Г. ГОСЛОВСКІЯ

АКАДЕМИЧЕСКІЯ ЧТЕНІЯ

ПРЕОСВЯЩЕННАГО ІОАННА

Епископа Смоленскаго

Второе изданіе
„Общества распространенія
религіозно-нравственнаго просвѣщенія
въ духѣ Православной
Церкви".

С.-ПЕТЕРБУРГЪ
1906

БОГОСЛОВСКІЯ

АКАДЕМИЧЕСКІЯ ЧТЕНІЯ

ПРЕОСВЯЩЕННАГО ІОАННА

Епископа Смоленскаго.

Второе изданіе
„Общества распространенія
религіозно-нравственнаго просвѣщенія
въ духѣ Православной
Церкви“.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
СУНОДАЛЬНАЯ ТИПОГРАФІЯ.
1906.

Печатать разрѣшается. С.-Петербургъ, 27-го Ноября 1906 года.

Протоіерей *Философъ Орнатскій.*

ПРЕДИСЛОВІЕ

КЪ ПЕРВОМУ ИЗДАНІЮ.

Преосвященный Іоаннъ (Соколовъ), епископъ смоленскій, по окончаніи курса въ Московской духовной академіи вторымъ магистромъ въ 1842 году, оставленъ былъ при академіи баккалавромъ по нравственному и пастырскому богословію, откуда черезъ два года съ небольшимъ переведенъ въ петербургскую академію на церковное законовѣдѣніе, и здѣсь былъ назначенъ инспекторомъ. Въ 1853 году получилъ степень доктора богословія за сочиненіе: «Опытъ курса церковнаго законовѣдѣнія». Затѣмъ онъ былъ ректоромъ петербургской семинаріи (1855—1857 г.), казанской академіи 7 лѣтъ (1857—1864 г.) и наконецъ петербургской академіи, оставаясь въ то же время профессоромъ богословія. Въ 1865 году онъ посвященъ во епископа, съ назначеніемъ викаріемъ выборгскимъ, а въ 1866 году назначенъ епископомъ въ смоленскую епархію, гдѣ прослужилъ съ небольшимъ два года и скончался вдругъ 17 марта 1869 года.

Человѣкъ въ высшей степени даровитый и многосторонній по способностямъ, по характеру вообще непреклонный и самостоятельный, въ офиціальныхъ же отношеніяхъ большею частію сухой и даже суровый,—пресвященный Іоаннъ прежде всего извѣстенъ, какъ замѣчательный церковный ораторъ и талантливый духовный публицистъ, которому приписывается

открытіе новой эпохи—жизненно-практическаго направленія въ проповѣди и стремленія освѣщать и оцѣнивать въ духовной журналистикѣ факты общественной жизни съ религіозно-нравственной точки зрѣнія; въ то же время онъ прославился и какъ ученый профессоръ, творецъ системы церковнаго законовѣдѣнія и глубокомысленный богословъ, обладавшій блестящей діалектикой и тонкимъ философскимъ анализомъ, оригинальной аргументаціей, свободной и сильной ораторской рѣчью. Онъ является однимъ изъ наиболѣе знаменитыхъ представителей прежней діалектической школы богословія,—большею частію сухо отвлеченной, не чуждой схоластичности и не признававшей историко-литературной постановки науки; но въ лекціяхъ преосв. Іоанна эта школа представила, можно сказать, все, что у нея было наиболѣе живого, увлекательнаго и плодотворнаго.

Редакція «С.-Петербургскаго Духовнаго Вѣстника», при посредствѣ достопочтеннаго о. протоіерея І. И. Сергіева (Кронштт.) имѣла случай пріобрѣсти собственныя записки покойнаго Іоанна смоленскаго по «Дѣятельному Богословію» (или нравственному), которое, какъ выше упомянуто, онъ читалъ въ московской академіи въ началѣ 40-хъ годовъ; на одной изъ тетрадей имѣется его собственноручная помѣтка—«1844 г.» Рукопись эта была подарена авторомъ, въ бытность его ректоромъ казанской академіи, одной изъ его казанскихъ знакомыхъ, поступившей по его же совѣту и наставленію въ монашество,—съ слѣдующею собственноручною надписью карандашомъ на первомъ листѣ, адресованной къ ея роднымъ: «Это—мое дѣло и писано собственною моею рукою. Передайте Е. З. (мірское имя монахини) на память обо мнѣ, въ признательность за ея молитвы. 7 октября 1861 г. Казань».

Эти собственноручныя записки самаго перваго времени профессорства преосв. Іоанна представляются весьма важными особенно въ виду того, что онъ, какъ извѣстно, впо-

слѣдствіи не имѣлъ обыкновенія вести писанныхъ лекцій, а предоставлялъ записывать студентамъ свои импровизаціи и послѣ иногда просматривалъ ихъ записки. Сохранившаяся, такимъ образомъ, рукопись лекцій по нравственному богословію не представляетъ собственно какой-либо цѣльной системы, а отдѣльные трактаты, особенно изъ 3-й части науки или, такъ называемой, аскетики, напр.: о силахъ духовныхъ для подвиговъ христіанскаго благочестія, о нравственномъ состояніи человѣка благодатію возрожденнаго, о законѣ Евангельскомъ и проч. Нѣкоторые изъ отдѣловъ рукописи въ извлеченіяхъ уже напечатаны въ «Спб. Духовномъ Вѣстникѣ» 1896 г. (№№ 46—48) и 1897 г. (№№ 4, 7, 10, 12, 14—16). Вѣроятно, изъ тѣхъ же лекцій самимъ авторомъ былъ выбранъ и извѣстный трактатъ, напечатанный въ «Правосл. Собесѣдникѣ» 1857 года (т. III), подъ заглавіемъ: «Вѣра—основаніе истинной нравственности». Нынѣ означенныя чтенія по нравственному богословію печатаются отдѣльнымъ изданіемъ, въ полномъ видѣ, безъ всякихъ сокращеній, въ порядкѣ трактатовъ, указываемомъ самой рукописью, а на первомъ мѣстѣ изъ нихъ перепечатывается поименованный трактатъ изъ «Правосл. Собесѣдника».

Но чтенія по Дѣятельному богословію составляютъ собственно 2-й отдѣлъ настоящаго изданія. Въ 1-й же отдѣлъ вошли записи лекцій преосв. Іоанна студентами казанской и петербургской академій изъ богословія догматическаго, напечатанныя раньше въ «Христіанскомъ Чтеніи» 1874 г. (XII), 1876 г. (5—10) и 1877 г. (1—2). Въ настоящемъ изданіи сдѣланы нѣкоторыя измѣненія въ распорядкѣ догматическихъ трактовъ, ради послѣдовательности и связи между ними, такъ какъ въ «Христ. Чтеніи» они печатались безъ системы, по времени лишь поступленія въ редакцію. При этомъ и орѳографическая сторона дѣла потребовала нѣкоторыхъ исправленій. Это присоединеніе студенческихъ записей по Догматическому богословію къ запискамъ самого автора

по Нравственному сдѣлано съ цѣлью представить въ болѣе или менѣе полномъ видѣ особый цѣльный томъ *Богословскихъ академическихъ чтеній* преосв. Іоанна.

О студенческихъ записяхъ лекцій преосв. Іоанна вообще можно замѣтить, что онѣ не могли быть надлежаще точны и полны, но болѣе обстоятельными изъ нихъ являются трактаты о Богѣ и троичности Лицъ, записанные въ Казанской академіи (VIII курса), также о значеніи догматовъ и объ Откровеніи. Менѣе полно и отчетливо записаны лекціи, читанныя въ Петербургской академіи (XXVI и XXVII курсамъ), о Промыслѣ Божіемъ и о лицѣ Іисуса Христа.

Что касается записокъ самого автора по Дѣятельному богословію, то, представляя собственно отдѣльные, какъ сказано выше, трактаты по этой наукѣ, онѣ только въ началѣ 3-й части Дѣятельнаго богословія, или аскетики, представляютъ попытку систематическаго изложенія науки, или какъ бы научнаго руководства, съ извѣстными опредѣленіями, отдѣльными заголовками и сжатостію изложенія, и рукопись въ этомъ отдѣлѣ болѣе отчетливо переписана. Большею же частію она имѣетъ видъ черновыхъ записокъ, при чемъ въ ней встрѣчаются повторенія, иногда даже дословныя, которыя, при печатаніи, пришлось опускать, затѣмъ, исправленія и вставки на поляхъ, не всегда сдѣланныя аккуратно и въ законченной формѣ, наконецъ, описки и пропуски словъ, или же слова не вычеркнутыя при поправкахъ: все это требовало исправленія. Тексты Св. Писанія въ запискахъ не всегда приводятся съ надлежащею точностію и очень часто безъ цитатъ, такъ что приходилось подъискивать эти мѣста, возстановлять ихъ точность и проставлять цитаты. Иныя слова написаны такъ неразборчиво, что немало требовалось времени, чтобы прочесть ихъ, или догадываться по смыслу, или же навести соотвѣтствующія справки, если слова и выраженія откуда-либо заимствованы. Наконецъ, орѳографія и пунктуація у автора не совсѣмъ исправны и требовали, хотя въ

нѣкоторыхъ мѣстахъ, исправленія. Изложеніе записокъ нѣсколько тяжело, въ сравненіи съ записями позднѣйшихъ по времени лекцій преосв. Іоанна.

Но означенные внѣшніе недостатки нисколько не умаляютъ внутреннихъ достоинствъ богословскихъ чтеній преосв. Іоанна, которыя, какъ произведенія глубокой самородной мысли, для лицъ, интересующихся духовною ученостію и любящихъ вдумываться въ сущность христіанства и различныя стороны высокаго христіанскаго ученія, особенно для духовенства, могутъ быть весьма интересны и плодотворны, въ виду возбужденія самодѣятельной мысли читателя и развитія его способности къ самостоятельному богословскому мышленію, а также пополненія и расширенія его религіознаго міросозерцанія. Въ своихъ богословскихъ чтеніяхъ преосв. Іоаннъ является не только какъ догматистъ, дающій такіе интересные по глубинѣ и оригинальности богословско-умозрительнаго мышленія трактаты, какъ о Пресвятой Троицѣ или объ отношеніи разума и Откровенія, не только какъ моралистъ, выясняющій столь глубокіе вопросы, какъ недостаточно еще разработанный въ нашихъ богословскихъ системахъ вопросъ о нравственномъ возрожденіи человѣка благодатію, столь важные предметы, какъ содержаніе молитвы Господней, великое значеніе таинствъ, особенно покаянія и причащенія, или важность христіанскаго воспитанія,—но и апологетъ защищающій христіанство противъ антирелигіозныхъ доктринъ и тѣхъ или другихъ невѣрующихъ мыслителей, хотя онъ касается ихъ только мимоходомъ, останавливаясь болѣе на положительномъ раскрытіи и уясненіи вопросовъ, избѣгая при этомъ повторенія обычныхъ и общеизвѣстныхъ рѣшеній ихъ и стараясь подойти къ предмету новымъ, неизбитымъ путемъ и освѣтить главнымъ образомъ тѣ стороны его, какія оказываются болѣе трудными и неудобононятными.

Въ настоящее время, когда русская богословская литература далеко не изобилуетъ выдающимися болѣе или менѣе

произведеніями, когда запросъ на духовно-нравственное чтеніе существуетъ, между тѣмъ точное, живое и глубоко-обдуманное уясненіе различныхъ сторонъ христіанской религіи и нравственности почти отсутствуютъ,—такое изданіе, какъ *Богословскія академическія чтенія* преосв. Іоанна, должно быть признано весьма умѣстнымъ.

А. Надеждинъ.

I.

Изъ чтеній по Догматическому Богословію.

1. Неизмѣняемость и развитіе христіанскихъ догматовъ.

Неизмѣняемость догматовъ не отрицаетъ ихъ развитія въ извѣстной степени. Послѣднее не противорѣчитъ первой. Впрочемъ, понятіе о развитіи догматовъ нужно еще опредѣлить, и какъ можно точнѣе.

Нѣкоторые думаютъ, что вслѣдствіе постояннаго прогресса въ человѣчествѣ настоящіе догматы будутъ постепенно развиваться и наконецъ должны будутъ уступить свое мѣсто другимъ. Здѣсь, очевидно, понятіе о развитіи смѣшивается съ понятіемъ о видоизмѣненіи и отсюда выводится неправильное, содержащее въ себѣ внутренее противорѣчіе, заключеніе, что догматъ вслѣдствіе своего развитія уничтожаетъ себя. Развитіе догматовъ должно принимать не въ томъ видѣ, будто вслѣдствіе его могутъ происходить существенныя перемѣны въ догматахъ: оно состоитъ въ постепенномъ раскрытіи и уясненіи ихъ для ума. Этого естественнаго развитія ихъ не отрицаетъ и откровеніе, потому что оно само предоставляетъ человѣку раскрывать и уяснять ихъ для себя во всемъ ихъ свѣтѣ подъ руководствомъ церкви. Въ исторіи церкви мы дѣйствительно видимъ такое развитіе догматовъ. Въ ученіи Іисуса Христа многія истины представлены еще кратко, не вполнѣ раскрытыми. У апостоловъ, въ ихъ посланіяхъ, эти истины раскрываются полнѣе. Въ послѣдующія времена въ церкви раждались разные вопросы и недоумѣнія, вслѣдствіе которыхъ разные догматы были разсматриваемы на соборахъ, уясняемы и раскрываемы, смотря по потребностямъ православной церкви. Въ настоящее время они подробно раскрываются въ православныхъ догматикахъ и другихъ твореніяхъ догматическаго содержанія. Само собою разумѣется, что все развитіе догматовъ, идущее чрезъ всю

церковную исторію, не привнесло въ ученіе Христово чего нибудь новаго; какъ апостолы, такъ и соборы и отцы и всѣ учители церкви раскрываютъ тоже ученіе Христово, только излагаютъ полнѣе то, что сначала заключено въ писаніе въ краткомъ видѣ. Въ этомъ смыслѣ нельзя отрицать развитія догматовъ: всѣ догматы въ самихъ себѣ носятъ зародышъ этого развитія.

Въ настоящее время въ большомъ ходу еще одна мысль. Говорятъ, что человѣчество въ своемъ развитіи, достигнувъ высшей степени совершенства, можетъ изжить настоящіе догматы, опередить ихъ своимъ развитіемъ и потребовать новыхъ, которые были бы для него удовлетворительнѣе. Но въ развитіи человѣчества можно различать двѣ стороны: развитіе религіозное въ собственномъ смыслѣ и развитіе умственное. По первому развитію человѣчество никогда не дойдетъ до отверженія настоящихъ догматовъ. Исторія показываетъ намъ, что религіозное развитіе дѣйствительно существуетъ. Для ясности приведемъ примѣры изъ исторіи религіознаго развитія. Богопочтеніе въ началѣ развитія человѣчества, послѣ паденія, является намъ въ самыхъ чувственныхъ чертахъ: все богопочтеніе, по понятію грубаго и неразвитаго человѣчества, заключалось въ жертвоприношеніяхъ и внѣшнихъ обрядахъ. На слѣдующей ступени религіознаго развитія является болѣе возвышенное понятіе о Богѣ и почитаніе Его—болѣе духовное. Съ явленіемъ на землѣ Іисуса Христа и съ проповѣдію христіанскою, идея о Богѣ и богопочтеніи была раскрыта вполнѣ, во всей ея возвышенности и чистотѣ. Хотя и въ христіанской церкви богопочтеніе носитъ слѣды образности и заключено во внѣшнія формы,—въ обряды, но вмѣстѣ съ развитіемъ идеи о Богѣ въ христіанствѣ необходимо должно было одухотвориться, такъ сказать, и богослуженіе. На это ясно указалъ Самъ Іисусъ Христосъ въ бесѣдѣ съ женой самарянкой: *Грядетъ часъ, и нынѣ есть, егда истинніи поклонницы поклонятся Отцу духомъ и истиною: ибо Отецъ таковыхъ ищетъ поклоняющихся Ему. Духъ есть Богъ. И иже кланяется Ему, духомъ и истиною достоитъ кланятися* (Іоан. IV, 23, 24). Въ царствѣ славы, наконецъ, человѣчество еще болѣе возвысится въ вѣдѣніи Бога, ибо тогда по слову апостола Павла, мы увидимъ Его лицомъ къ лицу. Тогда наше богопочтеніе окончательно будетъ чисто и совершенно.

Вотъ въ чемъ состоитъ религіозное развитіе человѣчества, которое необходимо должно осуществиться на самомъ дѣлѣ какъ потому, что возможножность развитія лежитъ въ самомъ духѣ человѣка, такъ и по существу христіанства, и по ученію откровенія. Но это развитіе нисколько не отрицаетъ настоящихъ дог-

матовъ христіанства, потому что оно само возможно только въ связи съ этими догматами. Поклоненіе Богу духомъ и истиною возможно только при содѣйствіи благодати, очищающей душу плотскаго человѣка, а догматъ о благодати—коренной догматъ христіанства; слѣдовательно, и самая высшая степень религіознаго развитія—въ царствѣ славы—зависима отъ догматовъ вѣры: о благодати, объ искупленіи, о прославленіи во Іисусѣ Христѣ и проч.

Умственное развитіе также не можетъ быть соединено съ отрицаніемъ христіанскихъ догматовъ. Это развитіе состоитъ въ томъ, что разумъ все болѣе и болѣе будетъ развивать свои врожденныя идеи и умножать познанія, пріобрѣтенныя отвнѣ, однимъ словомъ, стремиться и приближаться къ истинѣ. Что такое идеи ума? Это темные первообразы въ душѣ человѣка всѣхъ его стремленій, однѣ пустыя формы познаній, положимъ, хоть образцовыя. Слѣдовательно, онѣ нуждаются еще въ содержаніи, которое наполнило бы ихъ. Гдѣ же взять это содержаніе? Въ самомъ себѣ человѣкъ найти его не можетъ; внѣ—также; потому что ничто—ни внутреннее, ни внѣшнее, особенно внѣшнее, не можетъ наполнить безконечной идеи. Слѣдовательно, идея всегда будетъ возвышаться надъ всѣмъ и внутреннимъ и внѣшнимъ и приближаться къ сферѣ откровенія. Само собою разумѣется, что подъ развитіемъ умственнымъ мы понимаемъ здѣсь развитіе правильное. Опытъ какъ нельзя лучше подтверждаетъ наши мысли о развитіи умственномъ. Исторія показываетъ, что человѣчество постоянно стремилось развивать свои идеи и употребляло къ тому всѣ свои усилія. Но это было выше силъ его. Безконечная идея ничемъ не могла быть наполнена, и никогда конечный разумъ не могъ обнять ее во всей ея полнотѣ. И нынѣ еще при богатствѣ и обиліи человѣческихъ знаній, при всемъ изумительномъ развитіи ума, идеи также остаются пусты и требуютъ содержанія, и слѣдовательно нѣсколько не отрицаютъ откровенія, а еще приближаются къ нему. Лучшіе умы нашего вѣка сознаются въ истинности и величіи Откровенія; знаніе все болѣе и болѣе направляется къ тому, что есть высшее начало знаній. Это—вѣрный знакъ того, что и въ послѣдующія времена человѣчество не уклонится отъ ученія догматовъ, напротивъ, все болѣе и болѣе будетъ соглашаться съ нимъ. Въ доказательство можно привести нѣсколько примѣровъ изъ современнаго естествознанія. Такъ, современная наука признаетъ истинность бытописанія Моисея о твореніи міра. Вся разница между ея ученіемъ и ученіемъ Моисея состоитъ въ томъ, что она еще не опредѣлила еврейскаго—*Іом—день*, и видитъ въ дняхъ міротворенія огромные періоды,

въ которые совершилось образованіе земли. Другой примѣръ. Современная наука, изслѣдуя пути небесныхъ свѣтилъ и время ихъ движенія, на основаніи математическихъ законовъ, утверждаетъ, что наступитъ день, когда свѣтила небесныя выйдутъ изъ своихъ орбитъ и вслѣдствіе этого произойдетъ страшный переворотъ во вселенной, и послѣдуетъ новый порядокъ. Это — конецъ міра, который не будетъ концомъ въ собственномъ смыслѣ, а только преобразованіемъ. Этотъ результатъ, къ которому пришла наука, согласуется съ ученіемъ христіанства о концѣ міра. По словамъ Спасителя, предъ концомъ настоящаго міра *звѣзды спадутъ съ небесе, и силы небесныя подвигнутся* (Мѳ. XXIV, 29, Марк. XIII, 25), вслѣдъ затѣмъ, *по обѣтованію* Его, мы *чаемъ нова небесе и новы земли* (2 Петр. III, 13). Въ доказательство противорѣчія выводамъ науки въ этомъ случаѣ нѣкоторые приводятъ эти же слова Спасителя о паденіи звѣздъ. Возражаютъ: какимъ образомъ звѣзды спадутъ съ неба, когда многія изъ нихъ, каждая въ отдѣльности, въ нѣсколько разъ болѣе земли? Возраженія эти не имѣютъ никакого основанія. Спаситель не сказалъ: звѣзды спадутъ *съ неба на землю*, а просто сказалъ: *спадутъ съ неба*, какъ бы предвидя это возраженіе.

Такимъ образомъ, наука не только не отступаетъ отъ ученія Откровенія, но еще постоянно болѣе и болѣе сходится съ нимъ своими результатами.

Далѣе, въ жизни человѣчества видно, что оно стремится къ какому-то преобразованію, а послѣднее необходимо должно быть съ рѣшеніемъ участи человѣчества. Человѣчество не можетъ оставаться въ такомъ положеніи, какъ нынѣ, по ходу развитія. Это показываетъ необходимость преобразованія. Каково же должно быть это преобразованіе? Развитіе необходимо должно совершаться по нравственнымъ началамъ; такъ же равно и преобразованіе человѣчества должно касаться нравственной стороны его жизни. Отсюда два слѣдствія: 1) будетъ эпоха преобразованія; 2) преобразованія моральнаго; слѣдовательно, будетъ и судъ.

Такимъ образомъ, возраженіе: не уничтожитъ ли развитіе человѣчества догматовъ вѣры?—рѣшено. Такого уничтоженія ожидать никакъ нельзя.

2. Взаимное отношеніе разума и откровенія.

Въ связи съ понятіемъ о развитіи догматовъ стоитъ вопросъ о взаимномъ отношеніи разума и откровенія. Это самый старый вопросъ, который рѣшали разными способами. Но до сихъ поръ онъ не рѣшенъ еще окончательно; можно сказать, что онъ

даже неопредѣленно поставленъ. Приблизиться къ такому рѣшенію вопроса,—чтобы удержать при рѣшеніи, съ одной стороны, мысль о чистотѣ и возвышенности откровенія, а съ другой—о природѣ разума,—не иначе возможно, какъ приведши этотъ вопросъ въ правильныя границы.

Если относить этотъ вопросъ къ догматикѣ, какъ наукѣ,—то его нечего и рѣшать. Наука вообще есть дѣло разума;—слѣдовательно, и догматика также должна подлежать началамъ и законамъ разума. Т. е. откровеніе, въ этомъ случаѣ, есть готовый матеріалъ для науки, основаніе знанія, а разработка его—раскрытіе, сочетаніе частей его—вполнѣ принадлежитъ разуму. Такимъ образомъ разсматриваемый нами вопросъ будетъ имѣть такой смыслъ: какое отношеніе имѣетъ естественный разумъ къ авторитету высшаго откровенія? Правда, если и на этотъ вопросъ взглянуть проще, естественнѣе, то и его нечего рѣшать. Если откровеніе—свѣтъ, истина, а разумъ долженъ принимать этотъ свѣтъ, эту истину,—то нѣтъ ничего проще, какъ опредѣлять ихъ взаимное отношеніе. Это отношеніе похоже на взаимное отношеніе свѣта и глаза человѣческаго. Если бы не было свѣта, глазъ ничего не могъ бы видѣть; и наоборотъ, не будь глаза, свѣтъ не будетъ замѣченъ. Точно также ни откровеніе безъ разума, ни разумъ безъ откровенія быть не могутъ. Слѣдовательно, отношеніе ихъ состоитъ во взаимодѣйствіи. Если бы человѣкъ оставался съ однимъ разумомъ безъ откровенія, то онъ многаго не узналъ бы; и наоборотъ, безъ разума онъ не могъ бы принять откровенія. Нѣтъ ничего, кажется, проще и естественнѣе подобнаго разсужденія.

Но вопросъ объ отношеніи разума и откровенія не останавливается на этомъ рѣшеніи, потому что встрѣчается съ неограниченнымъ развитіемъ разума, въ силу котораго разумъ можетъ при своемъ развитіи измѣнить это отношеніе свое къ откровенію. Чтобы взглянуть на предметъ съ этой точки зрѣнія, надобно представить всевозможныя отношенія между разумомъ и откровеніемъ. Здѣсь мы можемъ представить слѣдующія отношенія: или 1) разумъ долженъ оставаться въ подчиненіи откровенію; или 2) послѣднее должно подчиниться человѣческому разуму; или 3) они должны идти параллельно другъ другу, не соединяясь и не расходясь въ разныя стороны; или же 4) они должны находиться въ единеніи между собою, образуя никогда неизмѣнный органъ человѣческаго знанія истины. Разсмотримъ всѣ эти виды отношенія между разумомъ и откровеніемъ.

1) Подчиненіе разума откровенію опредѣляетъ само откровеніе. Первое слово откровенія — вѣра. *Покайтеся и вѣруйте*

(Марк. I, 15). Какъ бы мы ни объясняли слово «вѣра», предположимъ ли, что оно означаетъ убѣжденіе ума человѣческаго или довѣріе высшему водительству,—во всякомъ случаѣ, это слово опредѣляетъ подчиненіе разума откровенію. Евангеліе, апостолы, отцы Церкви,—всѣ говорятъ объ этомъ подчиненіи разума. Если мы не станемъ допускать этого подчиненія, то мы на это должны представить основанія. Основаніемъ тутъ можетъ быть или: а) то, что это подчиненіе не естественно для разума, или б) унизительно для него, или же в) стѣснительно для его самостоятельнаго развитія.

Что касается до того, естественно ли разуму подчиняться откровенію,—на это не трудно отвѣчать. Анализируя человѣческое знаніе, мы видимъ, что въ основаніи знанія всегда лежитъ вѣра. Не говоря о первоначальномъ обученіи, напримѣръ, объ изученіи азбуки, и въ высшихъ сферахъ знанія нельзя не видѣть въ основаніи вѣру. Это потому, что, съ одной стороны, полное знаніе, совершенно равносильное истинѣ, въ этой жизни невозможно; а съ другой стороны, разумъ, при всемъ напряженіи, не можетъ дойти до такого развитія, чтобы могъ постигать самую сущность предметовъ знанія. Слѣдовательно, для разума необходима—вѣра. Тоже показываетъ и опытъ. Во всѣхъ отрасляхъ знанія, во всѣхъ его областяхъ, и въ основаніи и составѣ есть непремѣнно вѣра. Напримѣръ, чѣмъ докажетъ астрономъ, что свѣтила небесныя движутся по тѣмъ законамъ, на которые онъ указываетъ? Онъ укажетъ на свои математическія вычисленія? Но чѣмъ онъ докажетъ, что планеты дѣйствительно подлежатъ этимъ, а не другимъ вычисленіямъ?! Вездѣ главную роль играетъ вѣра; половина доказательствъ астронома основывается на одной моей вѣрѣ. Не вѣрь я, мнѣ никто ничего не докажетъ. При томъ же и его собственныя вычисленія основываются на его вѣрѣ; потому что половина его вычисленій — гипотезы. То же должно сказать и о другихъ отрасляхъ знанія. Вся жизнь человѣческая, во всѣхъ ея проявленіяхъ, въ половину основывается на вѣрѣ. Безъ нея не было бы истинной дѣятельности. Почему я, напримѣръ, спокойно сижу въ комнатѣ и думаю, что не провалюсь, что не задавитъ меня потолокъ? Потому, что вѣрю въ безопасность моего положенія. Если же такова сила вѣры: то что противнаго для разума, если въ областяхъ знанія, выходящихъ за предѣлы разума, полагается въ основаніе вѣра? Отнимите вѣру, и знаніе невозможно. Во всякомъ знаніи на половину—вѣра. Мысль, что разумъ можетъ обойтись безъ вѣры, не естественна. Слова апостола: *вѣрою ходимъ, а не видѣніемъ* (2 Кор V, 7),—это общій законъ жизни и дѣятельности.

Другое возраженіе состоитъ въ томъ, что подчиненіе разума откровенію унизительно для разума. Т. е. разумъ представляется какою-то самостоятельною силою, для которой нѣтъ и не можетъ быть никакого авторитета, и которой все достоинство—въ самостоятельности. Это возраженіе опровергается само собою, потому что въ основаніи его лежитъ ложная мысль, похожая на мысль,—будто подчиненіе воли нравственному закону унизительно для нея. Поэтому, какъ для свободы человѣка нѣтъ униженія подчиняться величію нравственнаго долга, такъ нѣтъ униженія и для ума, если онъ подчиняется авторитету откровенія. Такое униженіе возможно было бы въ томъ случаѣ, еслибы откровеніе предлагало уму предметы, недостойные знанія. Но этого нельзя допустить, потому что предметы откровенія такого рода, что еще возвышаютъ разумъ человѣческій. Если въ области философіи, гдѣ разумъ дѣйствуетъ самостоятельно, онъ почитаетъ своимъ достоинствомъ возвышеніе къ абсолютной истинѣ: неужели онъ унизитъ это достоинство, если будетъ стремиться и возвышаться до той-же абсолютной истины, но подъ руководствомъ откровенія? Такимъ образомъ съ этой стороны нѣтъ униженія для разума. Съ другой стороны, было бы унизительно для него подчиненіе откровенію въ томъ случаѣ, если бы откровеніе подавляло разумъ. Но и это допустить нѣтъ никакого основанія. Откровеніе не только не подавляетъ разумъ, напротивъ, оно благопріятствуетъ его развитію и всячески помогаетъ ему на пути къ истинѣ. Опытъ, какъ нельзя болѣе, подтверждаетъ нашу мысль. Гдѣ болѣе униженія для разума? Тамъ ли, гдѣ онъ идетъ ощупью, принужденъ ограничиться тѣмъ, что для развитія своей идеи беретъ бѣдные образы изъ видимой природы и такимъ образомъ нерѣдко искажаетъ идеи, или тамъ, гдѣ разумъ находитъ готовые образы въ откровеніи, образы, которые обладаютъ всею чистотою и возвышенностію, какая принадлежитъ идеямъ? Въ первомъ случаѣ разумъ бываетъ рабомъ низшей природы,—во второмъ его самостоятельность возвышается высотою откровенія и нисколько не уничтожается, потому что разумъ доходитъ до той же истины. Нельзя сказать и того, чтобы откровеніе препятствовало развитію человѣческой мысли. Исторія умственнаго развитія показываетъ, что не только въ высшихъ, но даже самыхъ близкихъ къ уму сферахъ знанія мысль стала дѣйствовать быстрѣе и глубже послѣ того, какъ ее озарило откровеніе. Всѣми лучшими познаніями человѣкъ обязанъ не себѣ. Если обратить вниманіе на направленіе разума, на то, что есть лучшаго въ его полетѣ, что возвышаетъ его надъ матеріею и даетъ духъ и силу мысли,—то нельзя не со-

знаться, что всѣмъ этимъ онъ обязанъ откровенію. Мысль, будто авторитетъ откровенія стѣсняетъ мысль, мысль — ложная. Это будетъ очевиднѣе, если мы будемъ анализировать процессъ организованія этой мысли.—Откуда она? Источникъ ея мутный. Повидимому, она проистекаетъ изъ мысли, что человѣкъ назначенъ къ самостоятельному развитію. Но за этою мыслію скрывается другая, задняя мысль, именно та, что авторитетъ откровенія стѣсняетъ свободу человѣка. Что сказать на это? Не свободу стѣсняетъ онъ, а *вольность*. Неизвѣстно почему—по самой ли природѣ, или же отъ дѣйствія внѣшнихъ причинъ, только человѣкъ любитъ волю въ худшемъ смыслѣ слова.

Это давняя болѣзнь, которую совершенно вылѣчить невозможно; а въ половину лѣчить—безполезно, потому что, если въ душѣ останутся слѣды этой болѣзни, то они будутъ мѣшать и здоровымъ отправленіямъ духовнаго организма. Исторія показываетъ, что человѣкъ принимаетъ различныя мѣры къ уврачеванію этой болѣзни, но безъ пользы, потому что болѣзнь проникла слишкомъ глубоко, а съ другой стороны потому, что въ самой природѣ человѣка лежатъ элементы такого развитія воли, которое уклоняется въ сторону. Именно: въ свободѣ есть дѣйствительно элементъ воли или, лучше, вольности; въ разумѣ есть тоже этотъ элементъ, сказывающійся въ вольномысліи,—въ образованіи произвольныхъ умозаключеній. Это—нѣчто подобное тому, что мы замѣчаемъ въ тѣлесномъ организмѣ: въ силахъ, составляющихъ здоровье человѣка, лежатъ и элементы его болѣзней. Такимъ образомъ, надобно сознаться, что мысль о стѣсненіи разума откровеніемъ свойственна человѣку, и едва ли когда человѣкъ радикально вылѣчиться отъ этой болѣзни. Но все-таки эта мысль должна быть опровергаема, когда она выходитъ за границы. Странно не лѣчить больнаго потому, что болѣзнь его врожденна или слишкомъ упорна. Все это говорится къ тому, чтобы, съ одной стороны, понять смыслъ того явленія въ человѣчествѣ, что человѣкъ при самомъ яркомъ свѣтѣ откровенія борется противъ него, что рядомъ съ истиною идетъ и разливается въ немъ ложь; а съ другой стороны, чтобы не придавать стремленію къ свободѣ болѣе значенія, чѣмъ сколько оно заключаетъ въ себѣ законнаго и справедливаго. Эта болѣзнь, правда, неизбѣжная, но не такая, чтобы она составляла какую-то непреоборимую силу. Допустить, что противодѣйствіе разума когда нибудь можетъ побороть откровеніе,—не основательно. Этого не можетъ быть, потому что вольномысліе разума—болѣзнь, слабость, слѣдовательно, не можетъ быть положительною силою. Оно будетъ бороться съ откровеніемъ, укло-

ниться отъ истины, давать торжество лжи, застѣнять для разума свѣтъ откровенія; но чтобы это вело къ рѣшительному торжеству лжи,—это невозможно. Невозможно, потому что неестественно; неестественно, потому что вольность—болѣзнь, а свѣтъ откровенія есть сила живая, дѣйственная, неистощимая, неодолимая.—Такова сущность этого авторитета сама по себѣ; то же показываетъ и его исторія.

2) Доселѣ мы разсматривали первый видъ отношенія между вѣрою и разумомъ, именно тотъ: не долженъ ли разумъ подчиниться откровенію,—и дошли до того заключенія, что разумъ не можетъ оставаться внѣ подчиненія вѣрѣ. Разсмотримъ теперь другое отношеніе между вѣрою и разумомъ, именно: не можетъ ли сама вѣра подчиниться разуму?

Разсматривая глубже и со всею точностію это предположеніе, нельзя не замѣтить, что въ самыхъ словахъ, выражающихъ оное, нѣтъ смысла. Что такое «вѣра, подчиненная разуму»? Если будемъ анализировать понятіе о вѣрѣ, то найдемъ, что въ вѣрѣ принимаетъ необходимое участіе разумъ.

a) Вѣра есть согласіе разума на истины, сообщаемыя откровеніемъ; однимъ словомъ,—вѣра есть тоже, что вѣрующій разумъ; вѣры безъ разума нельзя и представить. Если предположимъ, что вѣра должна подчиняться разуму, то это будетъ значить тоже, что разумъ въ дѣлахъ вѣры долженъ быть подчиненъ разуму. Ясно, что вѣра должна, такимъ образомъ, уничтожиться. Это все равно, что вѣры не должно быть. b) Потомъ, если мы будемъ разсматривать вѣру, какъ убѣжденіе сердца то увидимъ, что и здѣсь она не подчиняется разуму. Нельзя допускать этого подчиненія иначе, какъ допуская, что разумъ долженъ анализировать чувство вѣры. Но чувствованія анализу не подлежатъ. Анализировать убѣжденія сердца, значитъ — разрушать ихъ. Итакъ, подчиненіе вѣры разуму есть опять тоже, что уничтоженіе ея. c) Обратимъ, далѣе, вниманіе на самые предметы вѣры: пусть разумъ будетъ анализировать ихъ. Но спрашивается: возможенъ ли и въ какомъ отношеніи возможенъ этотъ анализъ? На какомъ основаніи разумъ будетъ анализировать предметы вышеестественные? Предметы вышеестественные не подлежатъ анализу, потому что разумъ не можетъ разлагать ихъ, не можетъ имѣть о нихъ раздѣльнаго понятія. Потомъ спрашивается: гдѣ будетъ предѣлъ анализа и будетъ ли предѣлъ этотъ? Если не будетъ предѣла—это значитъ, что вѣра должна уничтожиться. Если будетъ: то гдѣ? И сколько бы ни вертѣлись мысли наши около этого понятія объ анализѣ, оно будетъ равносильно уничтоженію вѣры. Предположеніе это

равносильно тому положенію, что разумъ будетъ вѣрить, чему хочетъ. Но и тутъ, строго говоря, вѣры нѣтъ. Далѣе изслѣдовать это — нечего: потому что это значитъ тоже, что доказывать опять необходимость вѣры.

3) Разсмотримъ теперь третье отношеніе между вѣрою и разумомъ, именно: не могутъ ли разумъ и вѣра идти параллельно другъ другу, не соединяясь, не расходясь и не подчиняясь другъ другу? Чтобы на этотъ вопросъ отвѣтить, нужно выяснить приведенное положеніе. Что это за параллель? Это то, что разумъ будетъ идти и развиваться самъ по себѣ, а вѣра сама по себѣ. Но это предположеніе тоже не состоятельно, потому что противорѣчитъ понятію и о разумѣ, и о вѣрѣ. Разумъ не имѣетъ ни права, ни нужды отказываться отъ вѣры, какъ чуждой ему. Онъ можетъ отрицать, опровергать вѣру; но чтобы онъ развивался, не соприкасаясь съ нею, это невозможно и неестественно. Равнымъ образомъ вѣра не можетъ отрицать участіе разума въ сферѣ ея дѣятельности. Это неестественно: вѣра должна допускать участіе разума,— иначе вѣра будетъ неразумная.

Нѣтъ ничего, съ одной стороны, хуже и страннѣе, а съ другой стороны — вреднѣе и достойнѣе всякаго осужденія и сожалѣнія—того предположенія, что разумъ можетъ развиваться самъ по себѣ, а вѣра сама по себѣ. Это хуже всего, потому что оно вноситъ въ жизнь человѣческую и въ самыя лучшія стороны жизни начало противорѣчія, начало разрушенія. Нужно представить себѣ положеніе человѣка, когда онъ подлежитъ двумъ противоположнымъ началамъ, и когда на него то и другое начало дѣйствуютъ равносильно. Что это за состояніе? Здѣсь происходитъ явленіе той борьбы, которая такъ часто и такъ глубоко возмущаетъ жизнь человѣка и сопровождается самыми печальными слѣдствіями. Тутъ-то возможна та ужасная борьба сомнѣній, въ которой человѣкъ не имѣетъ основанія, на которое сталъ бы твердою ногою; а между тѣмъ не можетъ и идти на перекоръ тому и другому изъ дѣйствующихъ на него началъ и долженъ выбрать которое нибудь одно изъ нихъ, чтобы имѣть для себя точку опоры. Однимъ словомъ, человѣкъ обрѣтается въ борьбѣ, которая подавляетъ его силы духовныя и изъ которой онъ ровно ничего не выноситъ. Въ этой борьбѣ человѣкъ не находитъ никакого источника ни для убѣжденія своего разума, ни утѣшенія для своего сердца и не имѣетъ никакой опредѣленной нормы дѣятельности. Борьбу эту испытываютъ иногда люди не дѣятельные, но съ большимъ умомъ и крѣпкимъ сердцемъ. Но потому-то самому, вѣроятно, что они обладаютъ крѣпкими силами души, — они и подвергаются сильнѣйшей борьбѣ.

Для нихъ, конечно, остается одно изъ двухъ: они должны склониться на одну какую нибудь сторону — на сторону вѣры или разума, или они должны находиться въ колебаніи, какъ люди, потерявшіе для себя возможность убѣжденія и утѣшенія и норму для своей дѣятельности, словомъ—какъ люди отчаянные. Это и видимъ мы въ недѣлимыхъ. Въ цѣломъ же человѣчествѣ параллель между вѣрою и разумомъ, философіею и откровеніемъ, къ счастію, невозможна: потому что, если, съ одной стороны, разумъ составляетъ основу жизни, какъ это и естественно, за то, съ другой стороны, и вѣра пустила глубокіе корни въ жизни человѣчества. Много можетъ быть мнѣній, которыя произведутъ эту борьбу между вѣрою и разумомъ, возможно время, когда человѣчество склонится на сторону разума, будетъ попирать вѣру; но это не надолго. Судьбы человѣчества непреложны. Какъ, съ одной стороны, основы вѣры непреложны, и она должна на землѣ исполнить судьбы, для нея предназначенныя, такъ, съ другой стороны, разумъ не можетъ существовать отдѣльно, и необходимо долженъ относиться къ вѣрѣ. Яснѣе мы видимъ это въ современномъ опытѣ. При современномъ развитіи разума явилась мысль о параллели между разумомъ и откровеніемъ. Нынѣ хотятъ какъ будто пріучиться къ той мысли, что вѣра можетъ быть чѣмъ-то постороннимъ для ума, но съ перемѣною духа времени, при дальнѣйшемъ развитіи разума, это мнѣніе должно перемѣниться. И нынѣ лучшіе умы, и въ наукѣ и въ жизни, никакъ не могутъ обходиться безъ откровенія, хотя, можетъ быть, въ этомъ и не сознаются. Такъ, что должно сказать о современныхъ идеяхъ: идеѣ о человѣкѣ, о свободѣ, объ огражденіи правъ и проч.? Правда, всѣ эти идеи представляются какъ бы результатомъ развитія разума, который теперь ушелъ гораздо дальше, нежели какъ это было въ прежнее время. Но если бы разумъ отвергъ здѣсь участіе вѣры, то сдѣлалъ бы неосновательно: прежде откровенія — этихъ идей онъ не зналъ. Развитію разума мы обязаны въ настоящее время тѣмъ, что онъ уясняетъ эти идеи, но укорененіе и воспріятіе ихъ нравственными силами человѣка безъ вѣры невозможно. И это подтверждаетъ намъ всего лучше опытъ. Представимъ себѣ двухъ людей, изъ которыхъ одинъ усвояетъ вѣрой, а другой разумомъ. Идеи гораздо глубже будутъ усвоены вѣрующимъ, нежели невѣрующимъ.

4) Теперь остается разсмотрѣть тотъ видъ отношенія между вѣрою и разумомъ, по которому можно предполагать, что вѣра и разумъ соединятся между собою и образуютъ одинъ неизмѣнный и совмѣстный органъ знанія и жизни человѣческой.

Если, при рѣшеніи этого вопроса, обратиться къ откровенію, то мы находимъ, что это отношеніе нисколько не чуждо откровенія. Напротивъ, если, съ одной стороны, откровеніе потребовало прежде всего вѣры, — то, съ другой стороны, оно прежде всего призвало въ участіе и разумъ. Самъ божественный Спаситель, который первый призвалъ къ вѣрѣ, требовалъ, чтобы Его ученіе было испытываемо разумомъ. Это показываетъ, что разумъ и откровеніе могутъ и должны быть соединены между собою. Если обратимся къ ученикамъ Божественнаго учителя, то увидимъ, что они проповѣдуютъ столько же разуму и заставляютъ разумъ соединяться съ вѣрою. Въ возвышенномъ ученіи ап. Павла объ искупленіи, оправданіи, о нравственной свободѣ, мы видимъ соединеніе съ откровеннымъ ученіемъ богопросвѣщеннаго ума. Дальнѣйшая судьба христіанства свидѣтельствуетъ о томъ же. Во времена отеческія, тогда, когда особенно развивалась вѣра, мы видимъ вѣру и разумъ соединенными между собою и находимъ, что тамъ, гдѣ особенно напрягался разумъ, тамъ возвышалась и вѣра. Лучше всего свидѣтельствуетъ о соединеніи вѣры съ разумомъ та печальная въ исторіи церкви сторона, которая называется исторіею ересей. Ереси первыхъ вѣковъ христіанства, особенно IV и V, представляютъ чрезвычайное напряженіе ума человѣческаго. Ереси сами въ себѣ представляютъ усиліе анализировать ученіе вѣры; но это усиліе оказывалось несостоятельнымъ и не выдерживало до конца, — и напряженіе разума отъ натуги, такъ сказать, падало. Для усиленной, напряженной дѣятельности у разума было мало силъ, у него не было и свѣдѣній, которыми бы онъ могъ вооружиться для анализа. Если познакомиться, напримѣръ, съ ученіемъ аріанъ, монофелитовъ, монофизитовъ и другихъ, то нельзя не видѣть, съ одной стороны, чрезвычайнаго напряженія ума, съ которымъ онъ хочетъ завоевать область вѣры; съ другой же стороны, нельзя не видѣть и слабости этого же разума. Такъ, стремленіе Арія, который поставилъ задачею для себя—изслѣдовать одинъ изъ высочайшихъ догматовъ христіанства—о Божествѣ Господа Іисуса Христа, обнаруживаетъ его нелогичность и скудный запасъ свѣдѣній. Его толкованія мѣстъ священ. Писанія иногда ребяческія; положительныхъ свѣдѣній, которыми могъ бы онъ вооружиться, у него не было ни какихъ. Словомъ, — его стремленія обнаружили напряженіе, не соотвѣтствующее силамъ и крѣпости ума. За то, если мы обратимся къ другой сторонѣ, той, которая дѣйствовала противъ ересей, мы видимъ единеніе вѣры и разума и видимъ, при этомъ единеніи, развитіе вѣры и разума въ самой возвы-

шенной степени, до которой только могутъ доходить вѣра и разумъ. Высшіе умы: Аѳанасій Александрійскій, Василій Великій, Григорій Богословъ, Іоаннъ Златоустъ и другіе, не столько старались опровергать ереси ученіемъ положительнымъ, сколько изъ разума. Въ ихъ дѣятельности, трудахъ — высказался полный запасъ современныхъ имъ философскихъ свѣдѣній и сила умственнаго напряженія, до которой только можетъ достигать разумъ. Читая сочиненія Аѳанасія Великаго, Григорія Богослова, нельзя не удивляться напряженности разума, напряженности, до которой можетъ дойти только разумъ. Здѣсь открылось единеніе вѣры и разума,—и открылось въ то время, когда и вѣра должна была защищать свои высочайшіе догматы, и разумъ, во что бы то ни стало, долженъ былъ достигнуть постиженія вѣры. Если бы великіе умы, призванные въ это время объяснять вѣру, обладали тѣми свѣдѣніями, которыми обладаетъ настоящее время, то, можетъ быть, въ дѣятельности ихъ мы увидѣли бы тотъ высокій идеалъ. до котораго только можетъ достигнуть разумъ, въ единеніи своемъ съ вѣрой.

Во всякомъ случаѣ можно заключить, что если разумъ сохранитъ истинное направленіе и не увлечется идеями своей самостоятельности, то онъ, можетъ быть, достигнетъ того единенія, которое составляетъ для насъ теперь идеалъ или задачу. Это видно изъ самыхъ свойствъ вѣры и разума. Вѣра не можетъ подчиниться разуму, и разумъ, съ своей стороны, также не можетъ подчиниться вѣрѣ; слѣдовательно, нужно ожидать, что когда нибудь они соединятся между собою. Откровеніе не противорѣчитъ этому ожиданію, но даже предполагаетъ и требуетъ этого единенія. Вѣра, съ своей стороны, не противна единенію, но имѣютъ даже нужду въ немъ. Притомъ самое назначеніе человѣчества состоитъ въ томъ, что при постепенномъ развитіи оно должно дойти до высшей степени совершенства. Вѣра говоритъ, что человѣчество должно перейти въ состояніе видѣнія; въ это состояніе мы и придемъ въ будущей жизни. Но нельзя думать, разумѣется, чтобы нынѣшняя жизнь не имѣла никакого значенія и отношенія къ будущей; она есть приготовленіе къ этому состоянію. Нужно думать, что человѣчество, восходя здѣсь отъ одной степени совершенства къ другой, дойдетъ, наконецъ, до той степени, съ которой можетъ перейти въ состояніе видѣнія. Эту степень можно назвать степенью разума богопросвѣщеннаго, т. е. разумъ дойдетъ до той степени совершенства, до какой только можетъ дойти онъ, и притомъ когда онъ не будетъ останавливаться въ однихъ своихъ предѣлахъ, но озарится свѣтомъ вышеестественнымъ. Въ этомъ состоитъ нашъ

будущій идеалъ. Тогда-то, на этой послѣдней ступени умственнаго развитія, мы будемъ вѣдать разумомъ то, во что теперь только вѣруемъ, тогда-то достигнемъ возможности созерцанія вѣчной истины, которую нынѣ *видимъ* лишь *зерцаломъ въ гаданіи*, подъ образами болѣе или менѣе темными. И тогда разумъ убѣдится, что вѣра его не обманывала, что въ ней заключено было то сѣмя, изъ котораго развилось его вѣдѣніе, и которое должно будетъ переступить черту видимаго міра, и которому ни предѣловъ, ни конца уже не будетъ.

3. Христіанское ученіе о Богѣ.

Предметъ догматическаго ученія есть Богъ. Останавливаться на подробномъ изслѣдованіи о бытіи и свойствахъ Божіихъ— надобности нѣтъ: это хорошо извѣстно. Вмѣсто этого остановимся на томъ, чѣмъ отличается христіанское ученіе о Богѣ и какой характеръ этого ученія.

Чтобы видѣть особенности христіанскаго ученія о Богѣ, довольно взглянуть на понятія о Верховномъ существѣ въ человѣчествѣ прежде откровенія.

Общій и главный недостатокъ этихъ понятій тотъ, что человѣческій разумъ не могъ точно опредѣлить для себя самый образъ Верховнаго существа. И тогда, когда представлялъ Его подъ образомъ всераждающей и всеживотворящей природы, или подъ образомъ безпредѣльнаго ума, когда представлялъ Его антропоморфически, — всетаки не находилъ возможности опредѣлить, что такое это существо въ Его образѣ. Онъ доходилъ до того, что это—существо всеблагое и премудрое; но не могъ никакъ представить образъ Его; не зналъ, въ какомъ видѣ представить себѣ это существо. Этотъ недостатокъ понятій объ образѣ Божіемъ состоитъ въ томъ, что люди не могли опредѣлить,— лицо ли это существо, или нѣтъ. Въ философскихъ представленіяхъ о Богѣ не найдемъ, что Богъ есть лицо; всѣ представляли Его существомъ безличнымъ, хотя безконечнымъ и совершеннымъ. Первымъ и главнѣйшимъ слѣдствіемъ такого представленія въ понятіяхъ о Богѣ, по отношенію Его къ міру, была темнота, въ которой человѣкъ запутывался и изъ которой не могъ выдти. Теперь ясно преимущество христіанскаго ученія о Богѣ: оно дало ясное понятіе о Богѣ, какъ о лицѣ; оно сказало, что Верховное существо не судьба, не рокъ, вообще — не отвлеченная идея, а есть лицо, существо самостоятельное, самодѣйствующая личность. Самыя первыя строки откровенія даютъ понятіе о Богѣ, какъ о лицѣ: *Рече Богъ: да будетъ... и сотвори... и виде*

яко добро (быт. I). Выраженія: *сказалъ, сдѣлалъ, призналъ*, выраженія такія, которыя показываютъ лицо. Между тѣмъ, понятіемъ о личности объясняется самое существо Бога и Его отношеніе къ міру.

Никакія другія понятія о Богѣ не объясняютъ намъ Его существа, какъ объясняетъ понятіе объ Его личности. Только тогда, когда понимаемъ Бога, какъ лицо, становятся для насъ понятными и свойства, Ему приписываемыя, и отношенія Его къ міру, которыя опредѣляютъ необходимыя условія бытія міра и человѣка. Можетъ быть, разумъ и не возвысился бы до понятія о Богѣ, какъ лицѣ, потому что представленіе о лицѣ не могъ согласить съ своей идеей о безконечномъ. Быть можетъ, это происходило отъ того, что образы для своей идеи онъ заимствовалъ изъ сферы ограниченной. Потому, когда онъ представлялъ Верховное существо въ этихъ образахъ, выходило безобразіе. Когда онъ олицетворялъ животворящую природу, въ идеѣ о Богѣ выходилъ матеріализмъ. Даже когда для Верховнаго существа онъ заимствовалъ образъ человѣческій, представленіе о Богѣ нисходило до сферы самыхъ униженныхъ явленій, какія представляютъ слабости человѣческой природы. Напротивъ, христіанское откровеніе нисколько не унижаетъ понятія о Богѣ, оно еще уясняетъ личность божественную тѣмъ, что образъ для Его существа выводитъ не изъ чего либо ограниченнаго, а изъ самаго Существа верховнаго. И это должно быть естественно: образъ въ какомъ оно существуетъ, долженъ развиваться изъ Него же самаго. Такимъ образомъ понятіе о Богѣ просто и естественно, и потому понятно и истинно. Но какъ откровеніе пришло не отъинуду, а отъ того же свѣта безпредѣльнаго, въ которомъ живетъ безпредѣльное лицо, то естественно, что съ этимъ общимъ понятіемъ о Верховномъ существѣ, какъ лицѣ, откровеніе принесло черты болѣе возвышенныя, свойственныя только Ему одному, которыя не могутъ быть заимствованы изъ другаго источника. Такъ, раскрывая опредѣленнѣе божественную личность, оно даетъ видѣть, что эта личность, возвышающаяся надъ нашимъ представленіемъ, неограничена сама въ себѣ; что она, при своей безконечности, троична въ единствѣ. Разумъ ни откуда не могъ почерпнуть такого возвышеннаго понятія о лицѣ безконечномъ, какъ изъ откровенія, принесеннаго отъ того же лица.

Не менѣе важно преимущество христіанскаго откровенія и въ тѣхъ отношеніяхъ Верховнаго существа, въ какихъ оно представлено къ міру и человѣку. При понятіи о личности Верховнаго существа, эти отношенія лучше и совершеннѣе.

Когда человѣкъ—существо личное—находитъ выше себя силу, которая создала все, которая, однакожъ, не имѣетъ личности, будетъ ли она матеріальная природа, умъ ли безконечный, то онъ не можетъ опредѣлить своихъ отношеній къ этому существу безличному; тѣмъ болѣе не можетъ опредѣлить своихъ нравственныхъ отношеній, касающихся жизни и судьбы его; представлять же Бога и человѣка внѣ всякихъ отношеній другъ къ другу — невозможно. Нельзя представить, чтобы эта сила, всезиждущая, сотворившая все—человѣка и міръ, не имѣла никакихъ отношеній къ нимъ. Но какъ скоро Верховное существо представляется лицомъ, тогда взаимныя отношенія Бога и человѣка уясняются. Потому что съ понятіемъ о лицѣ соединяется понятіе о лицѣ самосознающемъ, нравственномъ, имѣющемъ разумное вліяніе на человѣка и міръ. Такъ и должно быть по естественному разсужденію, если анализировать понятіе о Богѣ, какъ лицѣ. И такъ дѣйствительно опредѣляетъ наши отношенія къ Богу и отношенія Его къ міру и человѣку откровеніе. Ничего не можетъ быть, съ одной стороны, возвышеннѣе этихъ отношеній, а съ другой — и разумнѣе. Когда откровеніе представляетъ человѣка созданнымъ по образу и подобію этого существа, когда представляетъ человѣка, какъ средоточіе видимаго творенія, когда изображаетъ человѣка, какъ особенный предметъ любви и попеченій этого существа, когда опредѣляетъ и его обязанности въ отношеніи къ Нему,—тогда изъ всѣхъ этихъ изображеній образуется дивная, прекрасная, возвышенная гармонія міра физическаго и нравственнаго, которую можно найти только въ откровеніи, и которая противъ себя ничего не имѣетъ и въ критикѣ разума человѣческаго. Все это сообразно съ понятіями о Богѣ, человѣкѣ и цѣломъ мірѣ. Чтобы осязательнѣе видѣть это, нужно сравнить эту дивную гармонію взаимныхъ отношеній съ идеями о Верховномъ существѣ, какія существуютъ внѣ откровенія, не говоря о мірѣ дохристіанскомъ. Тамъ, гдѣ сила творческая представляется только силою, дѣйствующею по необходимымъ законамъ и опредѣленнымъ процессамъ, силою безличною, не самосознающею, гдѣ человѣкъ, съ другой стороны, представляется существомъ въ природѣ самостоятельнымъ, не имѣющимъ никакихъ отношеній къ творческой силѣ, между тѣмъ развивающимся по законамъ этой же не самосознающей силы, тамъ въ результатѣ выходитъ дисгармонія совершенная. Что особенно непріятно для сознанія и несообразно съ достоинствомъ человѣка,—это то, что міръ и человѣкъ представляются какимъ то механическимъ орудіемъ этой силы, которая дѣйствуетъ только по необходимымъ зако-

намъ. Выходитъ, что міръ и человѣкъ есть какая то машина, какое то строеніе бездушное, безсознательное, болѣе или менѣе грубое. Сравнивая съ такимъ представленіемъ разума о Богѣ и человѣкѣ богооткровенное ученіе объ этихъ предметахъ, яснѣе видимъ высокое преимущество послѣдняго.

Потомъ въ этомъ общемъ христіанскомъ ученіи о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ и о взаимныхъ отношеніяхъ ихъ открывается много частныхъ сторонъ, въ которыхъ выражаются идеи творенія и промышленія, лежащія въ основаніи бытія міра и человѣка. Ни разумъ человѣческій, ни природа со всѣмъ тѣмъ, что въ ней есть, никакая сфера познаній естественныхъ не могутъ опредѣлить и изъяснить эти идеи. Ихъ могло дать и уяснить одно только откровеніе.

Первая идея, послѣ творенія, есть идея возстановленія рода человѣческаго. Въ этой идеѣ всего поразительнѣе то, что силою возстановляющею, даже болѣе—самымъ орудіемъ возстановленія представляется тоже Верховное существо. Откровеніе учитъ, что возстановленіе человѣка совершилъ самъ Творецъ. Подробности этого ученія таковы, что, съ одной стороны, обнаруживаютъ все совершенство этого ученія, а съ другой—показываютъ, какъ идея творенія и промышленія—истинна сама въ себѣ, потому что раскрываетъ совершеннѣйшіе и истиннѣйшіе законы міротворенія. Быть можетъ, для разума человѣческаго не достанетъ силъ и познаній, чтобы исчерпать всю исторію возрожденія человѣчества. Но если бы разумъ, вооруженный всѣми своими идеями и познаніями, дошелъ до такой высоты, чтобы могъ обозрѣть всю идею возрожденія и вникнуть во всѣ ея подробности: тогда увидѣлъ бы чистѣйшую истину, которая закрыта многосложными и потому темными образами, которой не выясняетъ вполнѣ и откровеніе, — потому что идея сама безпредѣльна, и человѣчество не возрасло въ разумѣ и жизни духовной настолько, чтобы обнимать эту идею.

Въ связи съ этою идеею стоитъ въ христіанскомъ откровеніи ученіе о послѣдней судьбѣ міра и человѣка. Какъ ни естественно человѣческому духу проникать въ будущія судьбы свои, однако мы видимъ, что разумъ не только мало проникъ, но и мало думаетъ о томъ. Это происходитъ, быть можетъ, отъ того, что лѣнь думать о томъ, чего нѣтъ предъ глазами; а съ другой стороны, здѣсь имѣетъ мѣсто и то безсиліе, которое дѣлаетъ для разума прозрѣніе въ будущее невозможнымъ. Однако жъ, человѣку нельзя отказаться узнать свою будущность, чтобы онъ могъ лучше понимать свои судьбы настоящія и прошедшія. И тутъ помогаетъ ему христіанское ученіе. Оно указываетъ будущія судьбы, которыя ожидаютъ человѣка и міръ, и при томъ

не какъ нибудь неопредѣленно, гадательно, въ видѣ пророченія или безусловнаго предопредѣленія, но въ логической связи съ идеями творенія и промышленія, такъ что въ системѣ христіанскаго ученія послѣднія судьбы представляются какъ бы конечнымъ результатомъ прошедшихъ судебъ міра и человѣка, открываемыхъ и опредѣляемыхъ тѣмъ же откровеніемъ.

Вотъ главныя и особенныя черты христіанскаго ученія о Богѣ въ самомъ себѣ и въ отношеніи Его къ міру и человѣку! Съ этой только точки зрѣнія (точки преимущества христіанскаго ученія) и нужно изучать тѣ особенныя подробныя черты, въ которыхъ откровеніе изображаетъ Бога. Если въ немъ есть много непонятнаго въ ученіи о Богѣ, то это само собой объясняется тѣмъ, что само откровеніе пришло къ намъ не изъ нашей сферы знаній и жизни, а изъ тѣхъ безпредѣльныхъ сферъ бытія, гдѣ живетъ и открываетъ себя Верховное существо. Съ другой стороны, нечего слушать и ложныхъ представленій человѣческаго ума, которому многое кажется темнымъ, неистиннымъ, удобоотвержимымъ потому только, что ему лѣнь думать, или разсуждать. Нѣтъ лучшаго способа убѣдиться въ истинѣ откровенія, какъ прониканіе и углубленіе разума въ тайны его, насколько это возможно. Этотъ анализъ не только не противорѣчитъ духу и основамъ откровенія, напротивъ, еще требуется самимъ откровеніемъ, потому что, въ сущности, откровеніе удовлетворяетъ идеямъ разума человѣческаго. Анализъ долженъ вести къ полному согласію идей откровенія съ идеями разума. При этомъ, когда разумъ будетъ пристально и глубоко изучать откровеніе,—всѣ возраженія разума противъ откровенія падутъ сами собою, потому что они большею частію основываются на томъ, что разумъ не хочетъ поглубже вникнуть въ высшее откровеніе. Это такъ же, какъ, въ прежнія времена,—не дальше прошедшаго и даже начала нынѣшняго столѣтія,—человѣку многое казалось нелѣпымъ, неестественнымъ, невозможнымъ, что теперь у него предъ глазами. Теперь разумъ убѣдился въ истинѣ того, что отвергалъ прежде, именно тѣмъ самымъ, что вооружился всѣми способами знанія, сталъ глубже и острѣе проникать въ природу, на которую смотрѣлъ онъ издалека. Такъ случилось съ естественными познаніями: такъ должно случиться и съ познаніями сверхъестественными.

4. Догматъ о Пресвятой Троицѣ.

Первый и высочайшій догматъ христіанскаго ученія есть догматъ о св. Троицѣ. Два свойства отличаютъ этотъ догматъ: первое—его совершеннѣйшая необходимость въ христіанствѣ и

второе—совершеннѣйшая непостижимость. Совершеннѣйшая его необходимость заключается въ томъ, что онъ содержитъ въ себѣ сущность христіанства. Какъ вообще христіанство въ цѣломъ своемъ составѣ, такъ и каждый отдѣльный пунктъ его ученія имѣютъ свое основаніе и точку опоры въ этомъ догматѣ. Безъ него какъ цѣлое христіанство, такъ и каждый частный догматъ его не могутъ держаться. Второе свойство, отличающее этотъ догматъ,—его совершеннѣйшая непостижимость—обусловливается самою сущностью его. Естественно, что тамъ, гдѣ дѣло идетъ о самомъ существѣ безконечномъ, понятіе человѣческое изнемогаетъ и рѣчь человѣческая является несостоятельною. Изъ этихъ двухъ свойствъ разсматриваемаго догмата объясняется вся его исторія. Сколько ни старались, въ разныя времена, постигнуть его человѣческіе умы,—они никогда не могли ни понять, ни отвергнуть его. Они могли извратить его, или не вѣровать въ него; но чтобъ уяснить или опровергнуть его,—этого сдѣлать они были не въ состояніи. Поэтому можно сказать, что догматъ о Святой Троицѣ держится силою собственной воутренней необходимости. Только развѣ съ уничтоженіемъ христіанства онъ могъ бы быть уничтоженъ, или съ совершеннымъ уясненіемъ всей глубины христіанства онъ могъ бы быть вполнѣ объясненъ. Что касается самаго откровеннаго ученія объ этомъ догматѣ, то оно только предлагаетъ его, но сущности его не разъясняетъ, какъ это можно сказать и относительно другихъ таинъ вѣры, какъ напримѣръ—тайны творенія. Какъ въ первоначальномъ откровеніи сказано: *въ началѣ сотвори Богъ... и рече Богъ...* но не объяснено, что такое Богъ и какъ открылась Его творческая сила, такъ и въ новозавѣтномъ откровеніи указано на бытіе Отца, Сына и Святаго Духа въ триипостасномъ Существѣ Божіемъ (Матѳ. XXVIII. 19 и др.), но не объяснено самое таинство божественной троичности, и понятно почему. Откровеніе не объясняетъ сущности догмата о святой Троицѣ потому, что для изображенія этого возвышеннѣйшаго изъ всѣхъ догматовъ въ нашемъ понятіи нѣтъ образовъ, для изложенія его, въ языкѣ нашемъ—нѣтъ словъ. Тѣмъ не менѣе, однако-жъ, умъ человѣческій пробовалъ касаться этого догмата, чтобы сколько нибудь приблизиться къ его пониманію, или самое откровенное ученіе о немъ представить въ видѣ, болѣе доступномъ для себя.

Всѣ попытки въ этомъ родѣ, какъ уже выше замѣчено, слабы и недостаточны. Но лучшими изъ нихъ должны быть признаны тѣ, которыя имѣли своею задачею не сведеніе догмата въ область разсудочныхъ понятій, но лишь раскрытіе основаній для разумной вѣры въ него, и шли къ этой цѣли не

путемъ отрицанія и сомнѣнія, а путемъ положительнаго уясненія откровеннаго ученія и христіанскаго вѣрованія въ этотъ догматъ. Этимъ путемъ и мы позволимъ себѣ нѣсколько пройти, для того, чтобы приблизиться къ уразумѣнію—не самой сущности догмата,—а лишь нашей вѣры въ него и ея основаній. Замѣчательно въ этомъ случаѣ изреченіе блаженнаго Августина, когда онъ приступалъ къ разсужденію объ этомъ догматѣ: Dictum est tres sunt personae non ut diceretur illud, sed ut non taceretur. Т. е. мы говоримъ «три лица» не потому, чтобы такъ *должно* было сказать, но говоримъ потому, чтобъ не молчать.

Прежде всего надобно припомнить отличительныя черты откровеннаго ученія о Богѣ вообще. Самою выдающеюся чертою этого ученія, какъ уже было сказано нами, служитъ представленіе Бога, какъ лица. По коренному христіанскому воззрѣнію, Богъ—высочайшее и безконечное существо—есть лицо. Если мы будемъ анализировать понятіе о Богѣ, то и путемъ анализа можемъ дойти до убѣжденія, что Существо верховное должно быть лицо. И, прежде всего, это требуется идеею безконечнаго существа. Если Богъ—существо безконечное, то Онъ долженъ быть личнымъ, такъ какъ личная жизнь есть высшая форма жизни по сравненію съ безличнымъ бытіемъ. Если мы представимъ, что безконечное существо—не лицо, а сила: то, представляя себѣ эту силу безличною, мы не будемъ имѣть въ своемъ представленіи идеи о существѣ высочайшемъ, безконечномъ. Если мы будемъ представлять себѣ верховное существо силою матеріальною, хотя бы то и самою тончайшею, то все-таки эта сила не можетъ быть безконечною. Если же она—сила не матеріальная, а духовная, то должна быть разумною, сознательною, нравственною; слѣдовательно, должна быть лицемъ, потому что безличная сила не можетъ быть ни разумною, ни сознательною, ни нравственною. Если будемъ представлять себѣ существо верховное какъ умъ: то съ понятіемъ объ умѣ необходимо соединяется понятіе о мысли и о самосознаніи; слѣдовательно, этотъ умъ опять долженъ быть лицемъ. Если духовная сила не можетъ быть представлена иначе, какъ лицемъ, то тѣмъ болѣе это слѣдуетъ сказать о силѣ безконечной, безпредѣльной, потому что безпредѣльное совершенство можетъ быть только въ существѣ разумномъ, сознательномъ, нравственномъ и самодѣятельномъ, т. е. въ лицѣ. Безличное не можетъ быть не только безконечнымъ совершенствомъ, но и ограниченнымъ совершенствомъ, если разумѣть совершенство не въ матеріальномъ смыслѣ, а въ болѣе возвышенномъ. Конечно, и не лицо можетъ быть въ своемъ родѣ совершенствомъ; но если сравнивать со-

вершенство его съ совершенствомъ лица, лицо окажется всегда совершеннѣе не-лица. Такъ неорганическіе виды творенія и растенія въ своемъ родѣ совершенны; но если сравнить ихъ съ животными, которыя имѣютъ произвольное движеніе и ощущеніе, то они окажутся несовершенными. Животныя оказываются несовершенными въ сравненіи съ человѣкомъ, у котораго развита личность. Существа, высшія человѣка, по тому же закону должны быть болѣе развиты, совершенны; слѣдовательно, должны быть болѣе лица, чѣмъ человѣческія. Слѣдовательно, восходя далѣе къ Существу безконечному, совершеннѣйшему, должно признать, что Оно должно быть лицо, и лицо по преимуществу. Такимъ образомъ откровенное ученіе о верховномъ Существѣ, какъ о лицѣ, находитъ для себя оправданіе и въ соображеніяхъ разума. Представленіе Бога личнымъ не только не заключаетъ въ себѣ никакого противорѣчія уму, но скорѣе должно быть признано повелительнымъ требованіемъ человѣческаго разума.

Если Богъ—лицо, то спрашивается: какъ понятіе о лицѣ надобно соотносить съ понятіемъ о Его существѣ, и какъ можно дойти до понятія о множественности лицъ въ божественномъ Существѣ? Если бы Откровеніе говорило, что единое верховное Существо имѣетъ одно лицо, тогда непонятнаго ничего бы не было. Но оно говоритъ, что верховное существо имѣетъ не одно, а три лица. Чтобы приблизиться къ уразумѣнію этого, нужно разъяснить отношеніе между существомъ и лицомъ. Понятіе о существѣ не то, что понятіе о лицѣ; иное дѣло—существо, иное—лицо. Лицо относится къ существу, какъ видъ къ роду. Поэтому существо можетъ быть одно, а лицъ въ немъ можетъ быть много, и множественность лицъ не будетъ препятствовать единству существа. Это потому, что лицо есть только индивидуальное явленіе или, выражаясь точнѣе, видъ извѣстнаго рода. Но, какъ въ одномъ родѣ могутъ быть разные виды, такъ и въ одномъ существѣ—различныя лица. Это мы видимъ отчасти и въ природѣ существъ, насъ окружающихъ. По законамъ бытія, они устроены такимъ образомъ, что изъ одного существа происходятъ разные виды того же существа. Такъ, напримѣръ, корень составляетъ одно существо; между тѣмъ изъ этого одного существа выходятъ разные виды дерева: стволъ, листья, цвѣты и плоды, которые составляютъ не одно и то же, хотя выходятъ и развиваются изъ одного и того же существа. Тоже можно находить въ нѣкоторой степени и въ родѣ существъ личныхъ. Младенецъ, напримѣръ, во чревѣ матери до извѣстной степени составляетъ одно съ нею существо, потому что изъ нея образуется и живетъ одною съ нею жизнію; между тѣмъ личность

младенца и матери—не одно и тоже лицо, а разныя лица. Приведенныя сравненія и аналогіи, конечно, крайне недостаточны для полнаго уясненія разсматриваемаго нами догмата, но по нимъ, по крайней мѣрѣ, можно умозаключать, что и въ природѣ высочайшаго Существа не невозможно, не немыслимо различіе лицъ при единствѣ существа.

Другія соображенія могутъ вести насъ далѣе,—къ признанію не только возможности, но и необходимости различія лицъ въ единомъ высочайшемъ Существѣ. Останавливаясь на понятіи о единствѣ божественнаго Существа, мы должны точнѣе анализировать это понятіе и прежде всего рѣшить вопросъ: какъ понимать «единство» существа по отношенію къ Существу безконечному? Такъ ли, что это Существо «единично», или иначе? По здравымъ соображеніямъ разума, единство божественнаго существа нельзя представлять въ смыслѣ единичности. Такая единичность, или одинокость, противорѣчила бы идеѣ о существѣ *безконечномъ*. Потому что такое понятіе о существѣ безконечномъ предполагаетъ, будто безконечное существо заключено, такъ сказать, въ одномъ себѣ, исключительно дѣйствуетъ въ своемъ я, какъ бы замкнуто въ себѣ и такимъ образомъ ограничено. Но такое понятіе несогласно съ понятіемъ о безконечномъ въ томъ отношеніи, что безконечное, по самой идеѣ безконечнаго, предполагаетъ безпредѣльную полноту бытія, требуетъ неограниченнаго проявленія внѣ своего *я*, требуетъ, наконецъ, безконечной дѣятельности, не замкнутой въ ней самой, а болѣе и болѣе развивающейся и раскрывающейся. Такое понятіе выходитъ изъ идеи безконечнаго. Безконечное, представляемое замкнутымъ само въ себѣ, не есть безконечное, потому уже самому, что ограничиваетъ само себя. Дѣятельность, направленная исключительно только къ своему *я*, не выходящая изъ сферы своего чисто индивидуальнаго бытія, не сообразна и съ природою *разумнаго* существа. Мы видимъ, что даже ограниченная разумная природа стремится къ самораскрытію своихъ силъ до предѣловъ возможнаго; слѣдовательно, неограниченной разумной природѣ тѣмъ болѣе должно быть свойственно самораскрытіе безконечное. Если мы представимъ себѣ умъ божественный и волю божественную обращенными только къ единичному собственному своему существу, то выйдетъ, что умъ и воля божественная становятся ограничивающими самихъ себя, т. е. выходило бы, что умъ не мыслитъ ни о чемъ, кромѣ самого себя, и воля ни къ чему не стремится, кромѣ самой себя. Слѣдовательно, безконечное представлялось бы въ кругу, изъ котораго оно никогда не выходило бы.

Съ другой стороны, эта одинокость, уединенность, противо-

рѣчила бы идеѣ о безконечномъ *совершенствѣ* высшаго существа. Совершенство природы разумно-нравственнаго существа состоитъ въ томъ, когда оно не только дѣятельно развиваетъ свои силы въ себѣ самомъ, но оказывается способнымъ къ дѣятельности и внѣ себя, или же, по крайней мѣрѣ, къ единенію и гармоническому соразвитію съ тѣмъ, что внѣ его существа и вмѣстѣ—сводно съ его существомъ. Неспособность къ этому гармоническому соразвитію съ другими существами, сродными себѣ, была-бы признакомъ несовершенства въ существѣ. Эта идея о совершенствѣ вѣрна и такъ обща—по крайней мѣрѣ въ отношеніи къ доступной намъ области бытія,—что, можно сказать, простирается на все существующее, составляетъ законъ всего существующаго. Мы видимъ, что въ мірѣ нѣтъ ничего уединеннаго или одинокаго, а все существуетъ во взаимодѣйствіи и общеніи между собою, и поэтому-то міръ представляется въ такомъ совершенствѣ. Напротивъ, если бы въ немъ все было внѣ союза: то онъ былъ бы несовершеннымъ, такъ какъ представлялъ бы одни отрывочныя и разобщенныя явленія. Прилагая это понятіе о совершенствѣ къ бытію Существа высочайшаго, мы должны такимъ образомъ заключить, что оно не должно быть одиноко. Если бы оно было одиноко, то было бы не совершенно, потому что было бы въ несообщеніи съ сроднымъ, было бы замкнуто въ самомъ себѣ, и оставалось бы мертвымъ, безжизненнымъ. Такимъ образомъ, безконечный умъ, созерцая истину одиноко, оставался бы несовершеннымъ. Такимъ образомъ и воля всемогущая была бы несовершенна, если бы не допускала общенія своей дѣятельности. Словомъ, Существо безконечное не было бы безконечно совершеннымъ, если бы не сообщало другимъ своихъ совершенствъ. Совершенство изолированное было бы несовершенствомъ. Понятію о верховномъ Существѣ, его безконечности и совершенствѣ должно соотвѣтствовать понятіе о его *дѣятельности*. Существо безконечно-совершенное должно быть по преимуществу дѣятельнымъ. Оно, какъ безконечно-совершенное само въ себѣ, должно быть совершенно неограниченно и въ своей дѣятельности. Состояніе покоя не свойственно существу безконечно-совершенному: недѣятельное, покойное существо не можетъ быть безконечно совершеннымъ. Если представимъ себѣ это Существо одинокимъ, то спрашивается: какова должна быть его дѣятельность? Она не могла бы быть безконечно-совершенною дѣятельностью. Такимъ образомъ безконечный умъ, если представить его изолированнымъ, разсматривающимъ, познающимъ только себя,—былъ бы только покоющимся самосозерцаніемъ, но не дѣятельнымъ самопознаніемъ: слѣдовательно, это познаваніе его было бы несовер-

шенно. Если бы онъ познавалъ себя только въ тваряхъ, то опять познаніе это было бы несовершеннымъ, по самой ограниченности тварей, какъ конечныхъ существъ. Въ такомъ случаѣ дѣятельность его въ познаніи не могла бы быть равносильна идеѣ безконечнаго всевѣдѣнія. Слѣдовательно, безконечный умъ—изолированый—былъ бы умомъ несовершеннымъ. Точно также, если будемъ разсматривать волю безконечнаго существа,—то придемъ къ такому же заключенію. Какъ, спрашивается, можетъ дѣйствовать воля безконечная, но одинокая? Если бы она стала осуществлять безконечныя идеи въ себѣ только, то это не было бы осуществленіемъ ея дѣятельности. Потому что она оставалась бы съ одними идеями, идеи не выходили бы изъ существа божественнаго. Или же,—это было бы самоусовершеніе себя,—что противно понятію о безконечномъ совершенствѣ Божіемъ. Если же воля безконечная осуществляла бы свои идеи только въ конечныхъ тваряхъ, то такая дѣятельность воли безконечной была бы опять несовершенна. Вообще, если станемъ разсматривать всѣ совершенства безконечнаго существа, то мысль наша не можетъ представить проявленія этихъ совершенствъ въ единичномъ бытіи. Безконечной природѣ свойственно безконечное проявленіе; въ чемъ же состояло бы проявленіе этихъ совершенствъ? Въ самомъ себѣ?—Но это было бы не раскрытіе, а самозаключеніе ихъ въ собственномъ существѣ. Въ тваряхъ?—но тварь не можетъ проявлять въ себѣ безконечныхъ совершенствъ.

Будемъ ли разсматривать Верховное существо *съ нравственной стороны*, придемъ къ тѣмъ же затрудненіямъ, при представленіи его единичнымъ. Если всѣ нравственныя совершенства заключимъ въ понятіи любви (а это необходимо, ибо одна только любовь безгранична, совершенна), и если въ божественномъ существѣ должна быть любовь совершенная,—то спрашивается: на какой предметъ можетъ быть обращена эта любовь? Если исключительно только на себя,—то это будетъ себялюбіе. Если—на твари, то конечная тварь не можетъ удовлетворить безконечной любви Верховнаго Существа. Для его любви должна быть природа безпредѣльная и всесовершенная. По самому понятію о любви безпредѣльной долженъ быть таковъ же и предметъ ея.

Къ тому же, наконецъ, приводитъ самое понятіе *о жизни* божественнаго Существа, когда мы будемъ размышлять о ея свойствахъ. Жизнь, говоря вообще, не есть только развитіе силъ, но и взаимодѣйствіе, сообщеніе ихъ съ другими силами. Жизнь божественнаго Существа разумнаго должна быть такою по преимуществу; внѣ этого общенія жизнь должна быть не полная,—даже не естественная. Въ ней не могло быть ни совершенства,

ия блаженства, еслибы Существо Верховное оставалось внѣ всякаго общенія. Его блаженство было бы только въ уединенномъ самосозерцаніи. Но жизнь изолированная не есть жизнь. Такою, напримѣръ, представляла себѣ жизнь и блаженство безконечнаго Существа индійская религіозная философія. Но такое блаженство не только не можетъ быть полно, оно даже не достойно Существа безконечнаго, высочайшаго. Жизнь и блаженство Существа безконечнаго должны стоять въ безпредѣльномъ общеніи силъ его съ тѣмъ, что можетъ также безпредѣльно участвовать въ нихъ и раздѣлять ихъ.—Вотъ путь естественныхъ соображеній разума, по которому онъ можетъ доходить до того понятія о Верховномъ Существѣ, что оно при единствѣ природы своей не только можетъ, но и должно имѣть различіе въ лицахъ, т. е., что мы не можемъ представить, что оно должно быть существомъ изолированнымъ, одинокимъ, уединеннымъ въ самомъ себѣ.

Мы видѣли, что, по самому понятію о Существѣ безконечномъ, разумномъ, совершенно дѣятельномъ, о его безконечныхъ, нравственныхъ совершенствахъ, о его жизни и блаженствѣ, это существо не должно быть представляемо одинокимъ, какъ бы уединеннымъ въ самомъ себѣ. Въ этомъ отношеніи для насъ замѣчательна мысль одного учителя церкви: «Deus solus, sed non solitarius», т. е. Богъ единъ, но не одинокъ. Теперь спрашивается: какимъ образомъ можно представить себѣ эту неодинокость, или множественность въ единствѣ Существа безконечнаго? Можно ли признать бытіе двухъ или многихъ существъ безконечныхъ? Нельзя, потому что по самому понятію о Существѣ безконечномъ оно должно быть одно, не можетъ быть двухъ или многихъ безконечныхъ, потому что каждое изъ нихъ ограничивалось бы другимъ и такимъ образомъ необходимо не было бы безконечнымъ. Слѣдовательно, вопросъ о множественности въ отношеніи къ Существу безконечному надобно разсматривать такъ, чтобы не нарушить единства самаго его существа. Какъ же это?—Представлять бытіе Существа безконечнаго должно не одинаково по отношенію къ существу и лицу его; потому что, какъ пояснено выше, иное—существо и иное—лицо; какъ во всемъ существующемъ мы замѣчаемъ, что каждое бытіе раскрывается въ различныхъ видахъ, такъ и въ безконечномъ существѣ можно представлять множественность, не нарушая понятія объ его единствѣ. Если нельзя допустить множественности въ самой природѣ существа безконечнаго,—то остается допустить, что, при единствѣ природы, въ немъ находится множественность лицъ. Представить себѣ эту множественность лицъ при единствѣ существа дѣло, конечно, трудное. Но этому могутъ помогать отчасти

нѣкоторыя данныя изъ области міра конечнаго, гдѣ всякое частное бытіе проявляется въ различныхъ видоизмѣненіяхъ, какъ замѣчаемъ это, напримѣръ, въ образѣ существа безконечнаго—въ человѣкѣ. Разсматривая бытіе человѣческаго духа, мы замѣчаемъ, что коренную основу этого бытія составляетъ то, что называемъ мы личностью, или *я;* безъ этой личности и самаго его существа представить нельзя. Но вмѣстѣ съ тѣмъ мы видимъ, что изъ этой коренной основы, изъ нашего *я*, развивается особенная сфера его бытія внутренняго, которое мы называемъ сознаніемъ, въ которомъ *я* какъ бы видитъ и познаетъ само себя и которое, между тѣмъ, развивается изъ самаго существа этого *я*, такъ что хотя оно и не отдѣльно отъ этого существа, тѣмъ не менѣе, однакожъ, представляетъ изъ себя какъ бы отличное бытіе. Можно сказать, что сознаніе человѣка и самое существо его составляютъ какъ бы два различные вида бытія одного того же человѣка. Что дѣйствительно есть нѣкоторое раздвоеніе въ одномъ и томъ же разумномъ бытіи: на существо—*я* и на сознаніе его личности, такъ что *я* самосущее и *я* самосознающее представляютъ изъ себя два вида одного бытія и какъ бы двѣ личности,-- это подтверждается тѣмъ явленіямъ въ нашей внутренней природѣ, что когда закрывается *я* коренное, или самосущее, тогда остается еще другое—самосознающее; и наоборотъ, когда самосознающее *я* закрывается,—остается еще *я* самосущее. Такъ, напримѣръ, во снѣ наше *я* самосознающее какъ бы закрывается, потому мы и не сознаемъ того, что происходитъ въ насъ въ это время—своихъ мыслей, своей дѣятельности; но *я* самосущее остается,—жизнь его не прекращается. Или при болѣзненныхъ состояніяхъ, происходящихъ въ душѣ, *я* самосущее живетъ и дѣйствуетъ, а *я* самосознающее закрывается; такъ, напр., это бываетъ при душевныхъ болѣзняхъ. Въ этомъ состояніи человѣкъ сознаетъ, что мыслитъ и дѣйствуетъ, но не сознаетъ того, что мыслитъ и дѣйствуетъ онъ. Есть еще явленія въ душѣ необычайныя, въ которыхъ личность человѣка какъ бы раздвояется, такъ что двоится и самое сознаніе; въ этихъ случаяхъ человѣкъ говоритъ о себѣ въ третьемъ лицѣ. Этотъ фактъ выражаетъ то, что въ одномъ и томъ же человѣкѣ происходитъ раздвоеніе между его самосущимъ *я* и *я* самосознающимъ. Это обнаруживается также, по нѣкоторымъ наблюденіямъ, при концѣ жизни человѣка. Разумѣется, что эти явленія, происходящія въ человѣкѣ, существѣ ограниченномъ, слишкомъ мало могутъ объяснить намъ явленія, совершающіяся въ Существѣ безконечномъ; но тѣмъ не менѣе первыя даютъ намъ нѣкоторыя данныя къ заключенію о послѣднихъ.—Но, кромѣ этихъ явленій, можно примѣчать и то, что, не-

зависимо отъ выраженія одного и того же бытія души въ двойственности *я* самосущаго и *я* самосознающаго, изъ глубины *я* развивается та самодѣятельность, которая проявляется въ мысли и чувствѣ и даетъ бытіе какъ бы особенному *я*; такъ что въ этой дѣятельности одно и тоже бытіе души проявляется какъ бы въ двухъ личностяхъ, которыя по существу своему нераздѣльны и вмѣстѣ не суть одно и тоже. Но дѣло въ томъ, что эти явленія въ природѣ нашей составляютъ только ея разныя формы, явленія видоизмѣненія, и нельзя сказать, чтобы изъ нихъ являлись въ собственномъ смыслѣ раздѣльныя лица, потому что духъ нашъ, по природѣ своей, хотя и безсмертный,—ограниченъ и, какъ ограниченный, не можетъ развивать изъ себя многихъ личностей. Гдѣ ограниченное существо только одно, тамъ и лицо одно, хотя проявленія этого существа и могутъ быть многообразны по своимъ видамъ. Не такъ въ Существѣ безконечномъ. Въ немъ какъ бытіе безконечно и природа безпредѣльна, такъ и самыя проявленія этого бытія должны быть безпредѣльны. Важное и существенное отличіе Его отъ ограниченныхъ существъ состоитъ въ томъ, что тогда какъ въ этихъ послѣднихъ всякое проявленіе выражаетъ собою только форму, образъ существа, а не самую сущность его,—въ Существѣ безконечномъ, напротивъ, какъ сущность безконечна, такъ и самыя проявленія Его должны быть безконечны; должны имѣть не только безконечное развитіе, но и безконечную жизнь, такъ, чтобы жизнь выражалась въ нихъ въ той же безграничности, какъ безгранично самое Существо. Такимъ образомъ нѣтъ ничего невозможнаго, что въ Существѣ безконечномъ эти проявленія до такой степени развиты и полны жизни, что могутъ составлять отдѣльныя лица. Далѣе, вопросъ о множественности лицъ въ единствѣ Существа безконечнаго представляемъ неодолимыя трудности, смотря потому, какъ его поставимъ. Если мы представимъ себѣ, что лица въ Существѣ безконечномъ развиваются не изъ одного и того же, а изъ различныхъ источниковъ, то рѣшеніе вопроса сдѣлается невозможнымъ. Если множественность лицъ въ единствѣ божественнаго Существа мы представимъ себѣ въ состояніи раздѣльномъ, то рѣшеніе вопроса опять будетъ невозможнымъ. Если мы представимъ себѣ эти лица хотя и не отдѣльными одно отъ другаго, но имѣющими свою независимую другъ отъ друга дѣятельность, то рѣшеніе вопроса опять невозможно. Но если мы представимъ, что эти лица развиваются изъ одного и того же нераздѣльнаго существа; что хотя они и раздѣльны, но заключаются одно въ другомъ; что, наконецъ, хотя они имѣютъ отдѣльную и самостоятельную жизнь, но тѣмъ не менѣе въ своей жизни и дѣя-

тельности имѣютъ общее между собою: тогда вопросъ этотъ становится для насъ нѣсколько яснѣе и рѣшеніе его до нѣкоторой степени возможнѣе. Что дѣйствительно такъ надобно представлять множественность лицъ въ единствѣ Существа безконечнаго,—это видно изъ самаго откровенія, которое представляетъ намъ раздѣльныя лица Святой Троицы заключенными одно въ другомъ, въ нераздѣльности Существа божественнаго, когда учитъ, что какъ Сынъ во Отцѣ, такъ и Отецъ въ Сынѣ и во Святомъ Духѣ; что отдѣльныя лица имѣютъ одно общее въ единствѣ Существа, «яковъ Отецъ, таковъ Сынъ, таковъ и Духъ Святый». Слѣдовательно, и наше отвлеченное представленіе о множественности лицъ въ единствѣ природы Существа безконечнаго не противорѣчитъ откровенію, но, напротивъ, получаетъ отъ него полное подтвержденіе и становится вѣрнѣе и яснѣе въ самомъ себѣ.

Затѣмъ въ постепенномъ раскрытіи этого догмата остается еще вопросъ: какъ опредѣлить самыя Лица Святой Троицы? Какъ они, если можно такъ сказать, являются, или—говоря древнеотеческимъ языкомъ—«просіяваютъ» въ безконечномъ Существѣ? Прежде, когда мы говорили, что существо безконечное не можетъ быть одиноко,—общая мысль въ основаніи нашихъ разсужденій была та, что существо безконечное, по самому понятію о безконечномъ, не можетъ быть заключено и неподвижно замкнуто въ своей отрѣшенной единичности, что идеею безконечнаго предполагается, напротивъ, безконечное самораскрытіе. Теперь, обращаясь къ общему закону развитія существъ разумныхъ, мы замѣчаемъ, что ихъ раскрытіе опредѣляется тремя законами, или, что развитіе ихъ раскрывается въ трехъ формахъ. Каждому существу разумному ограниченному принадлежитъ: 1) раскрытіе его личнаго самосознанія и мыслительной дѣятельности, 2) воспроизведеніе его существа въ подобныхъ себѣ существахъ и 3) развитіе его совершенствъ. Правда, это общій законъ развитія существъ разумныхъ ограниченныхъ, но на основаніи той истины, что въ разумныхъ существахъ отражается образъ Божій, мы можемъ позволить себѣ отъ означеннаго закона ихъ развитія сдѣлать нѣкоторыя аналогическія умозаключенія и относительно самораскрытія жизни безконечнаго Существа, не упуская, конечно, изъ виду существеннаго различія существъ ограниченныхъ отъ Существа безконечнаго. Говоря прежде о самосознаніи человѣка, мы замѣтили, что, раскрываясь въ глубинѣ его *я*, оно составляетъ особенную сферу его *я*, какъ бы нѣчто отличное отъ самаго существа его, что въ самосознаніи наше *я* какъ бы видитъ и познаетъ само себя. Умозаключая къ Существу безконечному, мы должны предположить, что въ немъ должно быть само-

сознаніе безконечное,—такое самосознаніе, которое служило бы полнымъ отраженіемъ его безконечности, его жизни и личности, такъ чтобы въ этомъ отраженіи безконечное Существо могло вполнѣ видѣть и созерцать самого Себя. Если мы представимъ себѣ, что безконечное самосознаніе проявляется въ раздѣльныхъ и разобщенныхъ формахъ и образахъ, тогда оно не было бы безконечнымъ. Поэтому относительно проявленія самосознанія Существа безконечнаго нельзя допустить мысли Гегеля, что существо это сознаетъ себя въ своихъ разумныхъ твореніяхъ. Спрашивается: можетъ ли Существо это сознавать себя въ своихъ твореніяхъ такъ, какъ оно должно сознавать себя? Если оно по природѣ своей безпредѣльно, то и самосознаніе его должно проявляться въ образѣ безпредѣльномъ. Но могутъ ли конечныя существа представить изъ себя такіе образы для безконечнаго самосознанія? Слѣдовательно, если Существо безконечное не можетъ раскрывать своего самосознанія въ конечныхъ образахъ, то оно должно выражаться въ образѣ безконечномъ. И такъ какъ этотъ образъ, какъ выше сказано, долженъ быть полнымъ отраженіемъ природы безконечной, долженъ выразить въ себѣ самую жизнь и личность ея: то мы заключаемъ, что это самосознаніе должно быть живое лицо, въ которомъ бы Существо безконечное отъ вѣчности созерцало самую жизнь и личность свою, въ которомъ бы Оно вполнѣ познавало само себя. Такъ мы заключаемъ по соображеніямъ ума; такъ же точно заключаемъ и на основаніи откровенія, которое учитъ, что въ Существѣ безконечномъ есть второе лицо,—*образъ Ипостаси Его* (Евр. I, 3). И такъ какъ это лицо является изъ Существа безконечнаго и какъ бы раскрываетъ это существо, то откровеніе представляетъ его безконечнымъ Сыномъ безконечнаго Отца, и по понятію о томъ, что этотъ образъ раждается изъ сущности безконечнаго,—откровеніе приписываетъ Ему предвѣчное рожденіе.—Такъ учитъ откровеніе и такъ постигаетъ, сколько можетъ, человѣческій разумъ. Потомъ, при разсмотрѣніи развитія человѣческаго духа, мы замѣчаемъ, что, кромѣ *я* самосознающаго, изъ него развивается *я* дѣятельное, которое преимущественно выражается въ его мышленіи, такъ что изъ него образуется *я* мыслящее. И въ Существѣ безконечномъ, кромѣ его безконечнаго самосознанія, нужно предположить силу Его безконечной дѣятельности, именно силу Его безпрерывной мысли, въ которой выражается Его жизнь и дѣятельность отъ вѣчности. Опять и это внутреннее проявленіе мысли Существа безконечнаго не можетъ быть выражено въ твореніи; ибо, проявляясь въ тваряхъ, мысль эта не можетъ быть выражена вполнѣ, а только въ ограниченныхъ проявленіяхъ и

въ ограниченной дѣятельности. Слѣдовательно, это проявленіе въ тваряхъ божественной мысли нельзя считать проявленіемъ, свойственнымъ внутренней безконечной мысли, какое должно быть по идеѣ о жизни Существа безконечнаго. Слѣдовательно, въ самомъ Существѣ безконечномъ должно быть проявленіе безконечной мысли,—такое проявленіе, въ которомъ бы эта мысль была живымъ выраженіемъ безконечнаго существа со всѣмъ, что въ немъ есть, со всѣми его идеями, такъ, чтобы мысль эта въ своемъ проявленіи вполнѣ отражала его безпредѣльный умъ. А при такихъ условіяхъ заключаемъ, что такое проявленіе не можетъ быть только, такъ сказать, формальнымъ отраженіемъ безпредѣльнаго ума, а должно быть отраженіемъ живымъ, безпредѣльно-дѣятельнымъ,—должно представлять Силу самосущую, какая приличествуетъ Существу безпредѣльному, словомъ, должно быть самосущимъ Лицомъ. Божественное откровеніе дѣйствительно учитъ, что въ Богѣ есть третье Лицо—Святой Духъ,—проявленіе Божественной мысли, полное отраженіе Ея силы и дѣятельности, или проявленіе той дѣятельности мысли, которая совершается въ глубинѣ самого Существа безконечнаго. По этому откровеніе и говоритъ, что *Духъ вся испытуетъ, и глубины Божія* (1 Коринѳ. II, 10). И какъ проявленіе мыслящей силы отлично отъ самосознанія, то третьему Лицу Св. Троицы свойственнѣе приписать сообразно съ характеромъ мысли не рожденіе, а исхожденіе отъ Существа безконечнаго. Откровеніе учитъ, что *Духъ* Святый не рождается, а *исходитъ отъ Отца* (Іоан. XV, 26).

Вотъ, по возможности, усилія человѣческаго разума къ проясненію откровеннаго ученія о тайнѣ Троичности лицъ въ Единствѣ безконечнаго существа,—усилія, которыя, по зрѣломъ размышленіи, открываютъ намъ, что въ тайнѣ этой, какъ ничего нѣтъ несообразнаго съ тѣмъ, что сообщаетъ намъ о ней откровеніе, такъ нѣтъ ничего противнаго и человѣческому разуму. Замѣтимъ, между прочимъ, что представленнымъ нами объясненіямъ не слѣдуетъ придавать безусловной вѣрности; такъ какъ условій бытія конечнаго невозможно прилагать съ совершенною точностію къ дѣйствительному бытію безконечнаго, для выраженія котораго нѣтъ и словъ на человѣческомъ языкѣ. Эти мысли суть только образы, въ которыхъ мы усматриваемъ только, такъ сказать, тѣнь существа предмета, но никакъ не самое существо. Такимъ образомъ, когда мы усиливаемся представить себѣ рожденіе Сына и исхожденіе Св. Духа, то у насъ является не точное изображеніе дѣйствительности, а не больше какъ образъ ея. Повторимъ еще разъ то, что сказалъ блаж. Августинъ: «Dictum est tres personae. non ut illud diceretur, sed ut non taceretur»...

Доселѣ мы занимались уясненіемъ только одного вида раскрытія разумныхъ существъ, имѣя въ виду степень примѣнимости его къ Существу безконечному, именно, разсматривали— процессъ раскрытія самосознанія и мыслительной дѣятельности разумныхъ существъ, и пришли къ тому умозаключенію, что въ безконечномъ существѣ самосознаніе и мыслительная сила, вполнѣ отражая и проявляя въ себѣ природу, жизнь и личность безпредѣльнаго существа, должны быть самосущими лицами. Другой видъ раскрытія существъ разумныхъ (ограниченныхъ), какъ раньше было сказано, состоитъ въ воспроизведеніи себя въ подобныхъ себѣ существахъ. Какъ всякая жизнь имѣетъ силу воспроизводить саму себя въ подобномъ существѣ или видѣ, такъ и разумная природа имѣетъ ту же силу духовнаго воспроизведенія. Это воспроизведеніе духовнаго бытія заключается въ двухъ видахъ: а) въ воспроизведеніи собственнаго существа разумной природы и б) въ воспроизведеніи той силы, которая составляетъ основу жизни этого существа и самую эту жизнь. Такъ человѣкъ, существо разумное, воспроизводитъ подобнаго себѣ, другаго человѣка и, воспроизводя его по законамъ природы, въ то же время сообщаетъ ему и ту жизненную силу, которая не только должна оживотворить это существо, но и должна въ немъ самомъ послужить началомъ къ непрерывному продолженію жизни. Такимъ образомъ человѣкъ, рождая другаго человѣка, подобнаго себѣ по самому существу своему, передаетъ ему и свой духъ,—даетъ ему дыханіе жизни. Само собою разумѣется, что этотъ процессъ нельзя относить къ жизни Существа безконечнаго; тамъ воспроизведеніе не можетъ быть представляемо ни подъ тѣми же законами, ни въ тѣхъ же формахъ, въ какихъ оно проявляется въ жизни ограниченныхъ существъ. Воспроизведеніе, совершающееся въ существахъ конечныхъ, заключено не только въ формахъ матеріи, но и въ законахъ ограниченія, между тѣмъ какъ существо безконечное совершенно чуждо всякой матеріи и ограниченія. Но спрашивается: можно ли Существо безконечное представлять себѣ безъ всякаго какого бы то ни было воспроизведенія самого себя? Уже изъ того, что мы прежде сказали, именно, что существо безконечное нельзя представлять замкнутымъ въ себѣ, одинокимъ, что оно должно постоянно и безконечно проявлять себя, мы должны заключить, что существо это не можетъ не быть воспроизводительнымъ. Если и конечныя существа, при ограниченности своей природы, имѣютъ неисчерпаемую силу воспроизведенія, то въ существѣ безпредѣльномъ тѣмъ болѣе сила эта должна быть безпредѣльна. Теперь если мы допустимъ ту мысль, что оно воспроизводитъ себя въ своихъ твореніяхъ, то мы не можемъ ска-

зать, чтобы его воспроизведенія были равносильны его природѣ, потому что конечныя творенія могутъ представить въ себѣ развѣ одни только оттѣнки безконечныхъ совершенствъ Существа верховнаго, но никакъ не самое существо его. Воспроизведенія существа безконечнаго должны быть равносильны ему, должны быть безпредѣльны въ своемъ бытіи, жизни и совершенствахъ, должны быть полнымъ и безграничнымъ подобіемъ существа безконечнаго. И какъ такое воспроизведеніе необходимо должно рождаться изъ самой сущности безконечнаго, то мы приходимъ къ тому изображенію этого воспроизведенія, какое представляетъ намъ откровеніе, когда учитъ, что Богъ прежде всѣхъ вѣковъ рождаетъ изъ себя существо, которое само въ себѣ есть полнѣйшее Его подобіе по бытію, жизни и совершенствамъ. Итакъ какъ, далѣе, божественная сущность рождаетъ изъ себя существо совершенно себѣ равносильное, то это существо есть Лицо и вмѣстѣ Сынъ. Въ Сынѣ, который представляетъ въ себѣ равное существо съ Отцемъ, Отецъ видитъ Свое собственное безконечное существо, Свое совершенное воспроизведеніе. Когда аріане, въ опроверженіе божественности втораго Лица Св. Троицы, возражали, что слишкомъ странно и непонятно представлять себѣ, что существо безконечное, будучи безпредѣльнымъ по своему собственному бытію, воспроизводитъ еще изъ себя другое безпредѣльное существо, кромѣ творенія; тогда св. отцы удивлялись, какъ аріане, допуская воспроизведеніе Бога въ тваряхъ, не могутъ понять Его воспроизведенія въ безконечномъ и равносущномъ Ему Сынѣ, въ которомъ выражается образъ ѵпостаси Отца, и какъ Богъ, будучи силою творческою, не можетъ быть воспроизводительнымъ по самому существу Своему. Св. Аѳанасій замѣчаетъ, что для него гораздо непонятнѣе представить, какимъ образомъ Существо творческое производитъ твари конечныя, чѣмъ представить, что оно не можетъ воспроизвести себя въ лицѣ существа совершенно себѣ равносильнаго, т. е. какимъ образомъ существо, обладающее безпредѣльною дѣятельностію и жизнію, можетъ быть совершенно поглощено въ самомъ себѣ, когда, согласно съ самою идеею о немъ, оно должно быть безконечно производительно, и, слѣдовательно, должно произвести изъ себя такое существо, которое заключало бы въ себѣ его совершенное, полное подобіе. Конечно, природа безконечная произвела твари конечныя, но эти твари не суть воспроизведенія самой природы безконечной. Всѣ эти твари суть дѣйствія воли, а не природы безконечной; всѣ онѣ произошли во времени, а не отъ вѣчности; всѣ онѣ конечны, ограниченны; слѣдовательно, могли быть и не быть. Но воспроизведенія безконечной природы должны быть также безконечны.

Поэтому святый Аѳанасій замѣчалъ также противъ аріанъ, что несообразно и унизительно представлять природу безконечную безплодною, или такою, которая можетъ производить только существа конечныя. Такимъ образомъ, представляя природу безконечную производительною по законамъ ея собственнаго бытія и существа, мы должны необходимо допустить, что это воспроизведеніе должно быть сообразно съ ея существомъ и свойствами, т. е. должно выходить изъ глубины ея существа и характеристическою чертою этого воспроизведенія должно быть рожденіе. Оно должно быть предвѣчно по отношенію къ природѣ конечной, необъятно, неограниченно и всесовершенно. Такимъ воспроизведеніемъ божественнаго Существа можетъ быть не иное что, какъ лице, которое, рождаясь отъ Отца, въ самомъ себѣ проявляетъ всю Его сущность со всѣми совершенствами. Такъ божественное откровеніе учитъ насъ, что изъ сущности Отца прежде вѣкъ рождается Слово—Сынъ, Который имѣетъ съ Нимъ единое существо, и Который, отличаясь отъ Него, какъ Лицо, единосущенъ съ Нимъ по своей природѣ, и Который совершенно тожественъ съ Нимъ по существу и совершенствамъ.

Вмѣстѣ съ тѣмъ, обращая вниманіе на тѣ законы, по которымъ воспроизводится разумная природа, мы замѣчаемъ, что природа разумная вмѣстѣ съ произведеніемъ того или другаго существа производитъ изъ себя и главное начало, главную основу бытія и жизни этого существа. Такимъ образомъ, съ рожденіемъ существа разумнаго, воспроизводится и разумная природа, производящая это существо, отъ рождающаго происходитъ и та основная сила въ духѣ, которая производитъ его дальнѣйшее развитіе. Нѣчто подобное нужно предположить и въ отношеніи къ природѣ безконечной. Отъ Отца рождается Сынъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ мы должны предположить, что изъ того же существа безконечнаго происходитъ и та сила жизни, которая есть Духъ безконечный. Исходя изъ глубины природы безконечной, сила эта должна почить въ той природѣ безконечной, которая единосущна Отцу и есть Его образъ,—т. е. въ Сынѣ. Такимъ образомъ Духъ Святый, исходя отъ природы безконечной, долженъ чрезъ Сына дѣйствовать на природу конечную. Такъ и откровеніе учитъ, что вмѣстѣ съ рожденіемъ Сына, исходитъ и Духъ, Который, исходя отъ Отца, почиваетъ въ Сынѣ, и чрезъ Сына является въ дальнѣйшей творческой дѣятельности.

Если нужно еще что-нибудь прибавить къ объясненію разсматриваемаго нами догмата, то нужно остановиться на раскрытіи понятія о безпредѣльныхъ совершенствахъ безконечнаго существа. Существо безконечное, обладая безпредѣльными совершен-

ствами, непремѣнно должно проявлять эти совершенства. Но спрашивается, какъ могутъ проявиться безпредѣльныя совершенства безконечной природы? Уже прежде было замѣчено, что выраженіе, или проявленіе совершенствъ природы божественной никакъ не можетъ ограничиваться міромъ конечнымъ. Надобно, чтобы та сфера, въ которой вполнѣ проявляется природа безконечная, была такъ же безконечна и безпредѣльна, какъ само безпредѣльное существо; словомъ, сфера эта должна быть такова, чтобы существо безконечное видѣло и созерцало въ ней всѣ свои безконечныя совершенства. Ничего нельзя разумнѣе представить, какъ то, что изъ Существа безконечнаго рождается совершеннѣйшій образъ его—Сынъ, въ которомъ оно созерцаетъ себя и свои совершенства. Ясно, что такой образъ не можетъ быть только какой-нибудь идеальный, отвлеченный, а тѣмъ менѣе—формальны образъ; напротивъ, этотъ образъ долженъ быть живой и совершенный образъ существа безконечнаго, и долженъ отражать въ себѣ всѣ его дѣйствительныя совершенства,—слѣдовательно, долженъ быть лицемъ. Такъ и откровеніе учитъ, что изъ сущности Отца рождается Сынъ—«совершеннѣйшій образъ» Отца, въ которомъ безконечное Существо видитъ себя и свои совершенства. Образъ этотъ, называемый вторымъ Лицомъ—Сыномъ, называется также сіяніемъ славы Отчей. Выраженіе: сіяніе славы—означаетъ то, что Сынъ отражаетъ въ себѣ всѣ совершенства Отца.—Далѣе, откровеніе называетъ Сына образомъ Лица или ѵпостаси Отца. Этимъ выражается не извѣстная только мѣра совершенствъ, но самое существо, самая ѵпостась Отчая. Можно прибавить къ этому и то, что въ этомъ образѣ существа безконечнаго должно выражаться и то направленіе, которое свойственно совершенствамъ безконечной природы, чтобы этотъ образъ не только въ себѣ самомъ отражалъ совершенства существа безконечнаго, но чтобы и въ собственной дѣятельности, при отраженіи этихъ совершенствъ, второе Лицо было едино съ первымъ,—имѣло одно направленіе и одинъ духъ съ первымъ. Поэтому вмѣстѣ съ раскрытіемъ этого безпредѣльнаго образа, въ которомъ отражается вся полнота совершенствъ безконечнаго, изъ того же безпредѣльнаго существа исходитъ Духъ, Который почиваетъ въ Сынѣ и, такъ сказать, соединяетъ Его съ первымъ Лицомъ, не только въ отношеніи къ существу, но и къ волѣ и къ дѣятельности. Такимъ образомъ, не смотря на различіе лицъ, въ нихъ сохраняется единство мыслей, воли и дѣятельности. Такъ какъ основаніе или, точнѣе говоря, органъ такого единенія между лицами Божества не можетъ иначе быть представляемъ, какъ въ видѣ силы также совершенной, какъ первое и второе Лица,—то и эта сила должна

быть Лицемъ. Такъ и откровеніе учитъ, что отъ Отца рождается Сынъ и исходитъ Духъ Святый, Который почиваетъ въ Сынѣ и соединяетъ Ихъ существо и волю, такъ что, какъ ни Отецъ не мыслитъ и не дѣйствуетъ безъ Сына, ни Сынъ безъ Отца, ни Сынъ безъ Духа,—такъ ни Духъ безъ Сына и Отца.—Такимъ образомъ, внутреннее отношеніе между лицами св. Троицы таково, что, какъ Отецъ существуетъ и живетъ въ Сынѣ, такъ Сынъ въ Отцѣ, и тотъ и другой—оба въ Духѣ. Такъ учитъ Откровеніе о непостижимой и безпредѣльной Троицѣ.

Всѣ высказанныя нами умозрительныя представленія о троичности лицъ въ Божествѣ не лишены сами въ себѣ положительныхъ основаній; но представляютъ въ себѣ не болѣе, какъ снятый умомъ *очеркъ* съ того положительнаго ученія о Св. Троицѣ, которое находится въ откровеніи и ученіи Церкви. Само собою разумѣется, что многаго здѣсь не достаетъ такого, что нужно къ полному уразумѣнію этого догмата; много здѣсь неточнаго и, можетъ быть, въ нѣкоторыхъ частяхъ не вполнѣ соотвѣтствующаго тому изображенію его, какое находится въ откровеніи. По крайней мѣрѣ, наше умозрѣніе должно вести къ тому, чтобы въ ученіи откровенія о Троицѣ видѣть разумныя основанія. Очень близкое къ подобному умозрительному представленію догмата о Святой Троицѣ, находится въ одномъ памятникѣ христіанской древности,—именно: въ символѣ св. Григорія Неокесарійскаго. Что особенно замѣчательно въ этомъ вѣроизложеніи,—это то, что св. Григорій говоритъ въ немъ языкомъ философскимъ и представляетъ этотъ догматъ въ такихъ чертахъ, которыя подходятъ къ умозрѣніямъ философскимъ, не смотря на то, что этотъ догматъ преподанъ въ откровеніи. Слѣдовательно, онъ подтверждаетъ путь разумнаго созерцанія этого догмата,—тотъ путь, которымъ мы идемъ сами.

Онъ такъ излагаетъ этотъ догматъ:

«Единъ Богъ, Отецъ Слова живаго, премудрости и силы самосущей, и образа Вѣчнаго; совершенный родитель совершеннаго, Отецъ Сына единороднаго.

Единъ Господь; единый отъ единаго, Богъ отъ Бога, образъ и выраженіе Божества, Слово дѣйственное, мудрость, содержащая составъ всего, и сила, зиждущая все твореніе; истинный Сынъ истиннаго Отца, невидимый невидимаго, нетлѣнный нетлѣннаго, безсмертный безсмертнаго, вѣчный вѣчнаго.

И единъ Духъ Святый, отъ Бога исходящій, посредствомъ Сына явившійся, то есть, людямъ; жизнь, въ которой причина живущихъ; святый источникъ; святыня подающая освященіе. Имъ

является Богъ Отецъ, Который надъ всѣмъ и во всемъ, и Богъ Сынъ, Который черезъ все.

Троица совершенная, славою и вѣчностью и царствомъ нераздѣльная и неразлучная. Почему нѣтъ въ Троицѣ ни сотвореннаго, ни служебнаго, ни привходящаго, чего бы прежде не было, и что вошло бы послѣ. Ни Отецъ никогда не былъ безъ Сына, ни Сынъ безъ Духа, но Троица непреложна, неизмѣнна и всегда одна и та-же».

Весь составъ откровеннаго и церковнаго ученія о Св. Троицѣ заключаетъ въ себѣ нѣсколько отдѣловъ, или частей. Въ первомъ заключается общее и основное ученіе объ этомъ догматѣ, именно: что въ Богѣ три Лица. Потомъ это общее положеніе заключается въ двухъ частныхъ,—что эти лица, хотя и различны между собою, составляютъ, однакожъ, одно существо безпредѣльное, что они, хотя нераздѣльны по существу, различаются однакожъ своими личными свойствами. Слѣдовательно, въ раскрытіи этого ученія надобно обратить вниманіе на доказательства дѣйствительности троичности лицъ, а потомъ на ихъ свойства личныя и ихъ взаимное отношеніе.

Замѣчено было прежде, что въ откровеніи мы не находимъ подробнаго разъясненія догмата о Троицѣ, что оно вводитъ насъ въ этотъ свѣтъ, не предваряя насъ о томъ, подобно тому, какъ говоря о сотвореніи міра, оно не говоритъ напередъ о самомъ Богѣ, не доказываетъ самого бытія Его.

Обыкновенно, при изложеніи доказательствъ троичности лицъ, обращаются прежде всего къ Ветхому Завѣту и сознаются при этомъ, что хотя нѣтъ въ немъ прямыхъ и ясныхъ доказательствъ троичности лицъ, однако есть нѣкоторые намеки на это. Замѣтимъ, что слово «намекъ» нисколько несообразно съ существомъ дѣла. Предположеніе, что въ Ветхомъ Завѣтѣ нѣтъ основанія для ученія о Троицѣ, а есть только слова и *намеки* на него, ведетъ къ тому, что нельзя, стало быть, и опираться на Ветхій Завѣтъ, потому что намеки всегда ничего не стоитъ опровергнуть. Но нельзя такъ думать о Ветхомъ Завѣтѣ. Чтобы видѣть лучше и точнѣе, есть ли въ Ветхомъ Завѣтѣ основаніе для догмата о св. Троицѣ,—надобно обратиться къ духу и свойству Ветхаго Завѣта.— И здѣсь замѣчаемъ черту, ограничивающуюся не намеками, а знаменательно характеризующую догматъ о св. Троицѣ. Ветхій Завѣтъ, по самому свойству и духу, есть завѣтъ таинственный. Поэтому, если мы не встрѣчаемъ въ немъ ясныхъ указаній о св. Троицѣ,—то во всякомъ случаѣ въ немъ есть *начатки* ученія объ этомъ. Неясность эта объясняется тѣмъ, что Ветхій Завѣтъ выражается о Богѣ таинственно. Но эта таинственность глубоко-

знаменательна потому, что она заключаетъ въ себѣ *сѣмена* ученія, въ полномъ свѣтѣ раскрытаго уже въ Новомъ Завѣтѣ. Таинственность, въ которую облекаетъ Ветхій Завѣтъ ученіе о Богѣ, заключается прежде всего въ томъ, что Богъ не представляется въ немъ ясно и прямо являющимся и дѣйствующимъ. Если въ Ветхомъ Завѣтѣ Богъ представляется дѣйствующимъ, то сначала Онъ обыкновенно представляется говорящимъ, а потомъ дѣйствующимъ, какъ это можно видѣть изъ библейскаго повѣствованія о твореніи, гдѣ говорится, что прежде Богъ сказалъ: *да будетъ... и бысть...* (Быт. I). Если въ Ветхомъ Завѣтѣ говорится о какихъ либо особенно важныхъ событіяхъ, какъ наприм. о потопѣ, то Богъ представляется не прямо дѣйствующимъ; но прежде разсуждающимъ; «и сказалъ Господь (Богъ): не вѣчно Духу Моему быть пренебрегаемому человѣками сими... И сказалъ Господь: истреблю съ лица земли человѣковъ, которыхъ Я сотворилъ» и проч.: (Быт. VI). Если наприм. разсказывается о разрушеніи города, то прежде говорится, что Богъ пришелъ и посмотрѣлъ, что дѣлается въ городѣ, и увидѣлъ беззаконія, и въ слѣдъ затѣмъ уже посылаетъ наказаніе на него. Это не простыя и случайныя черты, тутъ есть таинственность, сквозь которую можно прозрѣвать образное указаніе на тайну Троичности,—на проявленіе тѣхъ лицъ, которыя въ Новомъ Завѣтѣ представляются прямо говорящими и дѣйствующими. Къ такому заключенію могутъ вести самыя первыя выраженія Ветхаго Завѣта; *и рече Богъ: да будетъ свѣтъ; и бысть свѣтъ...* (Быт. I, 3). Конечно, выраженія эти можно объяснять иначе: слово *рече* можно объяснять такъ, будто имъ означается то, что Богъ совѣтовался съ самимъ собою, съ своею мыслію; или: что Богъ возымѣлъ мысль. Но это объясненіе заимствуется извнѣ, а не извнутри, и свойственно уже временамъ позднѣйшимъ, а не тѣмъ, въ которыя писанъ Ветхій Завѣтъ. Когда мы знаемъ, что въ Богѣ три лица, что существо безконечное безпредѣльно, какъ въ сущности и жизни, такъ и въ своей дѣятельности, и эта безконечная сущность, жизнь и дѣятельность проявляются не въ простыхъ формахъ и образахъ, а въ такихъ явленіяхъ, которыя суть лица: то доходимъ до инаго уразумѣнія таинственныхъ словъ: *рече и бысть*. *Рече*—надобно понимать такъ, что божественная мысль, переходя и отражаясь въ Сынѣ и св. Духѣ, выражается (говоря человѣческимъ языкомъ) въ видѣ слова, или разговора. Не даромъ само откровеніе второе Лице Св. Троицы представляетъ подъ образомъ слова.—Таковы и вообще всѣ тѣ мѣста Ветхаго Завѣта, въ которыхъ Богъ представляется не прямо, непосредственно дѣйствующимъ, а какъ бы прежде разсуждающимъ, совѣтующимся, или

говорящимъ. Напримѣръ, *рече Богъ: сотворимъ человѣка по образу Нашему... Словомъ Господнимъ небеса утвердишася...* и проч. Какъ ни неясно Богъ открывалъ себя въ Ветхомъ Завѣтѣ, всетаки Онъ проявлялъ Себя не иначе, какъ въ истинномъ своемъ существѣ. А существо это троично въ лицахъ; потому и Ветхій Завѣтъ долженъ былъ высказывать это такъ или иначе. Весьма знаменательнымъ также представляется твореніе человѣка. Особенная знаменательность здѣсь была необходима, потому что Существо творческое, созидая природу разумную и безсмертную, а не матерію, должно было по необходимости организовать ее по образу своему; такъ какъ разумная природа была тогда одна,— и слѣдовательно, при созданіи разумной природы конечной, должна была высказаться разумная природа безконечная. Такъ Ветхій Завѣтъ, повѣствуя о сотвореніи человѣка, говоритъ, что этому творенію предшествовалъ совѣтъ: *сотворимъ человѣка...* и потомъ къ этому прибавляется: *по образу Нашему и по подобію* (Быт. I, 26). Здѣсь невольно обращается вниманіе наше на вопросъ: что значитъ—*по образу Нашему?* Здѣсь какъ будто представляется внѣ самого Бога существующимъ какой-то образъ существа безконечнаго, по которому Онъ хотѣлъ создать человѣка... Древніе учители церкви видѣли этотъ образъ въ Сынѣ и думали, что по нему именно созданъ человѣкъ, такъ какъ онъ не могъ быть созданъ по образу Сына Божія,—выводили основаніе для того, что искупленіе падшаго человѣка совершенно вторымъ же Лицомъ пресвятой Троицы. Ученіе Ветхаго Завѣта о троичности лицъ можно видѣть и въ тѣхъ дѣйствіяхъ, которыя приписываетъ Богу ветхозавѣтное откровеніе. Такимъ образомъ, въ самомъ началѣ ветхозавѣтнаго откровенія, въ повѣствованіи о твореніи, Богъ представляется: а) изрекающимъ свою волю, б) совершающимъ твореніе и в) послѣ произведенія твари, совершенствующимъ свое твореніе. Такимъ образомъ твореніе представляется подъ видомъ именно трехъ знаменательныхъ божественныхъ дѣйствій.—*Рече Богъ: да будетъ свѣтъ, и бысть свѣтъ: и видѣ Богъ свѣтъ... и разлучи Богъ между свѣтомъ и между тьмою...* (Быт. I, 3, 4). Такъ и при созданіи человѣка Богъ говоритъ: *сотворимъ человѣка... и сотвори Богъ человѣка... и благослови ихъ Богъ...* (I, 26—28). Точно также представляется Богъ раздѣльно дѣйствующимъ во внутренней жизни человѣка подъ образомъ Духа. Такъ и въ особенномъ дѣйствіи—искупленіи міра—Богъ представляется обѣщающимъ и опредѣляющимъ искупленіе, потомъ совершающимъ это искупленіе и, наконецъ, совершенствующимъ духовную жизнь людей. Такимъ образомъ, хотя Ветхій Завѣтъ образно и таинственно указываетъ на тайну Троичности, но тѣмъ не менѣе

все ветхозавѣтное откровеніе должно считать предуготовительнымъ откровеніемъ о троичности лицъ.—Теперь перейдемъ къ Новому Завѣту. Прежде всего естественно спросить: было ли извѣстно людямъ ученіе о троичности лицъ Божества прежде пришествія Спасителя? Судя по тому, какъ это ученіе открыто было въ Ветхомъ Завѣтѣ нельзя думать, чтобы оно было неизвѣстно. По крайней мѣрѣ оно должно было быть извѣстно тѣмъ людямъ, которые лучше другихъ могли понимать откровеніе. Такъ, дѣйствительно, въ памятникахъ еврейскаго духовнаго просвѣщенія, еще до пришествія Іисуса Христа, находимъ ясные слѣды этого ученія. Ученые раввины, писавшіе около самаго рождества Спасителя, и потомъ вскорѣ послѣ, значитъ, прежде, нежели что нибудь могли взять изъ Евангелія, прежде, нежели вступили въ состязаніе съ проповѣдью Евангелія и, слѣдовательно, когда могли повредить свои сочиненія,—и въ это время ученые раввины довольно ясно выражали ученіе о троичности лицъ въ Божествѣ, такъ что у нѣкоторыхъ есть даже прямыя выраженія—«Отецъ и Сынъ и Св. Духъ». Доказательствомъ этому служитъ и само новозавѣтное откровеніе. Мы, напримѣръ, видимъ что самъ Іисусъ Христосъ, когда излагаетъ ученіе о троичности лицъ,—излагаетъ его не какъ новое ученіе, неслыханное доселѣ а какъ извѣстное, болѣе или менѣе. Это подтверждается и тѣмъ, что тѣ-же самые евреи, которые возставали противъ разныхъ предметовъ ученія Спасителя, ничего не говорили противъ Его ученія о св. Троицѣ. Такъ, напримѣръ, когда Іисусъ Христосъ говоритъ о своемъ отношеніи къ Богу Отцу, представляя Себя равнымъ Ему, то іудеи возставали противъ личности Спасителя, т. е. противъ того, что Онъ называлъ себя равнымъ Богу, но не возражали ничего противъ самаго догмата о троичности, т. е. не представляли, что это ученіе новое, неслыханное, неудобопріемлемое. Такъ, въ частности, тоже показываютъ и нѣкоторые особенные случаи изъ Новаго Завѣта. Когда Іоаннъ Креститель видѣлъ откровеніе Троицы:—въ гласѣ Отца, въ крещеніи Сына, въ явленіи св. Духа,—видно, что это не казалось никому новымъ и особенно поразительнымъ. То обстоятельство, что самъ Спаситель, при изложеніи ученія о Троичности, не счелъ нужнымъ сдѣлать никакихъ предварительныхъ объясненій, но передавалъ его, какъ положительное, можетъ также вести къ заключенію въ пользу извѣстности этого ученія. Значитъ, и общему разумѣнію тѣхъ временъ, несмотря на слабость мысли и недостатокъ развитыхъ религіозныхъ представленій въ тогдашнемъ еврейскомъ народѣ, ученіе это не казалось ни страннымъ, ни безусловно новымъ. Въ такихъ мысляхъ мы тѣмъ

удобнѣе можемъ прослѣдить ученіе о св. Троицѣ въ Новомъ Завѣтѣ.

Мѣста, въ которыхъ излагается ученіе о троичности Лицъ въ Новомъ Завѣтѣ, не одинаковы, какъ по содержанію и по направленію, такъ и по тѣмъ образамъ, въ которыхъ предлагается это ученіе. Въ иныхъ мѣстахъ ясно и положительно выражается ученіе о троичности лицъ, такъ и о единосущіи ихъ. Въ другихъ мѣстахъ излагается только то или другое: или свидѣтельство о троичности лицъ безъ указанія взаимнаго отношенія ихъ, или указываются два лица, или три, смотря по обстоятельствамъ, какъ слѣдовало открыть это ученіе.

Если бы еще, не заглядывая въ Новый Завѣтъ, судить по однимъ соображеніямъ разума, когда при какихъ обстоятельствахъ это ученіе должно было быть изложено Спасителемъ съ особенною ясностью и точностью,—то, конечно, надобно было бы предположить, что оно должно было быть предложено тогда, когда Спаситель приступалъ къ совершенію того дѣла, для котораго былъ посланъ, т. е. спасенія міра. Потому что, какъ самое ученіе о Троицѣ имѣетъ непосредственную связь и свое приложеніе въ дѣлѣ искупленія, и какъ, съ другой стороны, дѣло искупленія должно было совершиться смертію Искупителя,—то и нужно было Ему передъ нею сообщить ясное и положительное ученіе, какъ о Себѣ самомъ, такъ и о всей Троицѣ. Онъ долженъ былъ объяснить значеніе своей смерти, слѣдовательно, долженъ былъ объяснить ученіе о св. Троицѣ, и потому тутъ было необходимо, чтобы Спаситель сообщилъ истинное понятіе о лицахъ св. Троицы. Такъ, дѣйствительно, мы и находимъ, что съ особенною ясностію и точностію о троичности лицъ Спаситель говоритъ въ послѣдніе дни Своей жизни. Такъ это находимъ у св. Іоанна въ XIV гл., гдѣ Спаситель учитъ, что поприще Его должно окончиться смертію, и смертію насильственною. Такъ какъ учениковъ должно было возмутить это ученіе, которое они понимали чувствомъ, а не разсудкомъ; то поэтому, когда Спаситель прямо говоритъ, что «Я *иду*», у нихъ естественно долженъ былъ родиться вопросъ:—куда онъ идетъ? Т. е. что будетъ значить его смерть, и куда онъ послѣ нея пойдетъ?—На это Спаситель отвѣчалъ, что окончательное Его поприще, Его смерть, есть съ одной стороны исполненіе пророчествъ о Немъ, а съ другой—Его возвращеніе къ Отцу Своему. Вслѣдствіе этого ученики, какъ и надобно было ожидать, спрашиваютъ:—что же значитъ этотъ путь къ Отцу, и что такое Отецъ? Надобно замѣтить, что этотъ вопросъ въ настоящую минуту имѣлъ въ устахъ апостоловъ особенное значеніе и силу. Это не былъ уже

вопросъ мимоходящій, но вопросъ рѣшительный. Апостолы какъ бы такъ спрашивали Спасителя: если Ты отъ насъ отходишь къ Отцу, то мы должны знать, кто Онъ и какія Твои отношенія къ Нему? Такимъ образомъ апостолъ Филиппъ отъ лица всѣхъ апостоловъ спрашиваетъ: *покажи намъ Отца и довлѣетъ намъ* (XIV. 8). Здѣсь выраженіе: *довлѣетъ*, т. е. будетъ съ насъ, довольно,—весьма знаменательно. Выраженіемъ этимъ означается то, что если Самъ Спаситель укажетъ Его значеніе, то все объяснится,—значеніе и цѣль смерти, воскресеніе, судьба апостоловъ и проч. На этотъ вопросъ Спаситель отвѣчалъ въ стихѣ 9 и 10: *глагола ему Іисусъ: толико время съ вами есмь и не познавъ еси Мене, Филиппе? Видѣвый Мене, видѣ Отца: и како ты глаголеши: покажи намъ Отца? Не вѣруеши ли, яко Азъ во Отцѣ, и Отецъ во Мнѣ есть?* Спаситель какъ будто не прямо отвѣчаетъ на вопросъ: Филиппъ спрашиваетъ объ Отцѣ, Спаситель отвѣчаетъ о Себѣ. Апостолы желали узнать Отца, чтобы узнать Сына, а Спаситель говоритъ сначала о Себѣ, чтобы черезъ Себя показать Отца. Но внутренняя связь отвѣта съ вопросомъ очевидна. Спаситель отвѣчаетъ на мысль апостола: «Если ты могъ знать Меня хорошо, т. е. изъ моего ученія и изъ моихъ дѣлъ, изъ всего того, что видѣлъ около Меня,—ты могъ узнать хорошо и Отца; потому что видѣть Меня—значитъ видѣть Отца, слѣдовательно узнать Сына, значитъ—узнать Отца. Слѣдовательно, продолжаетъ Спаситель, къ чему спрашиваешь ты:—покажи Отца? Ты долженъ знать и вѣрить, что Я во Отцѣ и Отецъ во Мнѣ. То есть: «Я по существу и лицу (личности) есмь истинный и живой образъ Отца». Если бы кто на это объясненіе сказалъ, что слова эти можно разумѣть въ смыслѣ нравственномъ, подобно тому, какъ, напримѣръ, вѣрующіе находятся въ Богѣ,—то надобно замѣтить, что отвѣтъ былъ бы несообразенъ. Дѣло было не о нравственномъ отношеніи, а вопросъ—о личности. Такимъ образомъ, здѣсь Спаситель во всей ясности и точности, какъ требовали обстоятельства, показываетъ два лица, т. е. лицо Свое и—Отца. Ясно, что дѣло идетъ здѣсь о существѣ Божественномъ, и такъ какъ существо Божественное едино, то и эти слова нужно понимать въ отношеніи къ лицамъ и въ отношеніи къ единой сущности. Естественно, что на вопросъ: покажи намъ Отца—отвѣчать указаніемъ только на духовное нравственное единеніе съ Отцомъ,—значило бы не рѣшить вопроса. Такъ какъ объясненіе Спасителя: Азъ во Отцѣ и Отецъ во Мнѣ—должно было оставаться непонятнымъ для апостоловъ, потому что они не знали естественныхъ отношеній ихъ между собою, то Спаситель присовокупляетъ объясненіе въ 11 стихѣ: *вѣруйте Мнѣ, яко Азъ во*

Отцѣ, и Отецъ во Мнѣ: аще ли же ни, за та дѣла вѣру имите Ми. «Если вы еще рѣшительно Мнѣ не могли повѣрить, что Я во Отцѣ и Отецъ во Мнѣ, потому что не можете представить Нашихъ отношеній,—то вотъ вамъ доказательство, что Я нахожусь точно въ такомъ отношеніи къ Отцу, о какомъ говорю, это—Мои дѣла». Ясно, что дѣла, на которыя здѣсь указываетъ Спаситель, касаются Его ученія и чудотвореній. Поелику Ему нужно было доказать не нравственное только, но и существенное единство съ Отцемъ, то и дѣла, на которыя указываетъ, какъ на доказательство,—должны быть тѣ вышеестественныя дѣла, которыя совершилъ Онъ въ глазахъ учениковъ и которыя заключаются въ Его вышеестественномъ ученіи и чудесахъ. Далѣе, у апостоловъ естественно могла родиться мысль, что если ихъ учитель отходитъ къ Отцу, съ которымъ Онъ—единъ, а ихъ оставляетъ на землѣ, то какое ихъ состояніе безъ Него? На эту ихъ мысль Спаситель отвѣчаетъ въ стих. 16 и 17: *И Азъ умолю Отца и иного Утѣшителя дастъ вамъ, да будетъ съ вами въ вѣкъ, Духъ истины, Его же міръ не можетъ пріяти, яко не видитъ Его ниже знаетъ Его: вы же знаете Его, яко въ васъ пребываетъ и въ васъ будетъ...* Чтобы показать апостоламъ, что отшествіе Его къ Отцу не измѣнитъ ихъ состоянія, что ихъ особенное назначеніе останется во всей силѣ и что тогда исполнится ихъ назначеніе, когда Онъ отойдетъ къ Отцу,—Онъ говоритъ, что Его отсутствіе будетъ замѣнено помощію свыше. Въ этихъ словахъ Спаситель указываетъ еще на особенное и отличное отъ Отца лице въ Божествѣ. Оно есть Утѣшитель и Духъ истины. Что этотъ Духъ Утѣшитель есть лице, а не сила только, сила благодатная, которую Іисусъ Христосъ имѣлъ бы послать въ души учениковъ Своихъ,—видно изъ самыхъ словъ, которыми Онъ называетъ Духа Святаго, Онъ называетъ Его, во-первыхъ, *инымъ*. Если бы это была только сила Божественная, то нельзя было бы назвать ее иною, потому что, по отношенію къ Божеству, она есть своя, а не иная. Во-вторыхъ, если бы это была сила, то никакъ нельзя было бы назвать эту силу «утѣшителемъ», именемъ, которое принадлежитъ лицу. Что этотъ «*иной*» и «*утѣшитель*» будетъ не какое либо лице случайное, земное, человѣческое, которое, слѣдовательно, не могло бы вполнѣ замѣнить ихъ божественнаго Учителя,—это Спаситель изъясняетъ тѣмъ, что этого Духа міръ не можетъ принять, потому что Онъ—лице, которое міръ не видитъ и не знаетъ; есть, слѣдовательно, Духъ совершенно чуждый міру, духъ не человѣческій. Но между тѣмъ—говоритъ—«вамъ уже извѣстенъ Онъ, вы Его знаете»,—откуда и почему? Или изъ откровенія Спасителя и тѣхъ указаній, какія

дѣлалъ Онъ прежде, или по тѣмъ особеннымъ явленіямъ Духа, которыя относились къ Самому Спасителю, какъ было при крещеніи. Но «этотъ Духъ въ васъ пребываетъ и въ васъ будетъ въ вѣкъ»; слѣдовательно, это существо духовное, вышечувственное, и, слѣдовательно, вышеестественное, потому что оно будетъ въ апостолахъ вѣчно и неизмѣнно.

Еще далѣе, объясняя эту личность Духа, Іисусъ Христосъ продолжаетъ такъ: *Утѣшитель же, Духъ Святый, Его же послетъ Отецъ во имя Мое, Той вы научитъ всему, и воспомянетъ вамъ вся, яже рѣхъ вамъ* (26). Усиленіе въ продолженіи рѣчи о Духѣ естественно и было необходимо потому, что этотъ Духъ является въ новомъ и особенномъ отношеніи къ ученикамъ, о какомъ они понятія не имѣли. Слѣдовательно, было совершенно необходимо, по возможности, точно и близко объяснить ученикамъ, кто этотъ Духъ. Этотъ Духъ будетъ посланъ, говоритъ Спаситель, во имя Мое, научитъ всему, и помянетъ все, что Я вамъ говорилъ. Опять, если бы это была сила, или дѣйствіе только божественное, нельзя было бы о немъ такъ говорить. Нельзя было бы сказать, что эта сила научитъ всему и воспомянетъ все, что говорилъ Спаситель, такъ какъ въ этомъ случаѣ представляется не яснымъ то, для чего нужна была эта особенная сила послѣ того, какъ Спаситель довольно бесѣдовалъ съ учениками о томъ, что было нужно для ихъ наученія и послѣдующаго дѣйствованія. Потому самое выраженіе: *научитъ, воспомянетъ*,—показываетъ все-таки лицо, а не какую нибудь силу.

Еще ближе объясняетъ это Спаситель въ XV гл. 26 ст., гдѣ говоритъ: *Егда же пріидетъ Утѣшитель, Его же Азъ послю вамъ отъ Отца, Духъ истины, иже отъ Отца исходитъ; той свидѣтельствуетъ о Мнѣ.* Онъ называетъ Духа опять Утѣшителемъ и говоритъ, что Онъ самъ пошлетъ Его отъ Отца. Тамъ говорилъ, что Духъ будетъ посланъ во имя Его, а здѣсь говоритъ, что Онъ будетъ посланъ Имъ отъ Отца. Ясно, что этотъ Духъ представляется въ самыхъ существенныхъ отношеніяхъ къ Отцу и Сыну,— именно, какъ нѣчто единосущное съ Ними. Потомъ, какъ тамъ, такъ и тутъ, посланіе представляется посланіемъ отъ Отца. Что это выраженіе значитъ, объяснилъ Самъ Спаситель, говоря: *Духъ, иже отъ Отца исходитъ.* Самый образъ выраженія показываетъ, что здѣсь имѣется въ виду не временное посланіе Духа, а довременное исхожденіе. И, слѣдовательно, опять, если этотъ Духъ, по естеству своему, исходитъ отъ Отца, а Сынъ можетъ посылать Его отъ Отца, и, однакожъ, этотъ Духъ является для того, чтобы свидѣтельствовать людямъ о Сынѣ: то всѣ эти черты, отдѣльно и вмѣстѣ взятыя, должны свидѣтельствовать о томъ,

что Духъ есть Лицо. И въ слѣдующей XVI главѣ, ст. 13 и 14, также говорится о Духѣ. Не было бы нужды такъ настоятельно продолжать рѣчь объ этомъ Духѣ и такъ осязательно представлять Его характеристическія черты, еслибы этотъ Духъ не былъ что нибудь особенное, еслибы былъ только силою. Довольно было бы только сказать, что Я вамъ посылаю отъ Отца божественную силу, которая будетъ въ васъ дѣйствовать и будетъ васъ просвѣщать. Замѣтимъ еще, что все это говорилось въ самыя важныя минуты, когда нужно было Спасителю рѣшить самые важные вопросы и о Себѣ, и о Богѣ, и о дѣлѣ Своемъ, и о судьбѣ учениковъ; всѣ эти обстоятельства, придающія бесѣдѣ особенное значеніе и силу, даютъ намъ понять, что въ бесѣдѣ этой изображены три раздѣльныя Ѵпостаси въ Богѣ. Это мѣсто евангелія Іоанна надобно считать самымъ первымъ и самымъ важнымъ въ ученіи о святой Троицѣ,—мѣстомъ по преимуществу классическимъ.

Другое мѣсто, гдѣ Спаситель также ясно и осязательно выражаетъ троичность лицъ въ Божествѣ, то, гдѣ Онъ, послѣ Своего воскресенія, посылаетъ учениковъ на проповѣдь: *Шедше научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Св. Духа* (Мѳ. XXVIII, 19). Здѣсь, во-первыхъ, чтобы понять въ точности весь смыслъ этого изреченія и всю его силу, надобно понять обстоятельства, когда это было сказано. Это было сказано предъ вознесеніемъ Спасителя, когда Онъ уже рѣшительно оставлялъ учениковъ своихъ. Слѣдовательно, это было въ такое время, когда ученикамъ своимъ Спаситель долженъ былъ показать Себя учителемъ и Мессіею; а потому нельзя было говорить символами, а нужно было высказать дѣло ясно и прямо. Во вторыхъ, здѣсь Спаситель ясно и торжественно посылалъ учениковъ своихъ на проповѣдь всему міру. Опять дѣло было такого рода, что апостолы должны были понести въ міръ самую точную, ясную и опредѣленную идею Божества. Они первые, естественно, должны были точно знать то, чему должны были учить міръ. Мало этого, они должны были узнать, что *особеннаго* въ ихъ ученіи и чему *особенно* они должны были учить міръ. Еслибы, слѣдовательно, Спаситель, посылая ихъ на проповѣдь, сказалъ имъ общую только мысль: *шедше, научите вся языки, крестяще ихъ во имя Божіе, или во имя истиннаго Бога,*—то, какъ ни высоко было бы это откровеніе, такъ какъ оно опровергало ложныя ученія и религіи,—все-таки, можно сказать, въ этомъ откровеніи ничего особеннаго не было бы, потому что идея Бога была извѣстна міру, особенно іудеямъ. И, слѣдовательно, если бы апостолы стали проповѣдывать іудеямъ о единомъ истинномъ Богѣ, то іудеи имѣли бы полное право не слушать ихъ, потому что въ этомъ ученіи не

было ничего особеннаго, и апостолы не имѣли права проповѣдывать. Точно также, еслибы съ этой общей идеей пошли апостолы въ цѣлый міръ, ко всѣмъ народамъ, проповѣдывать, то и тогда въ этой идеѣ не было бы ничего особеннаго, потому что и здѣсь лучшіе умы были не чужды идеи о Богѣ. Слѣдовательно, когда Іисусъ Христосъ долженъ былъ сообщить апостоламъ предметъ ихъ проповѣди для цѣлаго міра,—долженъ былъ въ этомъ предметѣ ихъ проповѣди указать что нибудь особенное. Съ другой стороны, не надобно забывать, что проповѣдь апостоловъ въ цѣломъ мірѣ имѣла значеніе не только теоретическое, или догматическое, но должна была соединиться съ ученіемъ практическимъ, которое касалось не мысли только или вѣры, но всей жизни цѣлаго міра, съ ученіемъ о возрожденіи, объ искупленіи, слѣдовательно—объ обновленіи всего міра. Это ученіе составляетъ корень и сущность проповѣди апостоловъ; съ другой стороны, оно такъ необычайно и вышеестественно, что должно было въ себѣ самомъ имѣть ручательство своей истинности и дѣйствительности. Такъ какъ это ученіе апостоловъ, кромѣ того, должно было выставить на видъ предъ міромъ особенное божественное Лицо, то именно Лицо, которымъ совершено искупленіе міра, то было естественно и необходимо, чтобы въ ученіи, преподанномъ апостоламъ Іисусомъ Христомъ, высказывалось нѣчто необычайное и свышеоткровенное. И такъ какъ сущность проповѣди апостольской должна была клониться къ обновленію и возрожденію всего человѣчества, то само собой разумѣется, что и въ догматическомъ ученіи апостоловъ должно было выразиться основаніе ученія о возрожденіи. Основаніе этого возрожденія заключалось въ томъ, что Богъ послалъ въ міръ Сына, а Сынъ—Духа, который долженъ былъ совершить это возрожденіе. Отсюда ясно, что въ проповѣди апостольской должно было заключаться ученіе о лицахъ Божества и ихъ взаимномъ отношеніи. Такимъ образомъ мы естественно доходимъ до заключенія, что въ словахъ Спасителя: *шедше, научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа*, заключается ученіе положительное, а не какое нибудь образное, т. е. заключается ученіе о Лицахъ Божественныхъ и, съ тѣмъ вмѣстѣ, ученіе о взаимномъ отношеніи ихъ между собою, а не общее только ученіе о Богѣ.

Теперь слѣдуетъ разсмотрѣть откровенное ученіе о *свойствахъ* лицъ божественной Троицы. Свойства эти можно разсматривать въ двухъ отношеніяхъ: одни изъ нихъ *общія*, которыя принадлежатъ всѣмъ лицамъ божественнымъ; другія—*частныя*, составляющія личную характеристику каждаго лица и отличающія ихъ одно отъ другаго.

Общее свойство, которое принадлежитъ всѣмъ лицамъ Божества,—*божественность*, въ которой и состоитъ ихъ единосущіе между собою. О божествѣ перваго Лица говорить нечего. Требуется изслѣдованіе вопроса о божествѣ втораго Лица—Сына. Надобно замѣтить, что въ новомъ завѣтѣ Сынъ—второе Лице св. Троицы—изображается по преимуществу, какъ Богъ воплотившійся, явившійся для спасенія міра. Но здѣсь есть, однакоже, и такія мѣста, которыя относятся къ божественному естеству втораго Лица св. Троицы, въ которыхъ изображается домірное, предвѣчное бытіе Слова и Его отношеніе къ Богу. Въ этомъ отношеніи самыя ясныя изображенія божества втораго Лица находятся у евангелиста Іоанна, въ гл. I-й: *Въ началѣ бѣ слово и Слово бѣ къ Богу* (ст. 1) Прежде всего, что здѣсь обращаетъ вниманіе наше, это—необычайная возвышенность и сила рѣчи, повидимому, не свойственныя евангелистамъ. Не только прочіе евангелисты, но и апостолы, и самъ апостолъ Павелъ, не возвышались до такой высоты въ изображеніи личности Сына Божія. Поэтому здѣсь особенно видны лучи высшаго Божественнаго откровенія, которые въ этомъ изображеніи Сына Божія открываются въ первый разъ. Потомъ представляется особенному вниманію исключительно употребленное здѣсь выраженіе: «логосъ» (λόγος). Извѣстно, что на это слово написано много разнообразныхъ изслѣдованій. Прежде всего предлагается вопросъ: откуда этотъ образъ выраженія заимствованъ? Одни думаютъ, что онъ перешелъ изъ александрійской школы, и именно отъ Филона, у котораго находится и этотъ образъ выраженія и даже самое слово—«логосъ»; другіе,—что отъ древнихъ халдеевъ или отъ философа Платона и др. То несомнѣнно, что подобный образъ выраженія встрѣчается и въ философіи халдейской—восточной, и у Платона, и въ особенности въ александрійской школѣ. Древній халдейскій парафразъ слово «Іегова» замѣняетъ иногда словомъ «логосъ». Но надобно замѣтить, что въ этомъ случаѣ у него съ словомъ «логосъ» не соединяется представленія образа божественной личности, но только свойства божественнаго; именно, онъ употребляетъ его какъ слово, изреченное міру. У Платона «логосъ» употребляется не въ одинаковомъ значеніи: иногда въ видѣ образнаго представленія идей, иногда имъ означается разумъ божественный, иногда проявленіе разума въ познаніи истины. Но главное дѣло заключается въ томъ, что и у Платона съ понятіемъ «логосъ» не соединяется понятіе о *личности;* «логосъ» у Платона представляется понятіемъ отвлеченнымъ. Ближе къ понятію личности «логосъ» употребляется у александрійскихъ философовъ. У Филона выраженіе «логосъ» употребляется не только въ смыслѣ отвлеченномъ для

обозначенія идеи или свойствъ божественныхъ, но иногда, повидимому, и для означенія личности. Такъ, онъ называетъ «логосъ» образомъ божества, вторымъ божествомъ, перворожденнымъ, виновникомъ бытія міра, особенно разумнаго—словеснаго; даже прямо говоритъ, что «логосъ» было орудіемъ, посредствомъ котораго созданъ Богомъ міръ. Нужно, однакоже, сказать, что и у Филона значеніе этого слова колеблется между понятіемъ о силѣ и понятіемъ о личности. Такъ какъ школа Александрійская впослѣдствіи времени, особенно предъ пришествіемъ въ міръ Спасителя, имѣла обширную славу и огромное значеніе во всемъ мірѣ, въ ней получали образованіе, изъ нея вышли многіе ученые іудеи, и изъ нея многія идеи распространялись повсюду: то очень немудрено, что и выраженіе «логосъ» могло перейти въ Іудею оттуда. Изъ Дѣяній Апостольскихъ извѣстно, что въ Палестинѣ были ученыя общества, членами которыхъ были александрійскіе философы. Эти общества занимались разрѣшеніемъ вопросовъ философскихъ и богословскихъ. Такъ въ VI гл. 9 ст. читаемъ: *восташа же нѣцыи отъ сонма глаголемаго Ливертинска, и Киринейска и Александрійска... стязающеся со Стефаномъ.* Это состязаніе членовъ ученаго общества, въ которомъ были и ученые изъ александрійской школы, было религіозно-философское. Притомъ та-же исторія Дѣяній Апостольскихъ замѣчаетъ, что нѣкоторые изъ александрійскихъ ученыхъ, обратившись въ христіанство, тотчасъ начинали проповѣдывать его. Именно говорится, что одинъ изъ александрійскихъ ученыхъ, обратившійся въ христіанство, еще до обращенія началъ проповѣдывать и смѣшивать крещеніе Христово съ Іоанновымъ (Дѣян. XVIII, 24—28). Такимъ образомъ неудивительно, если выраженіе «логосъ» перешло изъ александрійской школы. Что это слово было общеупотребительно, это видно изъ того, что евангелистъ Іоаннъ, употребляя его, не даетъ никакихъ объясненій; значитъ, оно было общеупотребительно и общепонятно. Но главное дѣло въ томъ, что евангелистъ, употребляя это выраженіе, придаетъ ему точный и опредѣленный смыслъ, какого оно до тѣхъ поръ ни у кого не имѣло. Именно: тогда какъ это «логосъ» у философовъ не имѣло опредѣленнаго смысла, онъ относитъ этотъ образъ прямо къ лицу божественному. Другой вопросъ, представляющійся здѣсь разсмотрѣнію, есть вопросъ: какое понятіе соединяется съ этимъ образомъ выраженія «логосъ», и почему онъ прилагается къ лицу божественному? Ясно, что здѣсь говорится о второмъ Лицѣ св. Троицы—Сынѣ; потому что далѣе говорится о воплощеніи Слова, о Его пришествіи на землю. Такъ разумѣютъ это отцы церкви и древніе церковные писатели. Оригенъ, напр., въ одномъ мѣстѣ замѣчаетъ, что Бога Отца можно

назвать умомъ—νοῦς, а второе Лице—словомъ «логосъ», потому что, какъ умъ мыслитъ, а слово выражаетъ мысль, такъ и въ существѣ божественномъ Богъ Отецъ опредѣляетъ мысль, Сынъ осуществляетъ эту мысль. Это объясненіе можно принять за образцовое пониманіе этого мѣста. Другіе учители церкви различали двоякое слово: а) слово *внутреннее*, это—внутренняя мысль души, сокровенная въ глубинѣ души, когда душа, производя свою мысль изъ себя, облекаетъ ее въ образъ, который она только созерцаетъ, а не выражаетъ вовнѣ,—и б) слово *внѣшнее*, заключающееся во внѣшнемъ выраженіи этого внутренняго слова души. То и другое объясненіе выраженія «логосъ», прилагая къ лицу Божественному, надобно понимать и объяснять такъ, что второе лице—«логосъ» въ отношеніи къ первому составляетъ живущій внутри его сокровенный образъ, который первое Лице проявило изъ глубины существа вовнѣ; и что потому второе Лице Божества—«логосъ» выразило идею божественную вовнѣ: въ твореніи, промышленіи и искупленіи міра. Такимъ образомъ выходитъ, что въ отношеніи къ Отцу Сынъ есть и слово внутреннее и слово внѣшнее. Ясно, что при такомъ представленіи втораго Лица его нельзя представлять иначе, какъ лицемъ Божественнымъ. Внутреннее слово Божества не иначе можно представлять, какъ совершеннѣйшимъ образомъ Его: выразить же вполнѣ, совершеннымъ образомъ, божественное лице можетъ только Божество; иначе это слово несовершенно облекало бы и выражало образъ Божества, Его идею. Вмѣстѣ съ этимъ евангелистъ Іоаннъ характеризуетъ это слово такими чертами, которыя ясно свидѣтельствуютъ о божествѣ Его. *Въ началѣ бѣ Слово*... Выраженіе: *въ началѣ*—означаетъ бытіе чего нибудь тогда, когда ничего еще другаго не существовало. Если Слово было *въ началѣ*, значитъ прежде Его не было ничего, значитъ, Оно было предвѣчно. Потомъ самое выраженіе *бѣ* показываетъ, что Слово не есть что-либо сотворенное, подобно тому, какъ міръ, о которомъ говорится: *въ началѣ сотвори Богъ небо и землю* (Быт. I, 1). Выраженіе *бѣ* указываетъ на бытіе самостоятельное. Еще яснѣе показывается отношеніе втораго Лица къ первому выраженіемъ: *бѣ къ Богу*. *Къ Богу*—означаетъ не то, что Слово было въ Богѣ безъ всякаго различенія отъ перваго Лица, но что оно вмѣстѣ съ Нимъ какъ бы сосуществовало; по буквальному выраженіе евангелиста—πρός... оно было какъ бы возлѣ Бога. Этимъ выражается предвѣчность втораго Лица и неизмѣнность сосуществованія Его при первомъ Лицѣ, вслѣдствіе чего второе Лице—Сынъ, какъ образъ Его, долженъ постоянно выражать Его божество и предвѣчность идей... Чтобы не осталось непонятнымъ: что же такое Слово и каков

Его природа?—евангелистъ говоритъ далѣе положительно: *и Богъ бѣ Слово. Сей бѣ искони къ Богу. Вся тѣмъ быша* (1—3). Такъ выражается евангелистъ о Словѣ, различая въ немъ и личность по отношенію къ Богу Отцу, и божество по отношенію къ міру. Въ отношеніи къ существу Божію, Слово не отдѣльно отъ Бога Отца, но составляетъ одно съ Нимъ существо. Словомъ сказать: Оно было и есть Богъ. Неопредѣленное время *бѣ*, употребленное евангелистомъ въ данномъ мѣстѣ, разъясняется изъ послѣдующихъ его рѣчей. Такъ какъ далѣе онъ говоритъ о пришествіи въ міръ этого слова, о его воплощеніи, то ему и нужно было сказать, чѣмъ оно было прежде, и такимъ образомъ прежде временнаго, преходящаго отношенія Слова къ Богу Отцу, евангелистъ показываетъ отношеніе Слова довременное и вѣчное, какое всегда было, есть и будетъ. Эту черту божественности втораго Лица евангелистъ ясно выражаетъ въ словахъ: *сей бѣ искони къ Богу*. Одно выраженіе: *бѣ къ Богу*—могло бы еще наводить на мысль, что это соприсносущіе Слова съ Отцемъ было переходящее; потому евангелистъ говоритъ, что оно было *искони*,—существовало отъ вѣчности. *Вся тѣмъ быша*... Показывая отношеніе этого Лица къ творенію, евангелистъ говоритъ, что Имъ произведено все. Выраженіе: *тѣмъ*—διὰ—съ одной стороны указываетъ какъ бы на орудіе, чрезъ которое сотворенъ міръ, но съ другой стороны—и на самодѣятельное, самостоятельное участіе Слова въ твореніи, по единству существа Божественнаго. Это подтверждается тѣмъ, что выраженіе: «διὰ αὐτοῦ»—употребляется въ св. Писаніи и въ отношеніи къ первому Лицу св. Троицы, напримѣръ, въ словахъ апостола: *всяческая Тѣмъ и о Немъ создашася* (Колос. I, 16). Даже если выраженіе *Тѣмъ*... относить ко второму Лицу, какъ къ органу творенія,—то чрезъ это достоинство втораго Лица не унижается. Потому что далѣе говорится, что безъ Него ничто не могло быть, что есть,—*безъ Него ничто же бысть, еже бысть*. Это показываетъ не только то, что все создано чрезъ Него, но что ничто и не могло быть безъ Него сотворено. Слѣдовательно, Его участіе въ твореніи было самостоятельное, не служебное, но творческое. Именно: Сынъ, какъ органъ творенія, долженъ быть понимаемъ такъ, что Онъ есть выразитель творческаго предопредѣленія о мірѣ, творческихъ идей о мірѣ, которыя принадлежали первому Лицу Божества, какъ источнику другихъ лицъ, заключались въ Его божественномъ умѣ. Такимъ образомъ, евангелистъ даетъ разумѣть, что второе Лице должно было не только сотворить міръ, но и отобразить и осуществить идеи Божіи о мірѣ,—мысль Божества.

Въ томъ животъ бѣ, и животъ бѣ свѣтъ человѣкомъ (ст. 4).

Изображая Божественное существо Сына Божія во всей полнотѣ Его природы, евангелистъ употребляетъ въ этомъ изображеніи слово—*жизнь*. Въ этомъ выраженіи онъ даетъ понять, что существо божественное и Его божественныя безпредѣльныя совершенства во всей ихъ полнотѣ заключаются и отображаются во второмъ Лицѣ, что въ Немъ—жизнь безграничная, самобытная, самостоятельная, жизнь независимая ни отъ чего посторонняго, имѣющая въ себѣ животворное начало всего существующаго, жизнь по преимуществу. Эта жизнь Слова имѣетъ и особенный характеръ; она есть свѣтъ человѣкомъ: *и животъ бѣ свѣтъ человѣкомъ*. Сопоставляя эти два понятія—жизнь и свѣтъ—съ предшествующими чертами, мы приходимъ къ заключенію, что какъ въ Немъ *животъ бѣ*—былъ источникъ жизни разумныхъ тварей, такъ эта *жизнь Его была свѣтомъ человѣкамъ*,—началомъ разумности людей. По этому у отцовъ церкви можно встрѣтить много мѣстъ, гдѣ говорится, что разумная жизнь человѣковъ по преимуществу имѣетъ происхожденіе свое отъ втораго Лица св. Троицы. Сопоставляя самое это Лице съ прочими лицами св. Троицы, они представляютъ иногда второе Лицо выразителемъ идей перваго Лица, особенно проявившихся въ созданіи разумной жизни. Но кромѣ жизни разумной естественной, здѣсь нужно разумѣть жизнь благодатную, которая вполнѣ открыта намъ вторымъ Лицемъ св. Троицы, по воплощеніи Его. Эта жизнь называется свѣтомъ, потому что вмѣстѣ съ Нею человѣчество озарено лучшими понятіями о Богѣ, лучшими истинами о нравственномъ, духовномъ совершенствѣ,—которыя оно получило въ самомъ началѣ своего происхожденія, но которыя оно затеряло въ падшемъ состояніи и до которыхъ не могло вновь возвыситься, пока не явился въ человѣчествѣ, не возвратилъ и не далъ все это Сынъ Божій неизмѣнно на всѣ вѣка человѣчества. Такимъ образомъ евангелистъ, соединяя съ понятіемъ о второмъ Лицѣ эти возвышенныя, необыкновенныя черты, каковы: Слово, искони, бытіе у Бога, творчество Его, Его самостоятельное участіе въ твореніи, жизнь и свѣтъ,—тѣмъ самымъ совершенно ясно и положительно изображаетъ божественную природу втораго Лица св. Троицы.

Послѣ этого возвышеннаго изображенія божественной природы втораго Лица, понастоящему, нѣтъ надобности останавливаться на другихъ доказательствахъ. Всѣ другія доказательства, встрѣчаемыя какъ у евангелистовъ, такъ и у апостоловъ, представляютъ только тѣ отдѣльныя черты, въ которыхъ изображаются свойства Его божественнаго естества. Такъ, въ нихъ изображаются Его божеская премудрость, всевѣдѣніе, всемогущество,

предвѣчность и др. Всѣ эти мѣста болѣе или менѣе уже извѣстны; и если требуютъ здѣсь объясненія, то лишь въ отношеніи къ тѣмъ сомнѣніямъ, которыя проистекаютъ изъ произвольнаго толкованія этихъ мѣстъ или изъ односторонняго пониманія ихъ. Но и съ этихъ сторонъ останавливаться на нихъ теперь надобности нѣтъ: эти мѣста, безраздѣльно относясь и къ Сыну—второму Лицу Святой Троицы, и къ Сыну воплотившемуся, будутъ приняты нами во вниманіе, тогда, когда будетъ говориться о Божествѣ Іисуса Христа, какъ Сына воплотившагося.

5. О промыслѣ Божіемъ.

Идея божественнаго промысла состоитъ въ томъ, что Богъ, обнимая міръ Своимъ промышленіемъ о немъ, не только сохраняетъ, но и направляетъ его къ извѣстнымъ цѣлямъ. Чтобы уяснить эту идею, нужно знать, что промыслительное дѣйствіе божественное—не физическое, а нравственное, не механическое, но свободное и разумное; свободное, потому, что Богъ не стѣсняется никакими внѣшними вліяніями со стороны міра; разумное—потому что преподлагаетъ цѣль; оно не есть дѣйствіе внѣшнее, но есть дѣйствіе внутреннее, которое раскрывается въ жизни существъ; не есть формальное, но духовное, которое даетъ духъ, силу и жизнь. Понятіе о промыслѣ соединяетъ понятіе объ умѣ, который даетъ разумную идею всему, о волѣ, которая стремится осуществить эту идею, и о силѣ, дѣйствительно осуществляющей эту идею. Но этимъ понятіемъ не исчерпывается еще вполнѣ идея промысла. Она получаетъ свою законченность въ христіанствѣ, которое придаетъ ей особый характеръ, указывая на безконечную любовь Промысла въ искупленіи, въ обновленіи человѣчества и возведеніи его къ высшимъ степенямъ совершенства. Дѣйствительность идеи божественнаго промысла доказать не трудно. Можно представить логическія основанія для этой идеи. Прежде всего нельзя не признать, что міръ, въ цѣломъ своемъ составѣ, долженъ выражать какую-либо идею: представить міръ безъ идеи—значитъ представить сборъ различныхъ явленій, не имѣющихъ никакого смысла. Трудно представить, чтобы и отдѣльное явленіе въ мірѣ лишено было идеи; тѣмъ болѣе нужно сказать это о цѣломъ мірѣ. Если міръ нельзя признать лишеннымъ идеи, то нужно признать и высшее существо, которое развиваетъ эту идею. Это тѣмъ неизбѣжнѣе, когда мы обратимъ вниманіе на часть міра,—человѣка. Представить себѣ человѣка безъ идеи, безъ цѣли, безъ назначенія, значитъ представить человѣчество скопи-

щемъ безцѣльныхъ существъ. Другое, что представляется при взглядѣ на міръ, есть единство въ цѣломъ мірозданіи. Разсматривая міръ, мы видимъ безконечное разнообразіе въ бытіи предметовъ, видимъ разнообразіе въ частномъ бытіи и вмѣстѣ съ тѣмъ единство плана и цѣли. Необходимо признать, что это единство произошло оттуда, откуда и бытіе міра, отъ высочайшаго Существа; необходимо предположить также причину, которая сохраняетъ это единство, словомъ—бытіе промысла. Далѣе, мы замѣчаемъ въ мірѣ различныя и постоянныя кажущіяся противорѣчія: великое и малое, крѣпкое и слабое, разумное и не разумное—все это смѣшивается въ мірѣ, сталкивается и борется; все это поражаетъ человѣка. Здравая логика не можетъ допустить, что въ основѣ этихъ противорѣчій должны лежать законы для соглашенія ихъ. Никакая наука противорѣчій не допускаетъ. Есть, стало быть, законы, которыми соглашаются эти противорѣчія; необходимо допустить источникъ, откуда происходятъ законы, соглашающіе эти противорѣчія; необходимо, чтобы, эти законы происходили отъ виновника бытія міра; слѣдовательно, необходимо бытіе Промысла. Эти логическія доказательства не нужно считать только формальными: они совершенно положительны и реальны, потому что, какъ въ мірѣ нравственномъ, такъ и физическомъ, есть своя логика. Простому взгляду трудно примѣтить эту логику, но при взглядѣ, болѣе углубленномъ, нельзя не замѣтить въ явленіяхъ міра физическаго общенія силъ и ихъ взаимодѣйствія. Пока человѣкъ не понималъ этой міровой логики, и управленіе міромъ казалось ему смутнымъ. Въ послѣднее время наука не только не можетъ отвергнуть идеи промысла, но волею или неволею доказываетъ ее. Открывая связь между явленіями міра, она не можетъ не допустить міроуправляющаго ума. Если въ мірѣ физическомъ есть своя логика, то тѣмъ болѣе она должна имѣть мѣсто въ мірѣ человѣческомъ. И здѣсь должны быть законы. Трудно, правда, постигать законы міра человѣческаго. Нельзя не признать, что человѣческій умъ еще мало созрѣлъ для того, чтобы постигать законы нравственнаго міра. Уже давно были попытки проникнуть въ эти законы. Въ католичествѣ эту попытку дѣлалъ Боссюэтъ, въ протестанствѣ—Мюллеръ и оба пришли къ противоположнымъ, одинаково произвольнымъ, выводамъ Боссюэтъ проводитъ идею искупленія чрезъ все человѣчество и приходитъ къ папству; Мюллеръ—къ реформаціи. Но нѣтъ ничего несправедливѣе, какъ на основаніи однихъ крупныхъ выдающихся явленій приходить къ общимъ заключеніямъ, особенно въ мірѣ нравственномъ. Здѣсь все имѣетъ связь. Каждая отдѣльная личность имѣетъ значеніе и связь съ общимъ. Каждый чело-

вѣкъ имѣетъ свою долю значенія; оттого повидимому малыя обстоятельства ведутъ иногда къ широкимъ послѣдствіямъ. Довольно для примѣра указать, что исторія 30-ти лѣтней войны произошла вслѣдствіе ссоры двухъ женщинъ; причиною восточной войны полагается оскорбленіе святыхъ мѣстъ, но эта причина не первоначальная: первоначальная причина—ссора русскаго консула съ іерусалимскимъ пашей. Никакое ничтожное событіе въ человѣческомъ мірѣ не остается безъ послѣдствій. Если бы мы могли разложить исторію человѣчества, подобно химику, на ея составныя части, то увидѣли бы, что тутъ самыя мелкія явленія играютъ весьма важную роль и что между всѣми явленіями есть неразрывная связь. А если такъ, то долженъ же быть умъ, который управляетъ исторіею человѣчества, даетъ ей идею; должна быть воля, которая стремится осуществить эту идею; должна быть сила, дѣйствительно осуществляющая ее.

Мы сказали, что въ мірѣ нравственномъ, какъ и въ мірѣ физическомъ, есть связь между причинами и дѣйствіями; слѣдовательно, есть законы. Какіе это законы, этого опредѣлить во всѣхъ частностяхъ нельзя, потому что наблюденія надъ нравственнымъ міромъ слишкомъ еще отрывочны. Тѣмъ не менѣе, о законахъ нравственнаго міра можно дѣлать заключенія по аналогіи съ законами физическаго міра, такъ какъ между тѣмъ и другимъ міромъ есть связь. Задача законовъ физическихъ—развить въ себѣ то, что въ нихъ есть. Часть цѣлаго развивается здѣсь по такимъ же законамъ, какъ и цѣлое. Такъ мы видимъ, что зерно даетъ дерево, а это опять даетъ зерна, отъ которыхъ развиваются дерева. Такимъ образомъ, мы находимъ, что въ природѣ имѣетъ мѣсто постоянное развитіе и на этомъ основаніи заключаемъ, что общій законъ міра физическаго есть развитіе тѣхъ силъ и средствъ, которыя въ немъ заключаются. Подобно этому и законы нравственнаго міра обнаруживаются въ развитіи силъ и средствъ, которыя въ немъ заключаются; и здѣсь законъ развитія является основнымъ закономъ съ тѣмъ различіемъ, что въ первомъ случаѣ происходитъ дѣло механически, а во второмъ—сознательно. Слѣдовательно, назначеніе міра нравственнаго должно состоять въ томъ, чтобы онъ въ своихъ предѣлахъ развивалъ свою массу силъ и средствъ, въ немъ заключающихся.

Въ этомъ развитіи міра нравственнаго есть одно явленіе, которое останавливаетъ на себѣ вниманіе: это борьба нравственныхъ силъ. Она проявляется въ разныхъ видахъ: то какъ борьба идей и мыслей, то какъ борьба разнородныхъ нравственныхъ стремленій, или борьба добра и зла. Что это за борьба? Какая ея цѣль? Допустимъ, что эта борьба неизбѣжна, потому что сознаніе въ

недѣлимыхъ не можетъ развиваться одинаково. Но оправдываетъ ли эта борьба идею Промысла? При наблюденіи поверхностномъ, борьбу зла съ добромъ трудно согласить съ идеею Промысла; однако, самый фактъ существованія этой борьбы доказываетъ, что есть Промыслъ, потому что при борьбѣ разнородныхъ стремленій нравственный міръ не могъ бы существовать, если бы не было промысла; но если этотъ міръ не уничтожился, то ясно, что есть сила, которая управляетъ этою борьбою. Правда, эта борьба иногда представляетъ странныя явленія, трудно согласимыя съ идеею промысла; но прежде всего нужно замѣтить, что эти явленія частныя, а отъ частнаго нельзя заключать къ общему. Намъ опять помогаетъ тутъ физическая природа, въ которой происходятъ иногда самыя безпорядочныя, повидимому, явленія, напр. бури, ураганы. Не смотря на эти безпорядки, природа физическая не гибнетъ; напротивъ, кажущіеся безпорядки способствуютъ развитію цѣлаго; и новѣйшая наука указываетъ законы этихъ явленій. Это помогаетъ намъ и въ разъясненіи безпорядковъ въ мірѣ нравственномъ, гдѣ часто борьба вырабатываетъ много добрыхъ явленій. По здравому разсужденію, должна быть цѣль этой борьбы; а если есть эта цѣль, то эта цѣль должна быть положительно добрая; а отсюда нужно допустить, что есть умъ, есть воля, которые управляютъ этою борьбою. То же нужно сказать и о понятіяхъ «счастія» и «несчастія», которыя составлены по нашимъ соображеніямъ. Какъ только извѣстное явленіе не подходитъ подъ наши личныя соображенія, мы называемъ его несчастіемъ, забывая, что мы составляемъ только часть цѣлаго, что, очень можетъ быть, наше повидимому несчастіе доставляетъ счастіе тысячѣ недѣлимыхъ. Нужно смотрѣть на несчастіе какъ на фактъ, имѣющій свой смыслъ въ цѣломъ, и на самыя страданія нужно смотрѣть подобно тому, какъ на безпорядки въ мірѣ физическомъ, т. е. какъ на явленія, соотвѣтствующія извѣстнымъ цѣлямъ. При такомъ взглядѣ, если не все зло, то значительная его часть окажется не зломъ, а неизбѣжностію въ цѣломъ, неизбѣжностью, впрочемъ, не въ гегеліанскомъ смыслѣ, не въ смыслѣ чего-то роковаго, а въ смыслѣ чего-то цѣлесообразно-логическаго, что отнюдь не исключаетъ свободы. Мы видимъ, что когда человѣкъ живетъ безъ борьбы, тогда онъ легко доходитъ до апатіи. Такъ бываетъ и въ обществѣ, такъ было и въ исторіи. Наблюдая надъ развитіемъ науки, мы видимъ, что научныя открытія добыты путемъ борьбы. Точно также и въ мірѣ нравственномъ лучшія нравственныя понятія вырабатывались путемъ борьбы за нравственные идеалы. Разсуждая такимъ образомъ, мы не можемъ не сдѣлать заключенія объ управленіи промысла въ мірѣ нравственномъ.

Управленіе это не только не унижаетъ человѣка, какъ говорятъ нѣкоторые, но больше возвышаетъ его. Если бы предоставить человѣка самому себѣ, то необходимо, чтобы онъ самъ развилъ планъ жизни, а для этого нужны бы были милліоны лѣтъ; жизнь тогда была бы самая незавидная; борьба тогда ничѣмъ инымъ не кончилась бы, какъ зломъ. Напротивъ, тутъ-то и возвышается человѣкъ, когда имъ управляетъ высочайшій умъ.

Чтобы выяснить сущность борьбы между добромъ и зломъ, нужно выяснить понятіе о добрѣ и злѣ, нужно выяснить, можно ли по понятію добра судить о злѣ, и наоборотъ. Что такое добро? Естествено, что понятіе о добрѣ нужно заимствовать изъ дѣйствительности; но такъ какъ область дѣйствительности велика и разнообразна, то намъ нужно заимствовать это понятіе изъ самой сущности бытія. Для разъясненія этого понятія мы находимъ указаніе въ божественномъ Откровеніи: *и видѣ Богъ, яко добро*—сказано въ св. Писаніи о явленіи свѣта. Здѣсь свѣтъ называется добромъ, потому что свѣтъ является первымъ движеніемъ жизни, что согласно и съ наукою, по которой міръ въ первоначальномъ видѣ былъ туманомъ. Такимъ образомъ свѣтъ въ этомъ отношеніи сообщаетъ намъ первоначальное понятіе о добрѣ. Точно также и въ дальнѣйшемъ твореніи міра Богъ употребляетъ названіе «добра», когда означается развитіе и совершенствованіе жизни. Такимъ образомъ то, что служитъ къ развитію и совершенствованію жизни, и есть добро; а зло есть то, что препятствуетъ этому развитію. Далѣе: мы замѣчаемъ, что жизнь міра существуетъ и развивается не иначе, какъ поглощеніемъ одной жизни другою; такъ, напр. въ камнѣ жизнь держится организованіемъ частей въ одно цѣлое, и слѣдовательно поглощеніемъ частей, которыя могли бы существовать отдѣльно. Если признать, что части гранита представляютъ не что иное, какъ окаменѣлыя инфузоріи, то это еще будетъ понятнѣе. Растеніе также живетъ поглощеніемъ другихъ жизней: оно поглощаетъ воду, воздухъ, свѣтъ и развивается только тогда, когда зародышъ сгніетъ. Животныя питаются не иначе, какъ растеніями и другими живыми существами. Въ человѣкѣ еще болѣе рѣзко обнаруживается подобное поглощеніе. Само собою разумѣется, что такое поглощеніе нельзя назвать иначе, какъ смертію; слѣдовательно, въ самой основѣ бытія лежитъ борьба между жизнію и смертію. Почему же міръ не устроенъ иначе? Это объясняется тѣмъ, что все въ мірѣ существуетъ взаимодѣйствіемъ, при которомъ неизбѣжны взаимныя столкновенія и уступки; если бы не было въ мірѣ взаимодѣйствія, то не было бы и жизни, и міръ не могъ бы существовать. При этомъ необходимо, чтобы низшее развитіе

служило опорою для высшаго, причемъ опять неизбѣженъ законъ поглощенія. Отсюда рождается вопросъ: есть ли зло? Разсуждая философски, нельзя допустить зла физическаго, потому что нельзя считать зломъ то, что составляетъ законъ. Возьмемъ какую-нибудь стихію природы, напр. огонь. Огонь составляетъ одну изъ необходимыхъ стихій, но онъ иногда производитъ разрушительныя дѣйствія. Можно ли назвать зломъ то, что огонь жжетъ? Можно ли также назвать зломъ то, что вода потопляетъ тяжести? Что же нужно назвать зломъ? Конечно, нельзя назвать добромъ разрушительнаго дѣйствія стихій. Но зло заключается только въ случайныхъ явленіяхъ, а не въ сущности стихій. Огонь не будетъ разрушителенъ, когда будетъ находиться въ должныхъ границахъ. Разсуждая такимъ образомъ, мы приходимъ къ мысли, что зло, какъ случайное явленіе, не такъ ужасно, какъ если бы оно было постоянно. Но все-таки остается вопросъ: откуда же зло? Изъ тѣхъ соображеній, которыя мы изложили, вытекаетъ, что тутъ должна быть причина не физическая, а нравственная, потому что мы видѣли, что стихіи не производили бы зла, если бы поставлены были въ должныхъ границахъ. Міръ нравственный заключается въ человѣчествѣ, слѣдовательно, тутъ и нужно искать разгадки борьбы, которая составляетъ зло. При этомъ является вопросъ: есть ли въ человѣкѣ зло? Философы приходили къ мысли, что зло заключается въ ограниченности. Но странно ограниченность называть зломъ; это скорѣе недостатокъ. Въ этомъ случаѣ мы, минуя физическую сторону человѣка, обратимся къ нравственной. При первомъ взглядѣ на человѣка, мы не видимъ въ немъ того механизма, который замѣчается въ прочихъ существахъ. Самое первое проявленіе жизни человѣка показываетъ, что онъ является, если не господиномъ, то съ задатками господства. Съ развитіемъ въ немъ замѣчается сила разумнаго сознанія. Въ силу этого сознанія человѣку слѣдовало бы постоянно нравственно совершенствоваться; но мы находимъ наибольшую борьбу нравственныхъ силъ тамъ, гдѣ онѣ широко развиты. Это можетъ быть объяснено тѣмъ, что здоровыя силы требуютъ большаго развитія, а при этомъ необходима борьба. Но замѣчательно то, что тутъ происходитъ разладъ. Этотъ разладъ продолжается всю жизнь человѣка, и нельзя указать момента, когда бы онъ прекращался. Борьба въ нравственномъ мірѣ представляетъ явленіе объяснимое. Но то, что эта борьба производитъ дисгармонію,— это составляетъ загадку, которую одинъ отецъ Церкви назвалъ непостижимымъ таинствомъ жизни. Приписывать это зло физическимъ силамъ—несправедливо; причины его слѣдуетъ искать въ свободѣ. Какимъ же образомъ свобода служитъ причиною зла,

т. е. препятствіемъ къ развитію? Предполагать тутъ въ человѣкѣ намѣренный выборъ зла—странно. Такимъ образомъ, какъ ни разсматривать явленіе зла въ человѣкѣ, все-таки нельзя подойти къ нему иначе, какъ чрезъ разсмотрѣніе первоначальнаго состоянія человѣка. Откуда мы можемъ знать о первоначальномъ состояніи человѣка? Внѣ Божественнаго источника мы ничего объ этомъ не можемъ знать. Новѣйшая наука допускаетъ происхожденіе человѣка путемъ естественнаго развитія, но и она этотъ вопросъ считаетъ нерѣшеннымъ. Но вотъ нить, которая даетъ средство разрѣшить недоумѣніе. Мы сказали, что силы физическія можетъ держать въ должномъ порядкѣ только умъ. Отсюда ясно, что причина зла заключается въ самомъ человѣкѣ, когда онъ не умѣетъ пользоваться силою, или когда даетъ ей превратное направленіе; а это оттого, что человѣкъ имѣетъ не только связь съ міромъ физическимъ, но имѣетъ и вліяніе на него. При этомъ вліяніи возникаютъ разнохарактерныя явленія съ той и другой стороны—со стороны міра и человѣка: стоитъ только человѣку не такъ приложить сознательныя силы къ міру физическому, стоитъ только міру физическому не такъ подойти къ дѣйствію человѣка, какъ является борьба. Что за причина, которая располагаетъ человѣка къ подобному дѣйствію? Въ этомъ не всегда человѣкъ виновенъ: часто это происходитъ отъ физическихъ причинъ, заключающихся въ самомъ человѣкѣ или въ его ограниченности. Ребенокъ, который знаетъ, что огонь жжетъ, но не знаетъ его разрушительной силы, можетъ своимъ дѣйствіемъ произвести пожаръ. Зло здѣсь въ явленіи, потому что по существу дѣла нельзя обвинить огонь въ томъ, что онъ жжетъ, нельзя обвинять и ребенка. Но какъ скоро ребенокъ становится причиною зла, вслѣдствіе неразвитія, то причиною ограждающею отъ зла должно быть высшее духовное развитіе, и здѣсь такимъ образомъ дѣйствительную причину зла нужно искать въ нравственной сторонѣ человѣка, которая подлежитъ особымъ законамъ, и если бы мы могли такъ же анализироровать нравственный міръ, какъ міръ физическій, то мы могли бы указать эти законы.

Мы видимъ, что вліяніе человѣка на міръ физическій не рѣдко сопровождается зломъ. Такъ, земля назначена для того, чтобы служить человѣку на пользу, но она иногда производитъ голодъ. Здѣсь человѣкъ виноватъ иногда тѣмъ, что худо ее обрабатывалъ. Животныя дѣлаются врагами человѣка часто потому, что человѣкъ самъ ихъ раздражаетъ. Какія же причины побуждаютъ человѣка вліять такъ на міръ? Онъ дѣлается врагомъ міра физическаго, и въ свою очередь самъ дѣлается врагомъ себѣ. Разсматривая жизнь человѣка, мы видимъ, что вся она есть не

что иное, какъ борьба. Нельзя указать эпохи въ жизни человѣка, когда бы онъ наслаждался миромъ внутреннимъ и внѣшнимъ. Изъ законовъ міра физическаго видно, что борьба происходитъ вслѣдствіе нарушенія равновѣсія силъ. Мы видимъ, что преобладаніе одной силы надъ другими и въ человѣкѣ производитъ борьбу. Этотъ перевѣсъ въ крайнемъ своемъ развитіи обращается въ то, что называется страстью. Отчего происходитъ въ человѣкѣ такое нарушеніе силъ и можетъ ли человѣкъ предупреждать это нарушеніе? Мы часто видимъ, что человѣкъ не можетъ владѣть собою. Это явленіе нельзя назвать иначе, какъ болѣзнію. Откуда же эта болѣзнь? Если мы будемъ разсматривать человѣка въ настоящемъ его состояніи, то причины не найдемъ, потому что тутъ видимъ только послѣдствія; если мы обратимся къ предъидущимъ временамъ, то и тамъ увидимъ то же самое; остается искать причины этой ненормальности въ началѣ бытія человѣка, или во мнѣ или внутри его, но такъ какъ внѣшнія причины не могли и въ началѣ имѣть на него такого вліянія, которымъ объяснялось бы происхожденіе зла, то, значитъ, причины эти нравственныя, заключающіяся въ самомъ человѣкѣ. Такимъ образомъ мы путемъ анализа доходимъ до истинной причины происхожденія зла,—открытой въ божественномъ Откровеніи. Намъ остается теперь эти данныя приложить къ идеѣ божественнаго Промысла. Если есть зло и оно—въ человѣкѣ, то есть ли Промыслъ? При рѣшеніи этого вопроса довольно ограничиться самою простою истиною: когда есть разстройство, есть безпорядки и эти безпорядки не сопровождаются разрушеніемъ, то необходимо допустить силу, которая бы сдерживала эту борьбу. Причина этой борьбы, заключающаяся въ человѣкѣ, еще болѣе доказываетъ бытіе Промысла. Если и человѣкъ, высшее твореніе, страдаетъ, то необходимо допустить Существо самодовольное, гармоничное. Съ другой стороны, странно предположить, чтобы человѣкъ брошенъ былъ на волю судьбы, тѣмъ болѣе странно, что тутъ борются силы не физическія, а духовныя, хотя и ограниченныя. Есть, стало быть, высшая Основа, на которой держится разумная, ограниченная сила. То, что мы называемъ смертію, само по себѣ есть чисто физическое явленіе; въ человѣкѣ смерть есть перемѣна формы бытія. Но эта смерть, уничтожающая, повидимому, физическое бытіе, не только не опровергаетъ безсмертія, но болѣе его доказываетъ: если бытіе физическое разлагается, то духовная жизнь должна существовать вѣчно. Если необходимо допустить такое безконечное бытіе, то необходимо допустить и высшую нравственную Силу, которая царствуетъ въ безконечномъ царствѣ.

6. О лицѣ Іисуса Христа.

Извѣстно, какое важное значеніе имѣетъ личность во всякомъ дѣлѣ. Въ мірѣ нравственномъ она кладетъ свою печать на всѣ дѣйствія человѣка. И всегда, во всякомъ дѣлѣ—вѣрнѣе заключать отъ личности къ дѣлу, чѣмъ наоборотъ (часто бываетъ, что лицо великое и уважаемое случайно можетъ выпустить дѣло изъ рукъ). Поэтому и намъ, для полнаго пониманія христіанскихъ истинъ—догматическихъ и нравственныхъ нѣтъ лучшаго средства, какъ изучить ту Личность, которая основала это ученіе. Эту Личность, Личность Христа мы и прослѣдимъ во всѣхъ проявленіяхъ Ея жизни. Тогда и ученіе будетъ понятнѣе для насъ. Изученіе божественной Личности ведетъ къ тому, что свѣтъ отъ нея больше и обильнѣе будетъ падать на Ея ученіе, и мы тогда лучше поймемъ то громадное значеніе, которымъ міръ обязанъ Ей.

Въ послѣднее время много было попытокъ,—богословскихъ и историческихъ,—съ цѣлію выяснить Личность Спасителя. Но въ этихъ попыткахъ можно замѣтить два основныхъ недостатка: во-первыхъ, недовѣріе къ первичнымъ источникамъ, въ которыхъ описывается жизнь Іисуса Христа. Конечно, эти источники могутъ подлежать изслѣдованію и съ ученою цѣлію можно подвергать ихъ критикѣ; но ученая справедливость и здравая логика говорятъ, что пока не изслѣдованы источники, не нужно писать и жизни Христа. Второй недостатокъ тотъ, что, и съ довѣріемъ относясь къ источникамъ, заранѣе составляютъ для себя масштабъ, съ которымъ приступаютъ къ измѣренію этой Личности. Размѣръ этого масштаба, очевидно, опредѣляется тою точкою зрѣнія, которую избираетъ испытующій умъ, значитъ, опредѣляется «подлежательно» (субъективно). Въ этомъ случаѣ гораздо уже лучше приготовлять мѣру для опредѣленія личности болѣе широкую, нежели узкую. Узкая рамка сдавитъ ее и она со многихъ сторонъ не будетъ понятна, тогда какъ въ широкой рамкѣ личность лучше обозначится, и если личность высока, широкая мѣрка не скроетъ ея высоты. И это естественно: если нужно бываетъ испытать степень ума человѣка, нужно давать ему для испытанія трудъ большой, тяжелый,—умъ слабый прямо покажетъ на немъ свою несостоятельность, а умъ высокій—свою силу; къ малому же труду высокій умъ отнесется не серьезно. Такимъ образомъ и тѣ господа, которые пытались по Евангеліямъ писать жизнь Спасителя, не могли, при своей узкой рамкѣ, изобразить во всемъ свѣтѣ лучезарную Личность Спасителя. Ренанъ въ тѣс-

ныя рамки заключилъ жизнь Спасителя, вслѣдствіе чего его книга («Жизнь Іисуса») оказалась слабой и пустой.

Что касается до принятаго у насъ метода отдѣльнаго изученія догматическаго ученія христіанства, то этотъ методъ, независимо отъ другихъ недостатковъ, страдаетъ еще тѣмъ кореннымъ неудобствомъ, что здѣсь мы изучаемъ ученіе Христа въ разъединеніи съ Его личностію. Правда, Церковь ручается намъ за неповрежденность ученія Христа, но за то при такомъ методѣ мы не видимъ живаго образа Спасителя. Поэтому изученіе становится скучнымъ; изучающему представляются недоумѣнія и сомнѣнія, и неудивительно, если, вмѣсто убѣжденія въ божественности христіанскаго ученія, онъ впадаетъ въ колеблемость относительно его. Чтобы устранить эти недостатки, мы будемъ изучать ученіе христіанское въ связи съ ученіемъ о Личности Христа, и тогда наши чтенія получатъ внутреннюю силу.

I.

Эрнестъ Ренанъ, авторъ сочиненія «Жизнь Іисуса», получившаго незаслуженную и незавидную извѣстность, въ заключеніи введенія къ своей книгѣ говоритъ: «Чтобы представить исторію религіи, нужно, во первыхъ, испытать на себѣ самомъ состояніе вѣрованія въ нее (иначе нельзя понять, чѣмъ она могла плѣнять, чѣмъ удовлетворяла человѣческое сознаніе); во вторыхъ, нужно выйдти изъ безусловнаго въ нее вѣрованія, потому что такая вѣра не совмѣстима съ безпристрастіемъ историка. Но любовь возможна и безъ вѣры. Не связывая себя ни одною изъ формъ обожанія людей, тѣмъ не менѣе можно питать самое живое сочувствіе къ тому, что есть въ нихъ истинно добраго и прекраснаго. Никакое преходящее явленіе не исчерпываетъ божества; Богъ проявлялъ себя и прежде Іисуса, Богъ будетъ проявлять себя и послѣ него. Ни съ чемъ несравнимыя откровенія божества, въ глубинѣ человѣческаго самосознанія, носятъ всѣ одну печать, хотя въ высшей степени не равны между собою: чѣмъ выше, чѣмъ самороднѣе эти откровенія, тѣмъ они божественнѣе. Іисусъ не могъ принадлежать исключительно только тѣмъ, которые называли себя Его учениками. Онъ составляетъ достояніе и честь всякаго, въ комъ бьется человѣческое сердце. Исключить Его изъ исторіи, поставить Его выше и внѣ исторіи—не значитъ еще Его прославить. Гораздо полнѣе и вѣрнѣе мы почтимъ Его, когда покажемъ, что безъ него не понятна вся исторія».

Такимъ образомъ, Ренанъ отказывается вѣрить въ Іисуса Христа, какъ лицо въ собственномъ смыслѣ божественное, хотя

не отказывается любить Его, какъ явленіе въ высшей степени доброе и прекрасное; не отказывается признать въ Немъ откровеніе Божества, сокрытаго въ глубинѣ человѣческаго самосознанія. На этомъ онъ и останавливается. Но еслибы онъ обратилъ побольше вниманія на эту глубину человѣческаго самосознанія, то его исторія жизни Іисуса вышла бы иною. Мы и начнемъ съ того, на чемъ остановился Ренанъ, т. е. съ анализа человѣческаго самосознанія.

Что такое самосознаніе? Это не простое сознаніе бытія, не одно чувство индивидуальности, какое замѣчается и у животныхъ, не одно отличіе своего я отъ всего, что не я. Подъ самосознаніемъ нужно разумѣть ту глубину человѣческаго существа, въ которой человѣкъ сознаетъ себя существомъ разумнымъ, свободнымъ, нравственнымъ, откуда выходятъ и развиваются внутреннія существенныя потребности человѣка, гдѣ онъ сознаетъ себя на какъ отдѣльное бытіе, но какъ часть цѣлаго, какъ часть общей жизни, въ которую онъ вноситъ съ своей стороны свою долю жизни, гдѣ онъ сознаетъ себя не какъ временное существо, но какъ существо съ высшими отношеніями, простирающимися далѣе видимаго и чувственнаго міра. Это сознаніе закрыто въ человѣкѣ, такъ сказать, нѣсколькими слоями жизни. Здѣсь есть слой внѣшней, физической жизни, слой жизни духовной, но не коренной. Подъ этими слоями нужно отыскивать самый глубочайшій корень жизни духовной, который составляетъ основаніе и источникъ нравственныхъ явленій, и этотъ корень заключается въ самосознаніи. Чѣмъ самосознаніе живѣе, сильнѣе, яснѣе, полнѣе и совершеннѣе, тѣмъ лучше, выше и совершеннѣе нравственная жизнь. Но для своего раскрытія самосознаніе требуетъ всесторонняго развитія духовныхъ силъ. Даже и при этомъ условіи оно имѣетъ разныя степени. На первой степени развитія самосознаніе говоритъ человѣку, что онъ такое, раскрываетъ связь его съ другими существами и съ цѣлымъ міромъ. Далѣе оно простирается выше видимаго міра,—туда, гдѣ скрываются его законы. На высшей степени оно открываетъ завѣсу будущаго. Теперь вопросъ въ томъ, можетъ ли человѣкъ достигнуть всѣхъ этихъ степеней сознанія? Отвѣтъ на этотъ вопросъ даетъ исторія. До Іисуса Христа сознаніе человѣчества было смутно; оно мало давало отвѣтовъ человѣку на тѣ вопросы, которые волновали его. Не смотря на всѣ усилія человѣчества раскрыть въ себѣ самосознаніе, оно не могло раскрыться вполнѣ. Къ концу древней исторіи, предъ пришествіемъ Іисуса Христа, мы замѣчаемъ поразительное затемнѣніе человѣческаго сознанія. Даже лучшій народъ древности народъ еврейскій дошелъ до такой

степени затемнѣнія, что не сознавалъ даже своего частнаго назначенія. Въ это время явились два необычайныхъ лица. Человѣчество не вдругъ могло разгадать ихъ, хотя чувствовало потребность въ нравственной помощи, потому что сознавало свое болѣзненное положеніе и ожидало врача. Первымъ изъ этихъ лицъ былъ Іоаннъ Креститель. Строгость его жизни, его нравственное величіе подали поводъ народу іудейскому думать, не онъ ли Мессія? Іоаннъ сознавалъ себя и человѣчество такъ хорошо, что тотчасъ же отвѣчалъ на это отрицательно. Въ этомъ отвѣтѣ сказывается особенное величіе Іоанна. Изъ него видно, что Іоаннъ понималъ состояніе тогдашняго человѣчества и сознавалъ, что было нужно для его уврачеванія. Здѣсь недостаточно было одной строгости жизни, недостаточно упрековъ и обличеній, которыми гремѣлъ Креститель противъ современныхъ пороковъ и заблужденій. Онъ былъ очень строгъ; уважаемыхъ еврейскихъ учителей называлъ порожденіемъ ехидны, угрожалъ народу грядущимъ гнѣвомъ Божіимъ, возставалъ противъ національной гордости евреевъ, говоря, что Богъ можетъ и изъ камня воздвигнуть чадъ Аврааму (Матѳ. III, 7—13). Все это было справедливо, но все это не могло исцѣлить ранъ больного человѣчества. Для этого нужно было лицо, которое не только сознавало бы всѣ нужды человѣчества, но и могло бы удовлетворить этимъ нуждамъ и имѣло бы въ себѣ высшую степень самосознанія. И вотъ, дѣйствительно, является это необыкновенное лицо, которое производитъ необычайный переворотъ въ нравственномъ мірѣ и принадлежитъ не только прошедшему, но и настоящему, и будущему. Чтобы понять это лицо, нужно знать, какъ оно смотрѣло само на себя; сознавало ли оно всѣ нужды человѣчества, носило ли въ себѣ средства къ его врачеванію, имѣло ли тѣ свойства, какія нужны для совершенія столь великаго дѣла? Если оно сознавало все это и могло все это выполнить, то нѣтъ сомнѣнія, что это лицо, вышечеловѣческое,—лицо истинно-божественное. Мы не будемъ по порядку Евангелія слѣдить за всею жизнію Спасителя, а разсмотримъ только тѣ черты, въ которыхъ по преимуществу проявляется характеръ Его божественной личности.

Человѣчество до времени пришествія Іисуса Христа, какъ уже сказано, находилось въ болѣзненномъ состояніи въ нравственномъ отношеніи. Оно сознавало свое болѣзненное состояніе, но сознавало темно, потому что не знало источника своей болѣзни, не знало, тѣмъ болѣе, средствъ къ ея исцѣленію.

И, прежде всего, древній человѣкъ не сознавалъ истины. Правда, онъ стремился къ истинѣ, но не находилъ ея, потому что не зналъ, гдѣ искать ее. Не сознавая вполнѣ самого себя,

онъ мало постигалъ и окружающій его міръ. Не то это значитъ, чтобы онъ не имѣлъ познаній физическихъ, онтологическихъ, психическихъ и т. п., а то, что онъ не постигалъ идеала истины. Вопросъ Пилата: «что такое истина?» былъ въ извѣстномъ отношеніи вопросомъ всего человѣчества. Ему не доставало полнаго обладанія истиною. Лицо, которое должно было произвести благопріятный переворотъ въ человѣчествѣ, должно было вполнѣ сознавать истину, понимать всѣ нравственныя нужды человѣчества и знать средства къ ихъ удовлетворенію; другими словами: должно быть основателемъ истинной вселенской религіи, образцомъ высочайшаго (идеальнаго) нравственнаго совершенства и Спасителемъ человѣчества.

Религіи принадлежитъ первое мѣсто между нравственными явленіями. Она находится въ тѣснѣйшей связи съ самосознаніемъ: въ немъ она имѣетъ свое бытіе и опредѣленіе. Религія, дѣйствуя на сознаніе, получаетъ достоинство свое отъ степени и качества этого дѣйствія, смотря по тому, удовлетворяетъ ли она существеннымъ потребностямъ сознанія, проясняетъ ли, усиливаетъ ли его, возбуждаетъ ли его къ болѣе широкой, живой и совершенной дѣятельности, и разрѣшаетъ ли его вопросы,—или нѣтъ? Если—да, то въ какой степени и полнотѣ? Насколько религія удовлетворяетъ сознаніе, настолько она и истинна; религія удовлетворяющая сознаніе только въ нѣкоторой степени, и истинна только въ этой степени—не болѣе и не далѣе; и сохраняетъ она свое значеніе за собою только до тѣхъ поръ, пока сознаніе, по своей неразвитости, не требуетъ и не принимаетъ иного и большаго; но эта религія перестаетъ быть удовлетворительною и казаться истинною при бо́льшемъ развитіи человѣческаго или народнаго сознанія. Такова была, принаровленная ко времени и народу, ветхозавѣтная религія. Въ свое время, по духу и по характеру своего времени, по степени и качеству развитія сознанія древняго человѣчества, она была религіею лучшею, вполнѣ достаточною и относительно совершенною. Но когда сознаніе человѣчества развилось настолько, что высшія отношенія человѣка перестали считаться преимущественнымъ и исключительнымъ достояніемъ одного народа,—она должна была потерять свое прежнее обязательное и удовлетворительное значеніе.—Сила и необыкновенные успѣхи мусульманской религіи объясняются только соотвѣтствіемъ ея духу и характеру (чувственному и воинственному) тѣхъ племенъ, между которыми она была проповѣдана. Но она не удовлетворяетъ высшимъ существеннымъ требованіямъ сознанія; поэтому, съ перенесеніемъ на другую почву, она теряетъ всякое значеніе, становится рѣшительно негодною и недостойною.

Лицо, основывающее религію вселенскую, должно было удовлетворить общечеловѣческому сознанію, должно т. е. не только сознать само себя призваннымъ на это дѣло, но и отразить въ себѣ всѣ проявленія и требованія общечеловѣческаго сознанія, должно дать этому сознанію пищу для дѣятельности, силу для развитія, должно тверже, полнѣе и существеннѣе связать его съ міромъ высшимъ и открыть человѣку его будущее. Удовлетворилъ ли Іисусъ Христосъ этимъ требованіямъ? Если удовлетворилъ, то религія Его истинна. Но здѣсь самъ собою рождается вопросъ: возможно ли сдѣлать это человѣку? возможно ли для него удовлетворить всеобщему человѣческому сознанію? можетъ ли въ одномъ лицѣ человѣка отразиться сознаніе всего человѣчества, со всѣми его высшими стремленіями и глубочайшими потребностями? Конечно нѣтъ! Если Іисусъ Христосъ вполнѣ и въ совершенствѣ удовлетворилъ условіямъ, требуемымъ отъ основателя вселенской религіи относительно общечеловѣческаго сознанія, то въ этомъ также заключается доказательство Его вышечеловѣческаго, истинно-божественнаго достоинства.

Что касается до личныхъ свойствъ и характера Спасителя, то Его личность не можетъ быть понята отдѣльно отъ Его религіи, потому что Онъ всѣмъ своимъ существомъ погруженъ былъ въ свою религію. Онъ не былъ не только политическимъ, но и общественнымъ дѣятелемъ въ гражданскомъ смыслѣ этого слова. Вся Его жизнь отъ начала до конца занята была дѣломъ религіи, такъ что отдѣлять Его личность отъ религіи нѣтъ никакой возможности, и судить о Его личности можно только не иначе, какъ въ связи съ Его религіею. Поэтому точка зрѣнія Ренана, что можно судить о лицѣ Іисуса Христа отдѣльно отъ Его религіи, не правильна, точно такъ же, какъ неправильно и мнѣніе его, что можно любить и уважать Іисуса Христа, какъ человѣка, и не видѣть въ Немъ ничего большаго. Въ самомъ дѣлѣ, можно ли любить и почитать лицо Іисуса Христа, не признавая Его религіи? Если лицо Его достолюбезно и божественно въ нравственномъ смыслѣ, какъ признаетъ это и Ренанъ, то послѣ изученія Его съ этой стороны остается вопросъ: обязательна ли для насъ Его религія? Если обязательна, то Онъ лицо божественное; если нѣтъ, то въ чемъ же значеніе Христа, безъ Котораго, какъ самъ же Ренанъ говоритъ, не можетъ быть понятна вся исторія человѣчества. Почему человѣческое сознаніе усвоило Его религію до такой степени, что сдѣлало ее обязательною для себя? Такимъ образомъ о личности Іисуса Христа мы будемъ судить въ связи съ Его религіею и обратимъ вниманіе на тѣ факты Его жизни, которые особенно характеризуютъ Его божественную личность.

Вотъ что говорится въ Евангеліи о дѣтскомъ возрастѣ Спасителя:

«*Младенецъ возрасталъ и укрѣплялся духомъ, исполняясь премудрости; и благодать Божія была на Немъ. Каждый годъ родители Его ходили въ Іерусалимъ на праздникъ Пасхи. И когда Онъ былъ двѣнадцати лѣтъ, пришли они также по обычаю въ Іерусалимъ на праздникъ. Когда же, по окончаніи дней праздника, возвращались, остался отрокъ Іисусъ въ Іерусалимѣ; и не замѣтили того Іосифъ и Матерь Его; но думали, что Онъ идетъ съ другими. Прошедши же дневной путь, стали искать Его между родственниками и знакомыми. И не нашедши Его, возвратились въ Іерусалимъ, ища Его. Чрезъ три дня нашли Его во храмѣ, сидящаго посреди учителей, слушающаго ихъ и спрашивающаго ихъ. Всѣ, слушавшіе Его, дивились разуму и отвѣтамъ Его. И увидѣвъ Его, удивились, и Матерь Его сказала Ему: чадо! что Ты сдѣлалъ съ нами? Вотъ отецъ Твой и я съ великою скорбію искали Тебя. Онъ сказалъ имъ: зачѣмъ было искать Меня? или вы не знали, что Мнѣ должно быть въ томъ, что принадлежитъ Отцу Моему? Но они не поняли сказанныхъ Имъ словъ*» (Лук. II. 40—50).

Двѣнадцатилѣтній возрастъ не таковъ, чтобы въ немъ можно было ожидать полнаго развитія сознанія. Въ этомъ возрастѣ въ обыкновенныхъ людяхъ только отчасти обрисовывается характеръ; въ людяхъ геніальныхъ иногда обнаруживаются проблески способностей, которыя указываютъ на ихъ будущую геніальность. Многое тутъ зависитъ также отъ воспитанія. Но извѣстно, что Іисусъ Христосъ, какъ по бѣдности своихъ родителей, такъ и по духу времени, не могъ получить особеннаго образованія. Въ томъ, что Іисусъ Христосъ, будучи 12-лѣтнимъ отрокомъ появляется въ синагогу, слушаетъ толкованіе ученыхъ, мало этого,—даетъ имъ вопросы, приводитъ въ удивленіе присутствующихъ, хотя много поразительнаго, но еще не заключается чего-либо вышечеловѣческаго, потому что у людей геніальныхъ, особенно расположенныхъ къ какому-нибудь предмету, какъ мы замѣтили уже въ этомъ возрастѣ иногда обнаруживаются признаки геніальности. Но нельзя не признать вышечеловѣческаго въ томъ отвѣтѣ, который двѣнадцатилѣтній отрокъ Іисусъ далъ своимъ родителямъ. Ренанъ съ своей предзанятой точки зрѣнія видитъ въ этомъ отвѣтѣ не больше, какъ только выраженіе холодности и равнодушія Іисуса Христа къ Своимъ родителямъ. Но противъ этого произвольнаго толкованія достаточно замѣтить, что родители Іисуса Христа не поняли словъ Его въ такомъ смыслѣ. Они, напротивъ, вовсе не поняли словъ Его, какъ замѣчаетъ Евангелистъ. Вообще, не видно никакихъ причинъ холоднаго отношенія Іисуса

Христа къ родителямъ, и въ Его отвѣтѣ нѣтъ ни малѣйшаго намека на подобное расположеніе Его къ отцу и матери. Евангеліе ясно говоритъ, что Іисусъ былъ послушенъ родителямъ. Откуда же у двѣнадцатилѣтняго отрока могла родиться мысль, что Онъ не долженъ жить постоянно съ родителями,—не потому, что Онъ ихъ недостаточно любитъ, а потому, что Ему нужно дѣлать дѣло, высшее и важнѣйшее,—дѣло, которое принадлежитъ Отцу Небесному? Почему двѣнадцатилѣтній отрокъ Іисусъ назвалъ Бога Отцомъ Своимъ, какъ бы выдѣляя Себя изъ среды всего еврейскаго народа, у котораго Богъ назывался Отцомъ только по отношенію къ цѣлому народу? Какой былъ поводъ къ этому? Ясно, что Іисусъ Христосъ въ глубинѣ своей души сознавалъ свои особенныя отношенія къ Богу, преимущественныя, исключительныя, непосредственныя. Отвѣтъ, данный Іисусомъ Христомъ въ синагогѣ родителямъ: *«не вѣсте ли, яко въ тѣхъ, яже Отца Моего, достоитъ быти Ми»*, особенно замѣчателенъ тѣмъ, что въ немъ Іисусъ Христосъ въ первый разъ проявилъ сознаніе о Себѣ, о своей личности, какъ объ основателѣ новой религіи, и поставилъ Себя въ непосредственное отношеніе къ Богу. Если въ Ветхомъ Завѣтѣ Богъ называется Отцомъ, то не по отношенію къ одному какому бы-то ни было лицу, а по отношенію ко всему еврейскому народу. Между тѣмъ Іисусъ Христосъ называетъ Бога Своимъ Отцомъ: «въ тѣхъ, яже Отца *Моего*». Въ своемъ отвѣтѣ родителямъ Іисусъ Христосъ выразилъ какъ свое призваніе, такъ и Свое личное отношеніе къ Богу-Отцу, а вмѣстѣ съ тѣмъ и то, что Онъ Самъ лицо Божественное. Въ отвѣтѣ Іисуса Христа нельзя видѣть только той мысли, что Онъ предпочитаетъ дѣла Божіи, дѣла религіозныя—житейскимъ. По этому одному Онъ не могъ бы назвать Себя *Сыномъ Божіимъ*. Притомъ не въ одной лишь синагогѣ Онъ могъ заниматься дѣломъ Божіимъ, и потому отвѣтъ Его, если бы въ немъ подразумѣвался только означенный смыслъ, былъ бы не кстати. Нельзя не признать, что въ отвѣтѣ Іисуса Христа выражается Его взглядъ и на семейныя отношенія—только это не «попраніе узъ крови», какъ произвольно думаетъ Ренанъ, а нѣчто особенное, необыкновенное и гораздо болѣе глубокое. Извѣстно, что семейная жизнь въ еврейскомъ народѣ возводилась на степень почти обязательной для всѣхъ формы жизни; многочадіе считалось у евреевъ знакомъ особеннаго благословенія Божія, безчадіе—несчастіемъ и наказаніемъ Божіимъ. Такое понятіе о чадородіи и безчадіи безспорно освящало и укрѣпляло жизнь семейную, сообщало ей патріархальный характеръ и давало хорошее направленіе общественной жизни еврейскаго народа. Но оно стѣсняло высшее развитіе духовной жизни человѣка, ограничи-

вало его взглядъ на самого себя, какъ на самостоятельную личность, не давало простора высшимъ духовнымъ стремленіямъ. Христіанская религія имѣетъ цѣлію дать свободу духовной жизни человѣка; поэтому Спаситель, при самомъ началѣ основанія Своей религіи, нашелъ нужнымъ приготовить людей къ этой жизни и прежде всего ввести начала ея въ семейную жизнь. Съ этой стороны въ отвѣтѣ Спасителя мы находимъ тотъ глубокій смыслъ, что семейная жизнь, какъ ни высока и ни почтенна, не есть, однакоже, вѣнецъ бытія человѣческаго и не должна стѣснять высшихъ духовныхъ стремленій. Что такое толкованіе отвѣта Іисуса Христа не произвольное, это видно изъ сопоставленія этого отвѣта съ другими позднѣйшими отвѣтами Спасителя. Извѣстно, что когда Онъ, окруженный книжниками и фарисеями, услышалъ, что Его ждутъ мать и братья внѣ дома,—Онъ отвѣчалъ: «*кто есть мати Моя, и кто суть братія Моя?... Иже аще сотворитъ волю Отца Моего, Иже на небесѣхъ есть, той братъ Мой, и сестра и мати Ми есть* (Матѳ. XII, 48—49). Въ другой разъ, когда «*воздвигши нѣкая жена гласъ отъ народа, рече Ему: блажено чрево носившее Тя*» и пр., Спаситель отвѣчалъ: «*тѣмъ же убо блажени слышащіи слово Божіе и хранящіи е...*» (Лук. XI, 27—28). Такимъ образомъ Іисусъ Христосъ проявилъ вышечеловѣческій, Божественный характеръ уже въ отроческомъ возрастѣ, обнаруживъ сознаніе о Своемъ собственномъ необычайномъ призваніи и вмѣстѣ внѣдривъ въ сознаніе человѣчества мысль о высшемъ назначеніи человѣка, выходящемъ изъ круга отношеній одной семейной жизни.—Больше свѣдѣній объ Его дѣтствѣ мы не находимъ у Евангелистовъ.

II.

Когда Іисусъ Христосъ готовился выступить на поприще общественнаго служенія, въ то же время готовился Его встрѣтить Іоаннъ Креститель. Онъ родился при особенныхъ предзнаменованіяхъ, вдохновившихъ его отца, который предсказалъ ему особенную, при великомъ лицѣ, дѣятельность. Съ характеромъ пылкимъ, но и твердымъ, Іоаннъ скоро полюбилъ пустыню. Ко времени явленія Спасителя онъ является на Іорданѣ съ проповѣдію царствія Божія и призываетъ всѣхъ ко крещенію. Крещеніе возникло изъ обычая омовенія, бывшаго у восточныхъ народовъ; у ессеевъ оно получило религіозный характеръ; секта ессеевъ расширила его употребленіе; оно сдѣлалось необходимымъ обрядомъ при вступленіи новыхъ членовъ въ это общество. Крещеніе у Іоанна получило новый, болѣе глубокій смыслъ: это было кре-

щеніе покаянія и предуготовленія царствія Божія (Матѳ. III, 2). Оно было соединено съ проповѣдью, въ которой выразился характеръ Іоанна. Разстройство общественной жизни, особенно крайнее разстройство нравственно-религіозной жизни еврейскаго народа давало ему обильное содержаніе для проповѣди. Суровый и строгій характеръ Іоанна, прямой взглядъ на жизнь дали оттѣнокъ суровой строгости, обличительности его проповѣди. Извѣстно, что Илія за строгость жизни, любовь къ пустынѣ, за подвижничество пользовался всеобщимъ уваженіемъ еврейскаго народа; извѣстно также, что между еврейскимъ народомъ было распространено мнѣніе, что Илія, взятый живымъ на небо, предъ явленіемъ Мессіи, снова придетъ съ неба на землю. Поэтому Іоанна Крестителя многіе принимали за Илію, ибо онъ имѣлъ всѣ качества Иліи: велъ суровую подвижническую жизнь, строго обличалъ народъ, наконецъ походилъ на Илію своими отношеніями къ духовнымъ и гражданскимъ властямъ. Несправедливо представлять Іоанна пожилымъ человѣкомъ, что еще болѣе усиливаетъ его суровость и дѣлаетъ его какъ бы угрюмымъ. Онъ былъ старше Спасителя только 6-ю мѣсяцами, и слѣдовательно выступилъ на проповѣдь не позже 29—30 лѣтъ. Проповѣдь его обратила на него общее вниманіе: народъ толпами шелъ на Іорданъ креститься. Его называли Мессіею; но онъ торжественно отрекся отъ этого названія; ибо Христосъ (Мессія) долженъ былъ врачевать раны человѣчества, а не бичевать ихъ.

Вмѣстѣ съ другими приходитъ къ Іоанну креститься и Христосъ... Ренанъ объясняетъ и этотъ фактъ чрезъ-чуръ легко и просто. Такъ какъ личность Іоанна обращала на себя вниманіе всего народа, а Христосъ всегда дѣлалъ большія уступки господствовавшему мнѣнію, лишь бы только это не вредило главной Его мысли, то, по мнѣнію Ренана, Онъ и крещеніе принялъ по этой причинѣ, или лучше безъ всякой причины. Если разсматривать явленіе Іисуса Христа на Іорданѣ съ одной внѣшней стороны, то въ немъ можно и не примѣтить ничего особеннаго. Іисусъ Христосъ шелъ туда, куда стремился весь народъ, шелъ къ такому мѣсту, которое всѣ уважали. Но уже одни необычайныя обстоятельства, сопровождавшія крещеніе Спасителя, показываютъ, что здѣсь совершалось что то необычайное, особенное. Разъясненія истиннаго смысла этого событія нужно искать въ нравственномъ его значеніи. Если разсматривать этотъ фактъ съ нравственной стороны, то нельзя признать его обыкновеннымъ, совершеннымъ Христомъ безъ особенной высшей мысли и цѣли. Для объясненія же этой мысли и цѣли, необходимо разъяснить, для чего крестились другіе и весь народъ? Креститель пропо-

вѣдывалъ приближеніе Царствія Божія, т. е. по понятіямъ евреевъ, царства Мессіи, къ которому народъ еврейскій готовился всю жизнь. Крещеніе, какъ приготовленіе къ вступленію въ это царство, выражало ту мысль, что человѣчество сознаетъ свое нравственное положеніе, сознаетъ нужду въ нравственномъ очищеніи, чтобы не быть недостойнымъ царства Мессіи. Въ крещеніи такимъ образомъ, подъ видимымъ образомъ выразилось раскрытіе нравственнаго сознанія человѣчества, возвышеніе его до болѣе глубокаго пониманія идеи Царства Божія и условій вступленія въ него. Іисусъ Христосъ, принимая крещеніе, показалъ, что Онъ входитъ въ сознаніе человѣчества, т. е. въ сознаніе тѣхъ нравственныхъ нуждъ, которыя чувствовало все человѣчество, въ сознаніе тѣхъ нравственныхъ недостатковъ, которые оно находило необходимымъ исправить, чтобы начать новую жизнь. Іоаннъ самъ называлъ свое крещеніе только приготовленіемъ къ тому великому крещенію, которое послѣдуетъ за его крещеніемъ; и вотъ, когда Іисусъ Христосъ является на Іорданъ, Іоаннъ указываетъ въ Немъ этого высшаго крестителя и охотно уступаетъ Ему первенство, признавая въ Немъ присутствіе высшихъ силъ, необходимыхъ для уврачеванія ранъ человѣчества. «Онъ будетъ крестить духомъ и огнемъ; Онъ очиститъ гумно свое и соберетъ пшеницу въ житницу свою, а солому сожжетъ огнемъ неугасимымъ, посѣчетъ всякое древо, не приносящее плода, отдѣлитъ сѣмена отъ плевелъ». Въ такомъ взглядѣ на Спасителя Іоаннъ выражалъ взглядъ на отношеніе Его ближайшимъ образомъ къ іудейскому народу, который требовалъ огненнаго крещенія, онъ указывалъ на уничтоженіе іудейскихъ предразсудковъ объ ихъ племенныхъ преимуществахъ и вмѣстѣ давалъ разумѣть, что дѣятельность Іисуса будетъ простираться не на однихъ только іудеевъ, но и на все человѣчество.

Крещеніе Іисуса отъ Іоанна имѣетъ такимъ образомъ двѣ стороны: общечеловѣческую и касающуюся только Его Божественной личности. Такъ какъ чрезъ крещеніе, какъ уже сказано выше, человѣчество въ лицѣ іудейскаго народа выражало нужду въ нравственномъ очищеніи, то Христосъ, какъ Искупитель рода человѣческаго, долженъ былъ отразить въ Себѣ нравственное сознаніе человѣчества. Погружаясь въ Іорданъ, Іисусъ, такъ сказать, погружался въ самую глубину сознанія всего человѣчества, со всѣми его нравственными нуждами и требованіями. Этимъ Онъ полагалъ начало своей искупительной дѣятельности. Касательно значенія крещенія для личности Іисуса Христа, Іоаннъ Креститель даетъ разумѣть, что для Него оно вовсе не требовалось. Какой же оно имѣло смыслъ въ этомъ послѣднемъ отношеніи?

При крещеніи Іисуса Христа, говорится въ Евангеліи, разверзлись небеса, сошелъ на Іисуса Христа Духъ Святой, слышанъ былъ голосъ Отца Небеснаго: Сей есть Сынъ Мой Возлюбленный. Итакъ крещеніе Іисуса, со всѣми знаменіями, сопровождавшими Его, выразило въ Немъ явленіе высшаго существа. Чтобы крестить человѣчество Духомъ, Іисусъ долженъ былъ получить всѣ Его дары въ обиліи.

III.

Послѣ крещенія Іисусъ удалился въ іудейскую пустыню и тамъ провелъ 40 дней въ постѣ и молитвѣ. Для великихъ подвижниковъ религіи удаленіе на время въ пустыню, съ цѣлію приготовленія къ великому дѣлу и углубленія въ себя, всегда было дѣломъ обыкновеннымъ. Пустыня, куда удалился Іисусъ, была необыкновенно дика и сурова. По описаніямъ, не много на свѣтѣ мѣстностей столь угрюмыхъ, для жизни не пріютныхъ, какъ скалистая покатость западнаго берега Мертваго моря, гдѣ предполагаютъ мѣсто этой пустыни. Но преданію, она слыла въ іудейскомъ народѣ мѣстомъ обитанія злыхъ духовъ (Товит. VIII, 3). Въ этой дикой странѣ Іисусъ Христосъ испыталъ искушенія отъ діавола. Фактъ этотъ замѣчателенъ не съ внѣшней его стороны, а съ внутренней: сущность дѣла здѣсь въ самомъ искушеніи, а не въ его внѣшней обстановкѣ. Исторія искушенія обнаруживаетъ собою, что въ Іисусѣ Христѣ, кромѣ человѣческаго естества, было еще божественное, и это тѣмъ важнѣе, что искушеніе совершалось чрезъ дѣйствительное испытаніе. Если бы въ человѣческой природѣ Іисуса не было такой точки, къ которой моглабы приразиться искусительная сила, то самое искушеніе было бы невозможно. Искушеніе есть не столько внѣшнее явленіе, сколько внутреннее, психическое. Если искуситель постоянно напоминаетъ о Божествѣ Іисуса Христа (*Аще сынъ еси Божій*), то стало быть оно было въ Немъ; но вмѣстѣ съ тѣмъ въ Немъ было что то такое, что могло подлежать искушенію. Точкой, къ которой могло приразиться искушеніе, была точка соединенія въ Іисусѣ Христѣ Божества съ человѣчествомъ. Человѣчество Іисуса Христа, приходя къ сознанію въ себѣ Божескаго естества, стало какъ бы пытать Божескія силы на самомъ себѣ. Человѣчество чувствовало голодъ, но такъ какъ оно чувствовало въ себѣ и присутствіе Божества, то естественно приходило къ мысли: если я—Богъ, то что стоитъ мнѣ этотъ камень обратить въ хлѣбъ. Такимъ же образомъ объясняются и другія стороны искушенія. Іисусъ видитъ Себя на кровлѣ храма, и человѣчество Его чувствовало страхъ;

но въ то же время оно ощущаетъ въ себѣ божество и думаетъ, если я и паду, то не разобьюсь, потому что я—Богъ. Видя царства міра, человѣчество Іисуса естественно задавало себѣ вопросъ: если—я Богъ, то отчего же мнѣ не сдѣлаться царемъ этихъ царствъ? Эти мысли, родившіяся въ Іисусѣ, діаволъ переводитъ на свой языкъ и говоритъ: поклонись мнѣ, и я сдѣлаю Тебя царемъ этихъ царствъ. Искушеніе Іисуса Христа въ пустынѣ, если разсматривать его съ одной внѣшней стороны, можетъ показаться не представляющимъ особенной важности. Оно, повидимому, касалось такихъ предметовъ, которые не могли возмутить чистѣйшую душу Іисуса Христа; съ другой стороны, оно было такъ прямо и явно, что не трудно, повидимому, было преодолѣть его. Превратить камни въ хлѣбы, вергнуться съ крыла церковнаго и пр. все это такого рода предложенія, которыя не представляютъ особенной искусительной силы. Довольно было нѣсколькихъ словъ Писанія, чтобы побѣдить ихъ. Мы знаемъ изъ жизни древнихъ подвижниковъ болѣе поразительные примѣры искушеній; мы знаемъ напр. какими ужасами сопровождались искушенія Антонія Великаго. Ничего подобнаго не представляетъ исторія искушеній Спасителя. Но если смотрѣть на эти искушенія даже съ одной внѣшней, видимой стороны, то все-таки окажется, что душа Іисуса Христа была такъ чиста, что къ ней не могли приразиться никакія искушенія; силы Его были такъ возвышенны, что самъ духъ тьмы не только не могъ преодолѣть эти силы, но и ничего не могъ придумать лучшаго для своей цѣли. Но въ ряду этихъ искушеній былъ одинъ предметъ, въ которомъ нельзя не признать чрезвычайной важности. Если бъ исходъ этого искушенія былъ не таковъ, какъ сообщаетъ намъ Евангеліе, то можно было бы ожидать самыхъ горькихъ послѣдствій, гибельныхъ для всего міра. Это—тотъ моментъ искушенія, когда искуситель представилъ Спасителю весь видимый міръ и предложилъ царствовать надъ нимъ, подъ условіемъ поклоненія ему. Нѣтъ нужды разсуждать о томъ, какимъ образомъ были представлены искусителемъ всѣ царства земли: была ли это картина только близъ лежавшихъ городовъ и селеній, доступныхъ непосредственному кругозору, или душѣ Іисуса особеннымъ, сверхъестественнымъ образомъ показаны были всѣ царства міра,—не въ этомъ сила. Для насъ важенъ самый предметъ искушенія, и, чтобы представить всю важность и опасность его, мы должны разсмотрѣть это искушеніе съ двухъ сторонъ: 1) въ отношеніи къ личности Іисуса Христа и 2) въ отношеніи къ тому дѣлу, для котораго Онъ пришелъ въ міръ.

1) Не трудно понять, какъ искусительна для человѣка мысль,

что онъ можетъ быть царемъ всего міра. Такая мысль для лица Іисуса Христа, Который сознавалъ въ Себѣ необыкновенныя божественныя силы, не могла казаться фантастическою, напротивъ, она могла представиться и быть осуществимою, реальною. Слѣдовательно, эта мысль имѣла для Іисуса Христа всю обольстительную силу искушенія. Но вслѣдъ за этою мыслію—въ такой чистой душѣ, какова душа Богочеловѣка, не могла не явиться другая мысль, именно, мысль о томъ духѣ, который царствуетъ въ мірѣ и къ которому такъ или иначе необходимо было отнестись тому, кто сдѣлался бы царемъ міра. Въ мірѣ проявляется во многомъ господство зла надъ добромъ. Слѣдовательно, будущему царю надобно было или побѣдить царство зла, или соединиться съ нимъ, или покориться ему, или же оставить его въ покоѣ, т. е. представить ему внутреннюю сторону управленія міромъ, удержавъ за собою внѣшнее управленіе. Какою ужасною должна была казаться Спасителю эта страшная перспектива? Какъ сильно можетъ смущать и какую сильную и душевную тревогу можетъ вызывать въ чистыхъ и благородныхъ натурахъ одно представленіе о великомъ дѣлѣ, сопряженномъ съ великою борьбою—это извѣстно изъ исторіи многихъ великихъ историческихъ дѣятелей, которые не рѣдко трепетали при мысли занять высокое мѣсто, зная тотъ духъ, который царствуетъ въ обществѣ. Если бы нужно было представить опредѣленный примѣръ, то можно было бы указать на императора Александра I-го, который трепеталъ при одной мысли занять престолъ въ такое время, когда европейскія общества волновались духомъ французской революціи.

2) Если мы станемъ разсматривать искушеніе Іисуса Христа по отношенію къ цѣли пришествія Его—дѣлу искупленія міра, то найдемъ, что и съ этой стороны искушеніе грозило величайшею опасностью. Іисусъ Христосъ пришелъ для того, чтобы основать Царство Божіе въ мірѣ. По понятіямъ іудеевъ, это значило основать царство Мессіи. Но какимъ образомъ основать это царство? Для этого могло быть два пути. Одинъ путь внѣшній, путь видимаго царствованія въ мірѣ: освобожденіе іудейскаго народа отъ римской власти, распространеніе его господства, утвержденіе его религіи въ цѣломъ мірѣ, чего и ожидали іудеи. Другой путь—нравственнаго освобожденія іудеевъ и всего человѣчества отъ зла, утвержденіе добра въ мірѣ—путь царства духовнаго. Когда искуситель предлагалъ обладаніе всѣми царствами земными, то Іисусу Христу должны были представиться оба пути, и Онъ долженъ былъ остановиться на одномъ изъ нихъ. Но пути эти безконечно различны. Путь внѣшній былъ таковъ, что на немъ

не могла остановиться чистая, кроткая душа Іисуса Христа. Это—путь борьбы, завоеваній, путь крови, огня и меча. Такой путь не только не освобождалъ отъ зла, но напротивъ прямо велъ къ утвержденію въ мірѣ зла, потому что самъ по себѣ былъ путемъ зла. Само собою разумѣется, что если бы Іисусъ Христосъ избралъ этотъ путь, то не только бы не утвердилось Царствіе Божіе въ мірѣ, напротивъ, усилилось бы царство тьмы. Но это было невозможно не только для личности Спасителя, но и для того дѣла, для котораго онъ пришелъ. Цѣль нравственная—освобожденіе отъ зла и утвержденіе добра въ мірѣ—требовала соотвѣтствующихъ средствъ для своего выполненія, средствъ нравственныхъ, чисто духовныхъ. Вотъ отъ этого то пути искуситель намѣренъ былъ отвлечь Іисуса Христа. Отвѣтъ Спасителя: «*иди за Мною, сатано, писано бо есть: Господу Богу поклонишися и Тому единому послужиши*» (Мѳ. IV, 10) показываетъ, что духъ Его не только остался твердъ въ своей мысли, въ своемъ назначеніи; но еще болѣе утвердился въ этомъ назначеніи, именно потому, что противная сторона, которую представилъ искуситель, открылась во всемъ своемъ ужасѣ. Извѣстно также и изъ жизни подвижниковъ, что души возвышенныя выходили изъ огня искушеній еще болѣе возвышенными, еще болѣе твердыми въ своемъ нравственномъ характерѣ.

IV.

Послѣ этой борьбы Іисусъ Христосъ вступаетъ на открытый путь своего служенія. Этотъ путь обозначается въ частныхъ чертахъ. На первый разъ Его служеніе открывается въ небольшомъ кругу слушателей. Андрей, ученикъ Іоанна Крестителя, приводитъ своего брата Симона, Филиппъ—Наѳанаила,—вотъ скромный кругъ, въ которомъ въ первый разъ является Спаситель міра. Здѣсь заслуживаетъ вниманія тотъ легкій способъ, какимъ привлекалъ Іисусъ Христосъ учениковъ. Довольно было Андрею провести съ Нимъ день, чтобы не оставить Его; довольно было сказать нѣсколько словъ Наѳанаилу, чтобы тотъ исповѣдалъ Его Сыномъ Божіимъ, царемъ Израилевымъ (Іоан. 1, 35—51). Имѣлъ же настолько нравственнаго безвкусія Ренанъ, чтобы, во-первыхъ, поставить Іисуса Христа въ этомъ отношеніи на ряду съ Іоанною д'Аркъ и, во-вторыхъ, видѣть въ Его способѣ привлеченія послѣдователей «невинную хитрость» такого же рода, какая замѣчалась въ Іоаннѣ д'Аркъ. Хитрость Іоанны д'Аркъ и подобныхъ ей состояла въ томъ, чтобы угадать неизвѣстныя обстоятельства въ жизни людей, или показать видъ предъ тѣмъ,

кого они желали склонить къ себѣ, какъ будто бы они знаютъ что-нибудь, до него весьма близко касающееся,—секретныя стороны его жизни, или же напомнить ему о какомъ-нибудь живо интересующемъ его обстоятельствѣ. Простое разсужденіе должно было подсказать Ренану, что 1) такого рода хитрость есть хитрость не совсѣмъ невинная и 2) что, помимо сверхъестественнаго дара прозорливости, въ нѣкоторыхъ натурахъ обнаруживается необыкновенная естественная проницательность. Если не предполагать въ данномъ случаѣ ничего сверхъестественнаго въ Іисусѣ Христѣ, то всякому здравомыслящему слѣдовало бы признать въ Немъ необычайную проницательность, а не какую-нибудь хитрость, хотя бы и невинную. Съ другой стороны, что побуждало этихъ людей такъ скоро, съ перваго раза отдаваться лицу вовсе имъ неизвѣстному? Одного простосердечія мало для этого. Какъ бы ни былъ простъ, или, говоря точнѣе, какъ бы ни былъ простоватъ человѣкъ, въ такомъ серьезномъ дѣлѣ, каковы религіозныя убѣжденія, не такъ легко склонить его предаться неизвѣстному лицу со всею сердечною привязанностію.

Изъ Каны Галилейской Іисусъ Христосъ проходилъ чрезъ Капернаумъ въ Іерусалимъ. Наступала Пасха. На этотъ праздникъ въ Іерусалимъ стекалось народу необыкновенное множество; ибо Іерусалимъ былъ не только средоточіемъ религіозной жизни іудеевъ, но и центромъ жизни общественной. Можно представить, какое зрѣлище представлялъ въ праздникъ Пасхи храмъ іерусалимскій! Но внѣшняя сторона была непривлекательною отъ тѣхъ безпорядковъ, которые производились около самой святыни. Въ священной оградѣ храма устроились настоящія лавки. Въ нихъ продавали скотъ и птицу для жертвоприношенія и стояли мѣняльные столы для размѣна монеты, что принимало видъ совершенной торговли; были мѣнялы, у которыхъ пришедшіе изъ чужихъ странъ съ иностранными деньгами должны были вымѣнивать ихъ на деньги отечественныя; производились настоящія торговыя операціи, сновали торгаши съ различными животными для жертвъ. Объ этомъ зрѣлищѣ можно судить по описанію Іосифа Флавія, который говоритъ, что около іерусалимскаго храма предъ праздниками Пасхи стояло около 200 тысячъ быковъ и овецъ. Низшіе служители храма отправляли свою должность безъ благочестія, съ небрежностью и равнодушіемъ. Этотъ видъ исполненнаго суеты мірской и невнимательнаго служенія святынѣ оскорблялъ истинное религіозное чувство. Лишь только Іисусъ Христосъ вошелъ въ храмъ и увидѣлъ безобразіе, Онъ выгналъ торгашей изъ храма и опрокинулъ столы мѣнялъ. Легко понять, какой шумъ и смятеніе произвелъ Спаситель среди іудеевъ своимъ по-

ступкомъ. Онъ какъ бы посягалъ на ихъ права,—потому они и предложили Іисусу Христу вопросъ, по какому праву Онъ такъ поступаетъ? (Іоан. II, 18). Можетъ быть, здѣсь были и другія причины со стороны вопрошающихъ. Они брали пошлину съ торговцевъ въ свою пользу. На этотъ вопросъ, который былъ предложенъ въ видѣ испытанія, чтобы Іисусъ Христосъ далъ знаменіе въ объясненіе и доказательство своего права распоряжаться въ храмѣ, — Іисусъ Христосъ говоритъ: «*разрушьте храмъ сей и Я въ три дня воздвигну его*». Іудеи замѣтили, что этотъ храмъ строился 46 лѣтъ, какъ же Онъ говоритъ, что воздвигнетъ его въ три дня. Это казалось имъ совершенно невозможнымъ, но Евангелистъ замѣчаетъ, что Іисусъ Христосъ говорилъ о храмѣ Своего Тѣла, о его разрушеніи и созиданіи (Іоан. II, 21—22). Какое же соотношеніе отвѣта Спасителя съ вопросомъ іудеевъ? Іисусъ Христосъ какъ бы такъ сказалъ: «Я имѣю такую же власть въ этомъ видимомъ храмѣ, какую въ томъ, въ которомъ Я живу, т. е. въ тѣлѣ; если вы разрушите Мое Тѣло, то Я въ третій день воскресну. Вотъ вамъ будущее знаменіе Моего права». Въ обычаѣ восточныхъ мудрецовъ было объяснять настоящія причины дѣйствій ихъ послѣдствіями; такъ теперь и Іисусъ Христосъ объясняетъ настоящій свой поступокъ послѣдующимъ событіемъ воскресенія, которое во всей полнотѣ должно было обнаружить Его божественное достоинство. Но, можетъ быть, тутъ была и другая связь мыслей, приблизительно слѣдующая: іудеи, вы напрасно считаете себя хозяевами храма, вы хозяева однихъ внѣшнихъ стѣнъ, вы можете разрушить этотъ храмъ, но Я созижду новый храмъ въ сердцахъ людей, и это докажетъ вамъ Мое божественное полномочіе. Какъ бы то ни было, только Іисусъ Христосъ своимъ отвѣтомъ хотѣлъ показать силу и важность того высшаго полномочія, какое Онъ имѣетъ для основанія новой религіи.

V.

За симъ по хронологическому порядку слѣдуетъ бесѣда Іисуса Христа съ Никодимомъ, однимъ ученымъ фарисеемъ изъ начальниковъ іудейскихъ, бывшимъ членомъ синедріона и пользовавшимся большимъ уваженіемъ въ Іерусалимѣ (Іоан. III гл. сн. VII, 60, XIX, 39). Никодимъ, обративъ вниманіе на Іисуса Христа, хотѣлъ узнать отъ Него самого, въ чемъ заключалось Его ученіе; но, не желая давать пищи злословію со стороны своихъ собратьевъ, Никодимъ пришелъ тайно ночью къ Спасителю и имѣлъ съ Нимъ продолжительную бесѣду. Никодимъ

началъ рѣчь свою похвалами Іисусу Христу, по восточному обычаю. Евангеліе не говоритъ, какой именно вопросъ предложилъ Никодимъ Іисусу Христу, но можно думать, что главный вопросъ его былъ о пришествіи Мессіи и Его царствѣ. Іисусъ Христосъ въ отвѣтъ Никодиму излагаетъ ученіе о возрожденіи; этотъ отвѣтъ нужно считать сущностію и сокращеніемъ всего христіанскаго ученія; тутъ и главный предметъ и основы, и сила этого ученія. Бесѣда Спасителя съ Никодимомъ составляетъ, такъ сказать, программу, съ которою выступилъ Іисусъ Христосъ на проповѣдь. Вмѣстѣ съ тѣмъ Іисусъ Христосъ раскрываетъ и характеризуетъ въ ней и Свою собственную личность. Довольно прочитать и выразумѣть одну бесѣду Іисуса Христа съ Никодимомъ, чтобы понять личность Спасителя. Возрожденіе всѣхъ людей свыше—вотъ главный предметъ этой проповѣди. *Истинно, истинно говорю тебѣ*, сказалъ Господь Никодиму, *если кто не родится свыше* (ἄνω), *то не можетъ увидѣть царствія Божія*. Здѣсь кстати замѣтить объ особенностяхъ русскаго перевода. Въ 60 г. изданъ былъ переводъ, гдѣ во всѣхъ мѣстахъ главы вмѣсто «свыше» находится «снова», а въ переводѣ, изданномъ въ 63 году, читается «свыше». Разумѣется, для ученаго читателя одно выраженіе не далеко отстоитъ отъ другаго, но вѣдь не всѣ читатели—ученые. Выраженіе «свыше» вѣрнѣе.—Возрожденіе, т. е. обновленіе жизни, предполагаетъ новыя начала жизни. Новое рожденіе—вотъ сущность бесѣды Спасителя съ Никодимомъ. Можно сказать, возрожденіе—одинъ изъ коренныхъ законовъ всего существующаго. Все существующее не вѣчно, не въ томъ только смыслѣ, что прекращается жизнь, но въ перемѣнахъ формъ бытія, потому что все возрождается чрезъ извѣстные періоды. Такъ, это мы видимъ въ жизни міра физическаго, то же видимъ въ жизни человѣка, только въ человѣчествѣ возрожденіе бываетъ неодинаково отъ различныхъ причинъ и способовъ возрожденія. Иногда человѣчество совершенно, по видимому, получаетъ новыя формы бытія, а иногда удерживаются въ немъ выработанныя прежде, а иногда онѣ вовсе измѣняются: т. е. извѣстный народъ теряетъ свое національное бытіе, или совершенно исчезаетъ, передавая другому свое умственное и нравственное наслѣдіе. Иной же народъ развивается постепенно, мѣняя формы своего бытія. Можно ли приложить этотъ законъ къ ученію Іисуса Христа о возрожденіи? Нѣтъ: здѣсь совсѣмъ не то естественное, обыкновенное возрожденіе, совершающееся по обыкновеннымъ законамъ; здѣсь различаются два рожденія—плотское и духовное. Въ обыкновенномъ смыслѣ подъ возрожденіемъ разумѣется начало новаго развитія ослабѣвшихъ силъ человѣческаго духа. Такое повременное возро-

ніеніе случается въ исторіи каждаго народа, когда послѣ упадка энергіи душевныхъ силъ, а вмѣстѣ и той степени развитія, на которой онъ прежде стоялъ, начинается новое возбужденіе силъ къ дѣятельности,—и дѣло развитія совершается по прежнему порядку. Но не это повременное возрожденіе разумѣлъ Христосъ въ своей проповѣди о возрожденіи всѣхъ людей свыше. Здѣсь, съ одной стороны, высказывается отрицаніе прежней жизни человѣчества, съ другой—указывается общій, неизмѣнный законъ должнаго развитія. Нельзя не поражаться истинностію суда Христова надъ прежнимъ развитіемъ человѣчества и истинностію новаго закона о возрожденіи, неизвѣстнаго міру. И въ самомъ дѣлѣ, до явленія Христа этотъ новый законъ никому не былъ извѣстенъ; въ этомъ несомнѣнно убѣждаетъ исторія. Такъ, если мы будемъ разсматривать жизнь лучшей части человѣчества—народа іудейскаго, то убѣдимся, что здѣсь преобладающимъ элементомъ была чувственность. Довольно прослѣдить всѣ черты внѣшняго обрядоваго закона у евреевъ, чтобы видѣть, какою мелкою обрядностію былъ опутанъ этотъ народъ. Одинаково неблагопріятныя послѣдствія происходили, какъ отъ скрупулезнаго выполненія, такъ и отъ невыполненія обрядоваго закона. Въ первомъ случаѣ онъ дѣлался рабомъ обрядовыхъ предписаній, въ послѣднемъ—ему, какъ плотскому народу, не возвышавшемуся до духовнаго, угрожало безвѣріе. Исторія еврейскаго народа, дѣйствительно, и представляетъ въ немъ эти два крайнія направленія. Она показываетъ намъ, что одна часть іудеевъ, строго выполнявшая предписанія закона, всецѣло привязалась къ одной мертвой буквѣ и внѣшнему формализму; изъ чего, какъ само собою очевидно, ничего хорошаго не могло произойти для умственной, нравственной и общественной жизни народа. Другая часть іудейскаго народа, не выполнявшая на дѣлѣ закона, оказалась, по свидѣтельству той же исторіи, безвѣрною. Примѣрами этого служатъ саддукеи, а также іудейскіе первосвященники и книжники, современные Іисусу Христу. Ихъ произвольныя толкованія о Мессіи, какъ всемірномъ завоевателѣ, достаточно показываютъ, какъ чужды были они истиннаго духа ветхозавѣтной религіи. Такимъ образомъ изъ всей жизни до христіанскаго іудейства вышло то, что оно въ большинствѣ своихъ членовъ оказалось неспособнымъ къ тому, къ чему всю жизнь подготовлялось. Когда явился Христосъ, іудеи во многихъ отношеніяхъ оказалось худшими язычниковъ. Само собою понятно, что этого нельзя относить къ охужденію самой ветхозавѣтной религіи, напротивъ, въ ней была скрыта высокая идея о Мессіи, какъ орудіи общечеловѣческаго возрожденія. Но эта идея была загромождена множествомъ обрядовыхъ

предписаній закона, а народъ, привязанный къ этимъ предписаніямъ, не въ состояніи былъ выяснить ее для себя. Правда, появлялись изъ среды этого народа люди (пророки), которые проясняли эту идею; но неумолимый формализмъ заставлялъ іудеевъ побивать камнями этихъ лучшихъ людей. Другую часть дохристіанскаго человѣчества представляло язычество. Здѣсь, повидимому, было больше условій для свободнаго саморазвитія. Но за то здѣсь существовало множество препятствій для *правильнаго* развитія. Если мы всмотримся въ складъ жизни до христіанскаго язычества, то замѣтимъ, что самымъ главнымъ препятствіемъ для духовнаго развитія и здѣсь было преобладаніе чувственности, которое ясно отражалось въ общественной, умственной и эстетической жизни языческихъ народовъ. Таковы даже самые лучшіе памятники искусства языческой древности—какъ наприм. статуи Фидія, до настоящаго времени поражающія красотою формъ, но особенно рельефно представляющія чувственную сторону. То же начало проникло въ складъ религіозной и общественной жизни. Въ религіи оно породило разные виды идолопоклонства, въ общественной жизни—грубыя и утонченныя формы разврата и того гнуснаго рабства, какое царило всюду въ языческомъ мірѣ. Лучшіе умы, яснѣе другихъ сознававшіе жалкое состояніе языческаго общества, ничего не могли сдѣлать, когда нужно было имъ свои воззрѣнія на жизнь приложить къ дѣлу. Цицеронъ говоритъ: «пока народъ погруженъ въ суевѣріе идолопоклонства, до тѣхъ поръ нельзя ожидать ничего хорошаго». Но этотъ же ораторъ въ своемъ сочиненіи «О законахъ» сказалъ: «не поклоняющагося народнымъ богамъ нужно казнить смертію». Очевидно, онъ заботился только о внѣшней связи общества и о гражданскомъ единствѣ. Такимъ образомъ, самыя начала гражданской жизни въ язычествѣ были крайне чувственны; мы находимъ въ нихъ преобладаніе внѣшней силы, грубое рабство—прямыя слѣдствія чувственности.

Человѣчество не могло само собою освободиться отъ оковъ чувственности и возродиться къ новой лучшей жизни. Поэтому слова Спасителя: кто не родится *свыше*, не можетъ войти въ новую жизнь,—знаменательны, какъ сама вѣчная истина.

VI.

Іисусъ Христосъ сказалъ Никодиму, что ему нужно родиться свыше, и въ основу высшей жизни положить новое, духовное начало. Никодиму естественно было спросить: какое это новое начало и откуда его взять? Какимъ образомъ это начало воздѣй-

ствуетъ на человѣка для произведенія въ немъ новой жизни? На это Іисусъ Христосъ отвѣчалъ сравненіемъ. «*Духъ*, говоритъ Онъ, *идѣже хощетъ, дышетъ, и гласъ его слышиши, но не вѣси, откуду приходитъ и камо идетъ*. (Іоан. III, 8). Это сравненіе взято изъ явленій природы, гдѣ сильные перевороты часто сопровождаются разрушительными дѣйствіями бури. Вдругъ налетаютъ порывы вѣтра и все приводятъ въ движеніе, многое разрушатъ, многое погубятъ; но это волненіе въ природѣ видимой служитъ въ ней началомъ новой жизни. Нѣчто подобное будетъ и при духовномъ возрожденіи человѣчества... Здѣсь основная мысль Спасителя та, что новая духовная жизнь, долженствующая начаться въ человѣкѣ, не подлежитъ анализу, какъ потому, что начало этой жизни должно придти свыше, такъ и потому, что оно слишкомъ глубоко должно воздѣйствовать на человѣка. Разсудокъ не можетъ подвергнуть анализу эту новую духовную жизнь, потому что не можетъ понять ее во всей глубинѣ. Замѣчаніе Спасителя о воздѣйствованіи духовнаго начала въ человѣкѣ, подъ видомъ бури, указываетъ также на необычайно сильное и скорое воздѣйствіе христіанства, какъ во всемъ человѣчествѣ, такъ и въ отдѣльныхъ его лицахъ,—на тотъ необычайный, нравственный переворотъ, который оно должно было произвести въ человѣчествѣ. И дѣйствительно, не болѣе 3-хъ лѣтъ прошло со времени общественной дѣятельности Спасителя, но между прошедшею жизнью человѣчества и жизнью, которую Онъ вдохнулъ, обнаружилось уже рѣзкое различіе. Если сравнимъ только-что развивающуюся новую жизнь человѣчества съ его прошедшею дохристіанскою жизнію, то не только не замѣтимъ между ними ничего общаго, но увидимъ, что новая жизнь дѣйствительно возникла подобно необычайной, неожиданной, невѣсть откуда взявшейся бурѣ. Понятія людей измѣняются, нравы преобразуются, древняя религія, уже и прежде слабая, падаетъ—съ шумомъ и трескомъ, напоминающимъ ревъ бури. Откуда и какимъ образомъ пришло это необычайное волненіе, обнявшее человѣчество со всѣхъ сторонъ, проникшее до самыхъ его основъ? Эта ломка представляетъ въ себѣ нѣчто такое, что нельзя назвать явленіемъ обыкновеннымъ и преходящимъ. Она показываетъ нѣчто гораздо большее, она свидѣтельствуетъ о томъ, что человѣчество начало новую жизнь. Это бурное настроеніе въ человѣчествѣ было его возрожденіемъ. Здѣсь оправдались слова Спасителя, сказанныя Никодиму: «*Духъ, идѣже хощетъ, дышетъ...*» Человѣчество хотя чуствовало и сознавало въ себѣ это необыкновенное движеніе, но отчета себѣ въ немъ оно не могло дать. Такъ было въ цѣломъ мірѣ, такъ было и въ отдѣльныхъ субъектахъ. Какъ назвать и какъ объяснить это поразительное явле-

ніе въ людяхъ, которыхъ Спаситель призывалъ идти вслѣдъ за собой. При одномъ словѣ Спасителя: «*иди за Мною!*»—эти люди, погруженные въ свои житейскія дѣла и заботы, по слову одного, совершенно незнакомаго имъ человѣка, вдругъ бросаютъ все и идутъ за Нимъ, еще не зная куда приведетъ Онъ ихъ, но повинуясь въ этомъ случаѣ одному только неодолимому внутреннему влеченію. Если бы мы могли спросить апостоловъ, что съ ними тогда происходило; почему они прямо, нисколько не колеблясь, рѣшились идти за Іисусомъ Христомъ, о которомъ ни прежде, ни долго послѣ того они не имѣли положительнаго познанія, на это апостолы не могли бы дать намъ другого отвѣта, кромѣ того, что они сознавали въ себѣ какое-то неодолимое внутреннее влеченіе. Здѣсь, такимъ образомъ, оправдалась характеристика новаго начала, принесеннаго Спасителемъ для новой жизни человѣчества, какую мы находимъ въ словахъ Спасителя къ Никодиму: «*Духъ, идѣже хощетъ, дышетъ и гласъ его слышиши, но не вѣси, откуда приходитъ и камо идетъ, тако есть всякъ человѣкъ рожденный свыше*». Само собою разумѣется, что Никодимъ. хотя и былъ учителемъ Израиля, многаго не понималъ въ этихъ словахъ Спасителя. Новое ученіе не представлялось ему со всею ясностію и отчетливостію. Никодиму оставалось только вѣрить. Но, чтобы вѣрить человѣку, который высказываетъ новое ученіе, нужно имѣть понятіе объ этомъ человѣкѣ,—нужно знать: откуда его ученіе, откуда у него такія слова и рѣчи?—вотъ вопросы, обыкновенно дающіеся при подобныхъ случаяхъ. Въ Евангеліи не сказано, чтобы Никодимъ обращался къ Спасителю съ подобными вопросами, но они естественно сложились въ его умѣ. На эти-то мысленные вопросы Никодима Спаситель отвѣчалъ словами, характеризующими Его личность.—«Мы, какъ бы такъ говоритъ Онъ, передаемъ вамъ о земномъ, о томъ, что видимъ и знаемъ, *и вы не вѣрите;* что же будетъ, если мы станемъ говорить вамъ о небесномъ» (Іоан. III, 12)? Эти слова, повидимому, ставили Іисуса Христа въ рядъ древнихъ пророковъ, которымъ также не вѣрили, хотя ихъ ученіе было свыше. Но вотъ, въ слѣдъ за этими словами, Спаситель говоритъ о Себѣ болѣе опредѣленно. Сказавъ: «если Я говорю вамъ о земномъ, и вы не вѣрите, какъ повѣрите, если буду говорить вамъ о небесномъ»,—Онъ далѣе прибавляетъ: «Никто не восходилъ на небо, какъ только сшедшій съ небесъ Сынъ человѣческій, сущій на небесахъ» (ст. 13). Этими словами Спаситель выдѣляетъ Себя изъ ряда пророковъ, и поставляетъ Себя гораздо выше ихъ и всего человѣчества. Это самооткровеніе Спасителя должно было необыкновенно поразить Никодима своею неожиданностію и,

если можно такъ выразиться, своею смѣлостію. Учитель израилевъ не былъ приготовленъ къ такому обороту дѣла. Еще въ началѣ бесѣды онъ сказалъ, что признаетъ Его за посланника Божія (Іоан. III, 2), и не зналъ, что Ему отвѣтить, не нашелся, что сказать Ему. Мы не будемъ останавливаться на этомъ самооткровеніи Спасителя, а будемъ далѣе анализировать бесѣду Его съ Никодимомъ о возрожденіи. Если человѣку нужна была такая новая, необыкновенная жизнь, то кто же долженъ былъ принесть ее? Самооткровеніе Спасителя давало разумѣть, что начало этой жизни долженъ былъ положить Онъ Самъ и положить не теоретически только, но и дѣятельно, т. е. Онъ Самъ долженъ принести Себя въ жертву за начало новой жизни, и какъ Моисей, продолжалъ Спаситель, вознесъ змію въ пустыни, такъ должно вознесену быть и Сыну человѣческому (Іоан. III, 14). Не трудно понять, что, какъ скоро должно было явиться новое начало жизни, то—начало жизни старое не могло уступить ему своего мѣста безъ борьбы. Должна была произойти борьба этихъ двухъ началъ. Но съ борьбою необходимы и жертвы,—и очень понятно и естественно, что первою жертвою этой борьбы долженъ быть тотъ, кто первый ее началъ. Разсуждая такимъ образомъ, мы можемъ понять эти слова Спасителя о Себѣ, какъ о жертвѣ, при борьбѣ новой жизни съ жизнью старою, и эта-то жертва должна была послужить реальнымъ началомъ новой жизни. Эта жертва не была, впрочемъ, однимъ простымъ исходомъ борьбы. Нѣтъ! она была необходимою для положительныхъ цѣлей. «*Тако возлюби Богъ міръ, яко Сына Своего Единороднаго далъ есть, да всякъ вѣруяй въ Онъ не погибнетъ, но имать животъ вѣчный*». Такъ продолжаетъ Спаситель свою бесѣду. Необходимо было, чтобы это начало новой жизни воздѣйствовало на человѣчество, было для него не одною только проповѣдію, но соединилось съ самымъ существомъ человѣчества, чтобы это начало новой жизни въ немъ воплотилось и осуществилось. Слѣдовательно, это начало новой жизни должно было сопровождаться жертвою, и эта жертва борьбы двухъ жизней должна была послужить жертвою искупительною источникомъ новой жизни, готовымъ излиться въ глубину существа всего человѣчества. Чтобы человѣчество могло воспринять эту новую жизнь, для этого необходимо было, чтобы родъ человѣческій имѣлъ съ этимъ началомъ новой жизни непосредственное общеніе, въ противномъ случаѣ оно могло бы остаться безплоднымъ. Примѣръ этого мы видимъ на тѣхъ учителяхъ, которые появлялись раньше Спасителя. Не смотря на то, что они возвѣщали новыя начала, ихъ откровеніе оставалось безплоднымъ. Ихъ проповѣдь не имѣла жизненной силы, оставалась одною

только проповѣдью, безсильною проникнуть вовнутрь человѣка; вотъ почему и слушатели ихъ оставались только слушателями, такъ какъ они не имѣли съ ними непосредственнаго, внутренняго общенія.

Іисусъ Христосъ открываетъ Себя не только какъ учителя, но и какъ новое положительное начало въ человѣчествѣ. Анализируя Его бесѣду съ этой точки зрѣнія, мы можемъ понять смыслъ Его словъ, что Ему «должно быть вознесену, дабы всякій вѣрующій въ Него не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную» (Іоан. III. 14—15). Если бы теперь представился вопросъ, что служитъ побужденіемъ къ такому возрожденію человѣчества, къ такому проявленію въ немъ новаго начала, откуда наконецъ придетъ это начало? то Іисусъ Христосъ говоритъ на это, что главнымъ побужденіемъ здѣсь служитъ любовь, по которой Богъ Отецъ посылаетъ въ міръ Сына Своего Единороднаго, по которой Онъ желаетъ, чтобы человѣкъ не погибъ, но получилъ новую лучшую жизнь (Іоан. III, 16). Это откровеніе Спасителя о любви Бога къ человѣку составляетъ столь же новую и неожиданную истину для человѣка, какъ и ученіе Его о возрожденіи. Извѣстно, какое представленіе соединяли люди того времени съ понятіемъ о Богѣ. Что въ этомъ представленіи было особенно не совмѣстно съ понятіемъ о Богѣ, и что было главною причиною слабости древней религіи,—это именно то, что Богъ и человѣкъ представлялись существами совершенно раздѣленными. Послѣдній представлялъ себѣ Бога не иначе, какъ только правителемъ міра, его надзирателемъ, судьею и карателемъ. Такимъ Онъ представлялся даже въ лучшихъ системахъ древней философіи. Но никто изъ философовъ не могъ проникнуть въ то, есть ли болѣе близкое соотношеніе между Высочайшимъ существомъ и людьми. Ветхозавѣтное откровеніе хотя и касалось этого соотношенія, когда говорило, что человѣкъ есть образъ и подобіе Божества, но не показывало, какъ и чѣмъ этотъ образъ соединяется съ своимъ первообразомъ, въ чемъ выражается это соотношеніе между ними. Это открылъ Іисусъ Христосъ. Если бы Онъ не открылъ ничего болѣе, кромѣ любви Бога къ человѣку, то уже это одно должно было придать Ему характеръ великаго учителя. Но съ этимъ Онъ связываетъ еще ученіе о возрожденіи человѣка. Сила любви есть сама по себѣ сила возрождающая. Это можно видѣть на опытѣ. Если когда человѣкъ бываетъ способенъ на все доброе и прекрасное, возвышающее его, такъ именно тогда, когда онъ любитъ. Любовь есть именно начало, оживляющее дѣятельность человѣка и одушевляющее его на всякое доброе дѣло. Какъ бы человѣкъ дуренъ ни былъ, но если въ его душѣ хранятся еще задатки, если въ ней теплится хотя одна только искра любви, то нельзя

еще терять надежды на его улучшеніе. И наоборотъ,—какъ бы ни былъ человѣкъ уменъ, но если его сердце сухо и черство, исправленіе его болѣе чѣмъ сомнительно. Вотъ связь, хотя, можетъ быть, слишкомъ тонкая, но, тѣмъ не менѣе, психологическая, въ которой находится любовъ къ дѣлу возрожденія и искупленія человѣчества, возвѣщенному и совершенному Іисусомъ Христомъ.

VII.

Выше мы остановились на началѣ положенномъ Іисусомъ Христомъ въ основу духовнаго возрожденія человѣчества, и сказали, что это начало есть любовь (Іоан. III, 16). Мы замѣтили, что если бы Іисусъ Христосъ ничего больше не открылъ человѣку, какъ только одну эту истину, то и по этому одному Его нужно бы признать величайшимъ учителемъ человѣчества. До Него человѣчеству никто не говорилъ объ этомъ; оно не знало этого основного начала, т. е. любви. Какъ бы ни были справедливы понятія человѣка о Богѣ, какъ правителѣ, законодателѣ, судіи и царѣ, какъ бы ясно Богъ не открылъ Себя человѣку съ этихъ сторонъ; но всѣ эти отношенія заставляли желать большаго. Въ умѣ человѣка должны были возникнуть вопросы: по какому побужденію Богъ сотворилъ міръ, судитъ человѣка и караетъ его? Человѣку, какъ разумно-свободному существу, свойственно было ожидать, что Богъ будетъ имѣть къ нему соотвѣтственное отношеніе, именно—отношеніе свободное, что, сотворивъ человѣка свободнымъ, Богъ не будетъ относиться къ нему только формальными предписаніями закона. Если отношеніе между Богомъ и человѣкомъ должно быть свободное, то истиннымъ выраженіемъ этого отношенія должна служить и служитъ любовь. И, однакоже, этого никто не сказалъ до Христа. До этого не могъ возвыситься ни одинъ умъ, ни одинъ законодатель, ни одинъ основатель религіознаго общества. Тѣмъ не менѣе можно понять, почему объ этой, повидимому, простой истинѣ, никто не сказалъ до Христа. Увѣрять человѣка въ любви къ нему другаго существа можетъ только тотъ, кто самъ близко и хорошо знаетъ это существо. Если бы какой нибудь философъ или законодатель сталъ увѣрять человѣка, что Богъ любитъ его, то человѣкъ всегда могъ спросить ихъ: почему же вы это знаете и чѣмъ можете доказать это? И доказать этого никто не могъ-бы. Остается одно заключеніе, что учитель, рѣшившійся доказать и доказавшій эту истину, долженъ быть необыкновеннымъ человѣкомъ. Небесный учитель, говоря о любви Бога къ человѣку, положительно тѣмъ доказывалъ, что Онъ Самъ близокъ къ Богу, что начало, положенное имъ въ

основу нравственнаго возрожденія человѣчества, заключаетъ въ себѣ положительную и несомнѣнную истину.

Если мы станемъ анализировать человѣка въ томъ отношеніи: что заставляетъ его исполнять одно и не исполнять другого изъ того, что ему приказываютъ, что заставляетъ его дѣлать хорошее и не дѣлать нехорошаго,—если будемъ наконецъ анализировать его нравственное существо, то придемъ къ тому заключенію, что человѣкъ, какъ разумно-свободное существо, любитъ анализировать начала и основанія извѣстныхъ предписаній. Онъ любитъ, чтобы ему высказана была чистая истина и высказано было то начало, которое одушевляетъ эту истину. Безъ этого онъ не выполнитъ того, что ему приказываютъ. Это одушевляющее начало должно гармонировать съ его нравственнымъ существомъ и имѣть въ глубинѣ его свою основу. Такое начало и есть любовь. Никакимъ ученіемъ нельзя такъ покорить человѣка, какъ началомъ любви. Никакими внѣшними побужденіями и насиліемъ нельзя заставить человѣка уважать предписанія, кромѣ любви. Покоряющее начало само должно быть свободно, чтобы ему покорилась свобода, а такое свободное начало есть любовь. Этимъ только можно объяснить тотъ фактъ въ жизни человѣчества до Христа, что не смотря на очевидныя доказательства истины бытія Божія, человѣкъ не дорожилъ религіею, въ которой онъ не видѣлъ побужденія любить Бога, и не уважалъ въ душѣ ея предписаній. Она указывала на отношеніе Бога къ человѣку, но не говорила, какое побужденіе лежитъ въ основѣ этихъ отношеній Бога къ человѣку, какое находится въ нихъ одушевляющее начало. Человѣкъ не питалъ полнаго уваженія къ религіи потому, что она не учила его любить Бога и не рѣшала ему вопроса: любитъ ли его Богъ? Не любя Бога, человѣкъ не зналъ, любитъ ли его Богъ, и потому относился болѣе внѣшнимъ, формальнымъ образомъ къ дѣлу религіи.

Если мы будемъ разсматривать начало любви со стороны человѣка, то увидимъ, что нѣтъ болѣе сильнаго начала къ его нравственному возрожденію, какъ любовь, и что любовь сама въ себѣ носитъ возраждающую силу. Возраждающая сила любви сама дѣлаетъ человѣка лучшимъ; никакія внѣшнія побужденія и насилія не заставятъ человѣка исправиться, если въ глубинѣ его сердца нѣтъ этого начала. Если бы древнее человѣчество сохранило въ себѣ болѣе этого начала, то оно не пало бы такъ глубоко. Этого не будетъ оспаривать ни одинъ психологъ. Въ современной литературѣ проводится иногда та мысль, что человѣкъ и внѣ христіанства и даже внѣ всякой религіи можетъ возрождаться и исправляться силою любви. Эту мысль, какъ извѣстно,

не рѣдко проводитъ въ своихъ повѣстяхъ и романахъ французская писательница Жоржъ-Зандъ. Эта писательница часто выводитъ какую нибудь героиню, сначала обыкновенно падшую, но сохранившую въ себѣ еще чувство любви, которое доходитъ до такой силы, что совершенно исправляетъ падшее существо и дѣлаетъ его возвышеннымъ. Подобную же мысль проводитъ и Гете въ своемъ «Фаустѣ», гдѣ Маргарита, послѣ преступленія, нравственно возвышается и просвѣтляется одною лишь силою любви своей. Со стороны естественной эта мысль имѣетъ основаніе. Но нельзя не замѣтить, что сила любви въ естественномъ ея развитіи не можетъ получить такого объема, широты и простора, какіе нужны для полнаго нравственнаго возрожденія человѣка. Это потому, что въ невозрожденномъ человѣкѣ, вмѣстѣ съ началомъ любви, находится много другихъ началъ, которыя не рѣдко подавляютъ любовь, и потому, чтобы онъ нравственно возродился посредствомъ естественной любви, необходимо, чтобы онъ имѣлъ въ себѣ слишкомъ много нравственныхъ силъ,—чего опытъ не показываетъ.

Мы сказали, что Іисусъ Христосъ, полагая въ основаніе возрожденія человѣчества начало любви, выражалъ чистую истину и неопровержимый законъ. Онъ показалъ любовь Бога къ человѣку и въ то же время въ самомъ человѣкѣ нашелъ присутствіе возрождающей силы любви. Но какимъ образомъ можно было внѣдрить въ міръ это начало любви и возродить человѣка? Само собою разумѣется, что самъ человѣкъ не могъ развить въ себѣ начало любви настолько, чтобы оно обняло все человѣчество. Съ другой стороны, если бы Самъ Богъ произвелъ обновленіе человѣчества одною силою своей любви, то отъ этого также нельзя было бы ожидать дѣйствительнаго возрожденія человѣчества. Любовь Бога безконечна, какъ безконеченъ Онъ Самъ, но эта высочайшая любовь требуетъ соотвѣтственнаго расположенія со стороны человѣка, чтобы не остаться безъ плода. Христосъ Самого Себя представляетъ органомъ взаимной любви между Богомъ и человѣкомъ и посредникомъ дѣятельнаго соединенія любви Божіей и любви человѣка, чтобы совокупно совершить дѣло возрожденія человѣчества. Такой органъ необходимъ былъ, какъ со стороны Бога, такъ и со стороны человѣчества. Съ одной стороны, онъ долженъ былъ выразить всю силу любви Бога къ человѣку, съ другой—онъ долженъ былъ раскрыть любовь человѣка къ Богу не отвлеченно, не въ теоріи только, но принесть Самого Себя на самомъ дѣлѣ и выразить исполненіе ея на Самомъ Себѣ, въ качествѣ Спасителя міра и искупителя рода человѣческаго. На это назначеніе Свое Іисусъ Христосъ указываетъ въ слѣдующихъ сло-

вахъ въ своей бесѣдѣ съ Никодимомъ: «*Не послалъ Богъ Сына Своего въ міръ, чтобы судить міръ, но чтобы міръ былъ спасенъ чрезъ Него*» (Іоан. III, 17).

Идея искупленія, по Евангелію, состоитъ въ выясненіи человѣку забытаго имъ нравственнаго назначенія и въ освобожденіи человѣка и міра отъ дурныхъ послѣдствій нарушенія человѣкомъ нравственнаго закона. Но кромѣ естественныхъ послѣдствій нарушенія нравственнаго закона въ мірѣ, искупленіемъ снимается съ человѣка отвѣтственность за это нарушеніе, снимается настолько, что онъ не падаетъ жертвою нарушенія нравственнаго закона. Съ этой стороны идея евангельскаго искупленія есть идея полнаго возстановленія падшаго человѣчества; чрезъ нее просвѣщается умъ человѣка, ему указывается нравственный законъ, возстановляется правильное отношеніе человѣка къ міру и міра къ человѣку. Но здѣсь можетъ быть вопросъ: какъ совершено самое дѣло искупленія?

Идея-то и ученіе объ искупленіи хороши, но какъ понять сущность самаго искупленія? Тутъ естественно требуется вѣра, которая является вполнѣ разумною и законною въ вещахъ малопостижимыхъ для насъ, но по существу несомнѣнно полезныхъ, въ предметахъ недоступныхъ человѣческому разсудку, но несомнѣнно благотворныхъ. Эту вѣру и Спаситель поставляетъ на видъ, какъ существенное условіе въ дѣлѣ усвоенія искупленія (Іоан. III, 15). Идея искупленія сама по себѣ возвышенна и въ высшей степени отрадна для человѣка. При высотѣ и непостижимости этой идеи для человѣка, со стороны Спасителя было—осмѣлимся сказать—какъ нельзя болѣе справедливо требованіе отъ человѣка вѣры въ Его ученіе. Ученіе Іисуса Христа объ искупленіи само по себѣ таково, что, если будемъ смотрѣть на него, какъ на несомнѣнно истинное, оно будетъ для насъ плодотворно и оправдаетъ само себя. Если же не примемъ его вѣрою, то оно, какъ истинное, пребудетъ во вѣкъ, ни одна іота изъ него не прейдетъ напрасно, между тѣмъ какъ мы лишимся благотворнаго его дѣйствія, и изъ печальныхъ для насъ послѣдствій своего невѣрія узнаемъ всю истинность евангельскаго благовѣстія объ искупленіи.

VIII.

Іисусъ Христосъ великія истины высказывалъ въ простыхъ бесѣдахъ и съ простыми людьми. Въ настоящій разъ мы будемъ разсматривать такую бесѣду Его съ женою самарянкою. Что поражаетъ насъ въ этой бесѣдѣ Спасителя?—Поражаетъ, прежде

всего, необычайная гуманность. Надобно представить тогдашнее разъединеніе между людьми; даже между евреями, людьми родственными, не было единства; гражданское разъединеніе раздѣляло самарянъ и іудеевъ. Причиной такого разъединенія было религіозное предубѣжденіе,—религія стояла тогда на первомъ планѣ. И вотъ, при этихъ-то условіяхъ является человѣкъ, который положительно и ясно объявляетъ, что этого раздѣленія—ни религіознаго, ни моральнаго, ни политическаго—не должно быть; всѣ люди, по его воззрѣнію, одинаковы. Это отрицаніе раздѣленій касалось и нравственной стороны; вопреки тогдашнимъ общепринятымъ началамъ, Христосъ не даетъ предпочтенія менѣе нравственному предъ болѣе нравственнымъ. Самарянка презрѣнна для іудеевъ во всѣхъ отношеніяхъ, а всего болѣе—въ религіозномъ; кромѣ того, она—женщина ненравственнаго характера и дурного поведенія; но Богочеловѣкъ Христосъ не обращаетъ на это вниманія. Онъ относится къ ней, какъ къ лицу достойному во всѣхъ отношеніяхъ. Ренанъ говоритъ, что Іисусъ будто бы «пользовался слабыми сторонами женскаго пола, чтобы чрезъ этотъ полъ пріобрѣсть больше популярности въ народѣ». Эта мысль говоритъ сама о своей фальши.

Посмотримъ на предметъ бесѣды. Какимъ образомъ эта женщина, безнравственная, неспособная, на взглядъ другихъ, къ воспринятію Божественнаго откровенія,—какимъ образомъ она избрана Христомъ для сообщенія ей высочайшихъ истинъ? Нужно имѣть понятіе о нравственности того времени, чтобы видѣть, на какую высоту Христосъ ставитъ своею бесѣдой самарянку. Какой тогдашній человѣкъ могъ бы понять, что Богу прилично поклоненіе духомъ и истиною? А эти слова Онъ высказываетъ простой женщинѣ. Богочеловѣкъ глубоко проникалъ въ природу человѣка; Онъ зналъ, что въ человѣческой природѣ есть такія стороны, для которыхъ тогдашнее богопоклоненіе было недостаточно, которыхъ оно не могло удовлетворить. Даже умъ,—и тотъ не могъ питаться тѣми формами богослуженія, которыя были въ то время употребительны у іудеевъ; эти формы, хотя сами по себѣ достопочтенныя и происхожденія божественнаго, но вѣчно продолжаться въ человѣчествѣ онѣ не могли, такъ какъ онѣ были чѣмъ-то хрупкимъ, чѣмъ-то матеріальнымъ. Нужно было создать новую религію, вѣчную, такую, почва для которой была бы въ самомъ человѣкѣ. Христосъ находитъ эту почву въ глубинѣ человѣческаго духа, почему и самарянка является ему способною къ истинному богопочтенію. Возможны ли такіе разсчеты для человѣка обыкновеннаго?... Стало быть, Христосъ—то Лицо, которое было выше всего человѣчества. Въ призваніи самарянки къ

истинному богопочтенію, къ поклоненію Богу духомъ и истиною, высказалось то начало, которое мы полагаемъ въ основаніе нашей рѣчи о жизни Іисуса Христа: только тотъ можетъ быть названъ, какъ божественный Основатель, кто во всей глубинѣ, высотѣ и широтѣ пойметъ человѣческую природу, т. е. кто пойметъ всю глубину, высоту и широту моральнаго сознанія человѣчества.

Бесѣда Іисуса Христа съ самарянкою такъ много высокихъ сторонъ представляетъ въ Лицѣ Іисуса Христа, что на ней слѣдуетъ остановиться съ полнымъ вниманіемъ. И во первыхъ многозначительно для насъ то обстоятельство, что Іисусъ безразлично относится къ личности, съ которою ведетъ бесѣду. Христосъ—такое высокое Лицо, и безразлично относится къ тому, кто и какъ Его слушаетъ. Ренанъ называетъ это униженіемъ и ставитъ Ему въ укоръ. Но для насъ подъ этою безразличностію открывается много особенно важныхъ чертъ во Христѣ. Мы—люди, при всемъ нашемъ развитіи, при всемъ нравственномъ индифферентизмѣ, при нашей гуманности, никакимъ образомъ не могли бы сами себя поставить въ такое положеніе, въ какое Христосъ поставилъ Себя въ этой бесѣдѣ. Мы не могли бы представить, какимъ образомъ женщина неразвитая, грубая, можетъ понять глубокіе предметы. Далѣе, встрѣчаясь съ женщиной, которая имѣла пять мужей и имѣетъ еще шестаго незаконнаго, мы никакъ не могли бы отрѣшиться отъ мрачныхъ нравственныхъ сторонъ женщины, и это теперь—когда прошло столько вѣковъ. Этого факта изъ жизни Спасителя нельзя объяснить иначе, какъ тѣмъ, что Іисусъ выше человѣчества, потому что Онъ стоитъ выше слабостей умственныхъ и моральныхъ. Надобно признать, что Іисусъ—человѣкъ—былъ слишкомъ высокъ въ умственномъ отношеніи, что Его умъ неограниченъ и необъятенъ, чтобы постигнуть такъ ясно и просто духъ природы такой женщины. Его нравственный характеръ такъ возвышенъ, что Его не могутъ отталкивать никакія нравственныя язвы. Это одно событіе въ исторіи Спасителя, этотъ одинъ фактъ встрѣчи съ женой самарянкой, если хорошо анализировать ихъ, уже даютъ понятіе о Лицѣ Христа.

Независимо отъ личныхъ свойствъ Христа, необходимо допустить и то, что безразличное отношеніе его къ человѣчеству, не только немощному, но и обезображенному, такое отношеніе можетъ быть только въ человѣкѣ, который долженъ быть лично *занятъ* этими язвами; иначе язвы Его оттолкнули бы. Это точно также, какъ и къ трупамъ и язвамъ спокойно можетъ относиться только тотъ, кто призванъ къ этому, т. е. врачъ. Не обращая вниманія на дальнѣйшіе факты изъ жизни Христа, одинъ этотъ—

можетъ показать, что Христосъ долженъ быть врачъ человѣческихъ немощей. Наконецъ, должно обратить вниманіе и на то, что бесѣдовать съ такою женщиной можно не иначе, какъ если бесѣдующій съ нею поставитъ ее въ уровень съ собой и въ отношеніи умственномъ, т. е. поставитъ ея умъ на такую высоту, чтобы она понимала его, и когда въ нравственномъ отношеніи поставитъ ее, если не наравнѣ съ собой, то на такую высоту, чтобы ея раны и язвы стушевывались на этой высотѣ. И мы въ Іисусѣ не можемъ не признать этой черты: Онъ при всякой встрѣчѣ съ человѣкомъ выводитъ человѣка изъ его несчастнаго и униженнаго положенія и возвышаетъ на такую высоту, что какъ бы уничтожаетъ между Собой и имъ разстояніе. Христосъ хотѣлъ видѣть не случайныя явленія въ человѣкѣ, а человѣчество, его идеальныя стороны,—и теперь видѣлъ передъ Собой не женщину, которая вела безнравственную и развратную жизнь, женщину неспособную и неподготовленную, а просто человѣческую натуру. А натура, не смотря на свои слабости и пороки, всегда имѣетъ въ себѣ воспріемлемость къ тому, что выше окружающаго ее, и—всегда сохраняетъ нравственное достоинство. Понятно послѣ этого, почему Христосъ всегда находилъ отголосокъ у всѣхъ людей. Послѣ этого можно отмѣтить и то, что въ бесѣдѣ касается собственно женщины. Фактъ этотъ—встрѣча Христа съ самарянкой—выводитъ женщину изъ того положенія, въ которомъ она дотолѣ была; Христосъ этимъ фактомъ ясно указываетъ, что женщина въ мірѣ духовномъ имѣетъ положеніе не ниже того, какое занимаетъ мужчина; она поднята Христомъ и ей указано, что она, со стороны духовной, можетъ достигать тѣхъ же высшихъ цѣлей, какія преслѣдуетъ и мужчина. Странно!—нынѣ этотъ вопросъ разработывается, какъ бы новое что-то. Человѣческій умъ забываетъ при этомъ тѣ основы, которыя нужны для рѣшенія подобныхъ вопросовъ, но которыя уже были открыты Христомъ и указаны въ Его бесѣдѣ съ самарянкой!

Что касается предмета бесѣды Христа съ самарянкой, то предметъ этотъ составляло богопоклоненіе, именно—та истина, что *Богъ есть духъ*, что Христосъ ищетъ поклоненія Богу духомъ и истиною, и что этотъ образъ поклоненія угоднѣе, чѣмъ заповѣданный въ ветхомъ завѣтѣ, и что онъ долженъ быть повсемѣстный,—и въ Іудеѣ и въ Самаріи. Намъ, воспитаннымъ въ христіанствѣ, кажутся эти истины такъ извѣстными, что, повидимому, нѣтъ нужды задумываться надъ ними особенно долго; но надобно обратиться за двѣ тысячи лѣтъ назадъ, чтобы понять всю неожиданность и неудобопостижимость этихъ истинъ. Человѣкъ, который такъ просто, безъ умствованій, открываетъ эти

истины, долженъ быть выше всего человѣчества. Съ другой стороны, эти истины открываются въ бесѣдѣ съ простою женщиною,—это показываетъ, что эти истины такъ просты и родственны намъ, что ихъ можетъ понять простая, неразвитая женщина. Иначе вышло бы, если бы Христосъ раскрылъ ихъ фарисеямъ и книжникамъ; тогда эти истины не могли бы получить съ перваго раза такой прочности и твердости. Онѣ здѣсь предлагаются просто, а простота даже въ умозрѣніяхъ есть первѣйшій признакъ истинности...

Называя Бога *духомъ*, Христосъ не хочетъ этимъ выразить одну безплотность,—безплотность была извѣстна и въ ветхомъ завѣтѣ. Здѣсь не одно отрицаніе плотяности: Бога Онъ называетъ духомъ въ смыслѣ абсолютномъ. Сопоставляя эти слова Спасителя съ другими, здѣсь же находящимися словами (Іоан. IV, 25 и 26), нельзя не видѣть что Онъ этимъ показываетъ и тѣ свойства, по которымъ Онъ имѣетъ отношеніе къ міру и человѣку. И поклоняться Богу духомъ, это значитъ—надобно возвыситься цѣлому человѣчеству въ духовномъ отношеніи, и до того возвыситься, чтобы быть достойнымъ этого Верховнаго духовнаго существа. Онъ разумѣетъ возвышенное развитіе человѣчества умственное и нравственное, чтобы чрезъ это оно сдѣлалось достойнымъ сначала своего человѣческаго достоинства и затѣмъ уже Божества.

Поклоненіе истиною:—подъ нимъ надобно разумѣть поклоненіе не только свободное отъ лжи, больше—поклоненіе умомъ, т. е. когда человѣческій разумъ въ своихъ стремленіяхъ къ Богу достигъ такой степени знанія, что болѣе или менѣе прямо и непосредственно касается самой истины, находя полное удовлетвореніе своимъ высшимъ стремленіямъ, онъ тогда поклонялся бы Богу, отъ Котораго получаетъ это знаніе. Знаніе есть великая сила. Мы въ самомъ ученіи христіанскомъ находимъ указаніе на то, что наша вѣра разовьется *до видѣнія* Нужно замѣтить, что недостатокъ въ человѣкѣ религіозности, вѣры,—все это имѣетъ мѣсто только тамъ, гдѣ нѣтъ знанія, а гдѣ есть знаніе, тамъ не можетъ быть ни сомнѣнія, ни невѣрія, отвергающаго существо религіи. Что это за знаніе? Ученики Христа въ развитіи ученія главнымъ образомъ проповѣдывали вѣру, стало быть, какъ бы не то, что мы разумѣемъ, подъ знаніемъ. Тѣмъ не менѣе вѣра евангельская сама въ себѣ заключаетъ зародышъ этого знанія, не того знанія, что мы разумѣемъ въ смыслѣ безусловнаго соглашенія; вѣра въ смыслѣ безусловнаго соглашенія переходитъ въ суевѣріе. Нѣтъ,—знаніе, зародышъ котораго скрывается въ самой вѣрѣ христіанской, есть то *видѣніе*, которое открываетъ намъ высокіе предметы, указываетъ предметъ и цѣль, къ которымъ долженъ

стремиться человѣкъ, это есть созерцаніе Того, Кому долженъ поклоняться человѣкъ всѣмъ существомъ своимъ. Съ другой стороны, поклоненіе Богу истиною не исключаетъ и того знанія, которое принадлежитъ человѣку въ кругу естественныхъ предметовъ; ибо умъ человѣческій, изслѣдуя естественные предметы, имѣетъ стремленіе къ безконечной вѣчной истинѣ. Этимъ Христосъ даетъ понять, что наши естественныя познанія имѣютъ и должны имѣть цѣлію эту безконечную истину. Такое знаніе не можетъ быть недостойно Бога, а, слѣдовательно, должно имѣть и моральное значеніе. И вотъ фактъ, подтверждающій это: великіе люди были и людьми религіозными...

Наконецъ, Христосъ заключаетъ свою бесѣду съ самарянкой тѣмъ, что поклоненіе Богу духомъ и истиною относитъ къ будущему времени, ко всѣмъ послѣдующимъ вѣкамъ. Это показываетъ, что истины, которыя Онъ раскрываетъ въ бесѣдѣ, принадлежатъ всему человѣчеству всѣхъ временъ. Съ другой стороны, мы усматриваемъ отсюда, что пониманіе людьми этихъ истинъ и въ настоящее время еще далеко не совершенно.

IX.

Между выраженіями, въ которыхъ Христосъ характеризуетъ Себя, есть такое, гдѣ Онъ приписываетъ Себѣ «жизнь въ Самомъ Себѣ», и это выраженіе о жизни Онъ сопоставляетъ съ выраженіемъ о жизни Отца: *якоже Отецъ имать животъ въ Себѣ, тако даде и сынови животъ имѣти въ Себѣ* (Іоан. V, 26). Такое сопоставленіе показываетъ, что жизнь, какую Онъ приписываетъ Себѣ, надлежитъ понимать въ смыслѣ не совсѣмъ обыкновенномъ.

Имѣть жизнь въ себѣ самомъ—значитъ имѣть жизнь независимую,—жизнь, которая развивается сама по себѣ, по своимъ внутреннимъ побужденіямъ, и въ себѣ же самой имѣетъ цѣли своего развитія. Такая жизнь для насъ и не доступна и не совсѣмъ даже удобопонятна; потому что самую богатую, самую дѣятельную жизнь, нельзя назвать жизнію самой въ себѣ. Наша дѣятельность и жизнь отъ начала до конца подчинены самымъ разнообразнымъ и многосложнымъ условіямъ. Первая и высшая сила человѣческаго духа есть умъ; но и онъ, какъ бы ни былъ силенъ и возвышенъ надъ условіями, нуждается во внѣшнихъ побужденіяхъ, и безъ этихъ побужденій самый геніальный умъ можетъ остаться неразвитымъ. А другія человѣческія силы и способности, наприм. чувство, еще болѣе подвержены зависимости отъ этихъ условій. Даже гдѣ наша жизнь, повидимому, совершенно независима, и тутъ она не можетъ назваться жизнію самой

въ себѣ, тутъ есть внутренніе законы и масштабы, которыхъ избѣжать мы никакъ не можемъ. Слѣдовательно, Іисусъ Христосъ когда говоритъ, что имѣетъ жизнь въ Самомъ Себѣ, поставляетъ Себя выше всѣхъ людей. Что же это за жизнь?

Этотъ вопросъ рѣшить не трудно, если мы обратимъ свое вниманіе на внутреннюю жизнь Христа, какъ раскрывалась она въ мірѣ во время Его земной жизни. Эта жизнь не подлежала обыкновеннымъ условіямъ дѣятельности человѣка. При самомъ началѣ своей земной жизни, когда духовныя силы обыкновеннаго человѣка едва только начинаютъ обнаруживать нѣкоторые проблески, Христосъ высказываетъ, что эти силы дѣйствуютъ въ немъ независимо и сами по себѣ. Для этого стоитъ только припомнить Его бесѣду въ храмѣ, когда Онъ говоритъ, что у Него нѣтъ отношеній семейныхъ и общественныхъ, и что Онъ пришелъ исполнить только волю Небеснаго Отца. Іисусъ Христосъ—это безграничный умъ, который обнимаетъ собой всѣ судьбы человѣческія, судьбы настоящія и будущія, и не внѣшнія только, но судьбы духовныя и нравственныя, которыя болѣе, нежели другія судьбы, подлежатъ неопредѣлимымъ условіямъ. Іисусъ Христосъ—это безграничная сила чувства, которая возвышается надъ всѣми условіями, это—безграничная сила духа, которая въ Его Лицѣ хочетъ обнять все человѣчество всепримиряющею и всепрощающею любовію; это—безграничная сила воли, которая все подчиняетъ себѣ, къ чему ни прикоснется:—все это показываетъ, что эта жизнь совершенна, что она есть жизнь сама въ себѣ.—Смотря на Христа со стороны, мы можемъ видѣть, что не Его жизнь опредѣляется внѣшними обстоятельствами, а, напротивъ, внѣшнія обстоятельства опредѣляются Его жизнію. Даже можемъ видѣть, что внѣшнія обстоятельства для Него вовсе какъ бы не существуютъ. Онъ дѣйствуетъ, какъ если бы этихъ обстоятельствъ и не было. Его жизнь была совершенна и полна сама въ себѣ.

Если, такимъ образомъ, жизнь Христа внутренняя, духовная, представляется въ такой независимости, въ такой полнотѣ и силѣ, то, конечно, по самому послѣдовательному закону мышленія, мы можемъ придти къ такому заключенію, что эта жизнь не могла не возвышаться и надъ условіями физическими; ибо невозможно представить, что предъ такой неограниченной силой должны имѣть какое нибудь значеніе силы физическія. Отсюда уже понятно и то, чѣмъ заключилась жизнь этого лица, т. е. понятно Его воскресеніе; узамъ смерти эту жизнь невозможно было удержать. Далѣе понятно и то, что такая полнота и сила жизни, какъ скоро приходила она въ соприкосновеніе съ жизнію другихъ людей, то не могла въ нихъ не отражаться, не могла не

быть источникомъ жизни для другихъ людей. Почему онъ и говоритъ: *якоже Отецъ воскрешаетъ мертвыя и живитъ, тако и Сынъ, ихъ же хощетъ, живитъ* (Іоанн. V, 21). По ближайшей связи обстоятельствъ—эти слова относятся къ тѣмъ исцѣленіямъ отъ смертныхъ болѣзней, которыя записаны въ Евангеліи, и прежде всего къ заочному исцѣленію сына царедворцева и разслабленнаго, 38 лѣтъ страдавшаго. Но, само собою разумѣется, эта жизнь могла дѣйствовать и не однимъ непосредственнымъ физическимъ путемъ,—она дальше должна была простираться, и мы видимъ это при малѣйшемъ соприкосновеніи Христа съ другими людьми; одно слово Его располагаетъ къ Нему; безъ всякаго приготовленія люди бросаютъ все и идутъ вслѣдъ за Нимъ, не давая себѣ въ томъ никакого отчета. Потомъ это же дѣйствіе Его безграничной силы видно и изъ того, что довольно было одного слова Его всепрощающей любви, чтобы обратить отчаяннаго грѣшника на истинный путь жизни.—Эти и подобные случаи показываютъ, какъ обильно жизнь истекала изъ этой Личности въ жизнь другихъ людей.

Можно даже сказать болѣе,—эти случаи показываютъ еще только зародыши того развитія этой безграничной жизни, какую Іисусъ Христосъ принесъ въ человѣчество. Если мы обратимъ вниманіе на нравственныя дѣйствія Его ученія, Его жизни, то можемъ вполнѣ понять выраженіе: *Отецъ Мой воскрешаетъ мертвыя и живитъ, и Сынъ, ихъ же хощетъ, живитъ.* Жизнь, которую Христосъ ввелъ въ человѣчество,—эта жизнь духа, въ противоположность плоти, жизнь отрѣшенная отъ грубой вещественности, умѣетъ возвышаться надъ неизбѣжными условіями человѣческой жизни. Эта жизнь идей, въ противоположность жизни въ образахъ, постоянно развивается въ своихъ потокахъ, со времени появленія христіанства. Эту жизнь мы можемъ видѣть во всѣхъ отдѣлахъ умственной дѣятельности—и въ исторіи, философіи и въ естествознаніи. Да и само человѣчество, независимо отъ своего развитія, съ христіанствомъ пріобрѣло, такъ сказать, идею жизни для себя. Трудно понять, какую идею человѣчество развивало до Христа. Оно представляетъ отрывочныя явленія: все въ немъ борется, уничтожается и въ заключеніе ничего нѣтъ. Но со временъ Христа человѣчество предноситъ въ себѣ и предъ собою идею, хоть въ началѣ не ясную, не развитую, но такую, присутствіе которой неоспоримо. Эта идея служитъ основнымъ началомъ жизни человѣчества. Эта идея незамѣтнымъ образомъ связываетъ всѣ, по видимому, отрывочныя стороны человѣчества, она всѣ ихъ старается соединить въ одно цѣлое: это—одна струя, которая протекла въ человѣчество изъ той жизни, которую Хри-

стосъ принесъ на землю въ Своемъ Лицѣ, и эта струя показываетъ, какъ неисчерпаемъ былъ источникъ ея во Христѣ.

Не можемъ не видѣть и другой струи, которая протекаетъ чрезъ человѣчество и не ограничивается ни мѣстомъ, ни временемъ: это—жизнь чувства, которая выразилась въ Христѣ въ безграничной любви. Нечего говорить о томъ, какъ эта любовь мало была извѣстна до-христіанскому міру, и стало быть, ею мы обязаны только Христу. И это начало, которое въ первые вѣка христіанства было особенно живо, какъ новорожденное, впослѣдствіи заглохло и подавлено въ человѣчествѣ, но что она—любовь—живуча въ человѣчествѣ, видно изъ слѣдующаго: когда люди при свѣтѣ просвѣщенія стали углубляться въ христіанство, то замѣтили, что эта-то струя и есть въ христіанствѣ основная сторона. Враждебныя христіанству силы, не смотря на борьбу, не отвергаютъ этого кореннаго начала жизни христіанства.

Еще струя—это начало свободы—простой, духовной,—свободы не отъ внѣшнихъ узъ, но внутренней, основанной на достоинствѣ человѣка, возрожденнаго въ христіанствѣ. И только тогда она есть у человѣка, когда онъ живетъ согласно съ основнымъ началомъ христіанства. Истина сдѣлалась первоосновнымъ камнемъ въ пересозданіи человѣчества, любовь—связующимъ элементомъ. До какой степени понятіе о свободѣ легло началомъ жизненнымъ и животворнымъ, объ этомъ свидѣтельствуетъ исторія христіанскихъ народовъ. Ничему другому, какъ ученію Іисуса Христа, обязаны народы своей идеею о свободѣ, которая въ настоящее время болѣе и болѣе входитъ въ сознаніе государствъ. А что чувство свободы имѣетъ и должно имѣть мощное вліяніе на жизнь человѣчества—само собою понятно.

Эти главныя струи жизни, протекшія въ человѣчество изъ жизни Христовой, служатъ въ свою очередь источниками другихъ токовъ, которые разливаются въ человѣчествѣ болѣе и болѣе и которые современемъ должны обхватить его и совершить его полное обновленіе. Конечно, какъ это не могло совершиться въ теченіе двухъ тысячелѣтій, такъ, можетъ быть, пройдутъ еще многіе вѣка, но эти жизненныя идеи осуществятся. Такъ велика была возрождающая сила въ Христѣ! Такъ духовная жизнь Спасителя не могла не отразиться и во внѣшней Его жизни, и мы не можемъ не придти къ заключенію, что такая жизнь не можетъ не возвысить человѣка и въ самой Его жизни физической. Человѣчество и въ физическомъ отношеніи не можетъ остаться въ своемъ прежнемъ видѣ. Въ самомъ дѣлѣ, осматривая эти второстепенные токи, мы не можемъ не придти къ мысли: не можетъ быть, чтобы человѣчество, возвышенное до такой степени

духовно, осталось навсегда въ томъ стѣсненномъ положеніи, которое опредѣляется для него естественнымъ или физическимъ ходомъ вещей. И дѣйствительно, эта жизнь, которую далъ ему Отецъ, до того дойдетъ, что и мертвые воскреснутъ. Въ самомъ дѣлѣ, этотъ безгранично развивающійся духъ жизни въ человѣчествѣ, при благопріятныхъ условіяхъ, не можетъ не возвыситься надъ физическими условіями; онъ, какъ скоро проникнетъ въ человѣчество вполнѣ, не можетъ не подчинить себѣ и законовъ смерти. Нельзя думать, что это случится только въ отдѣльныхъ явленіяхъ, какъ это было многократно при жизни Іисуса Христа; эти частные случаи воскрешенія мертвыхъ должны были только служить доказательствами присутствія во Христѣ всеживотворящей силы. Воскрешенные Имъ опять умерли,—это знакъ, что для нескончаемой жизни потребно благопріятное воздѣйствованіе и со стороны міра физическаго,—чтобы въ самой природѣ не было мѣста для смерти;—а для этого должна наступить особая эпоха, которую Христосъ относитъ къ концу міра. Но что это за эпоха? Объ этомъ скажемъ въ другой разъ.

Продолжая разсматривать рѣчь, которую велъ Христосъ съ іудеями, находимъ, что «жизнь въ самомъ себѣ» Онъ соединяетъ съ особеннымъ фактомъ, который Онъ выражаетъ словомъ судъ: *Отецъ не судитъ никомуже, но судъ весь даде Сынови* (Іоанн. V, 22). Это сопоставленіе понятій указываетъ на то, что судъ до пришествія Христа былъ судъ смерти: «смертію умрете»,—было сказано; а Спаситель хочетъ сказать, что Его судъ будетъ судомъ не смерти, а жизни.

X.

Итакъ Іисусъ Христосъ приписываетъ Себѣ право суда надъ цѣлымъ человѣчествомъ,—право, которое простирается не только на настоящую участь человѣка, но и на самую отдаленную его будущность, на цѣлую вѣчность,—и даетъ такой видъ, что отселѣ Отецъ не судитъ никого, но весь судъ отдалъ Сыну.

Почему и на какомъ основаніи это право утверждаетъ за Собою Іисусъ Христосъ? Основаніе этому праву Онъ выражаетъ самымъ необыкновеннымъ образомъ. Отецъ, говоритъ Онъ отдалъ весь судъ Свой Сыну потому, что Онъ *Сынъ человѣческій* (Іоан. V, 27),—не говоритъ, что Онъ Сынъ Божій, а *Сынъ человѣческій!* Такое необыкновенное сочетаніе понятій требуетъ особеннаго объясненія, и надобно замѣтить, что здѣсь выражается одна изъ глубочайшихъ истинъ евангелія. Судъ прежде всего предполагаетъ законъ, опредѣляющій, что должно дѣлать и чего нельзя

дѣлать, и приложеніе этого закона къ дѣятельности, что на языкѣ человѣческомъ называется «правдой». Понятіе о судѣ и правдѣ весьма важно для человѣка, потому что отъ нихъ зависитъ не только жизнь внутренняя и внѣшняя, но и понятія человѣка о самомъ добрѣ и злѣ. Конечно, человѣкъ, какъ существо разумное и нравственное, долженъ былъ бы самъ изъ себя развить эти понятія: потому что въ себѣ самомъ онъ носитъ эти начала суда и правды,—онъ изъ себя долженъ былъ бы развить и понятія о судѣ и правдѣ и способы приложенія этихъ понятій къ жизни. По настоящему, оно такъ и есть. Мы видимъ изъ исторіи человѣчества, какъ оно постепенно развиваетъ изъ себя эти понятія и само опредѣляетъ судъ надъ собой. Въ этомъ—весь смыслъ исторіи. И, конечно, будущія племена чѣмъ болѣе будутъ развивать эти понятія, тѣмъ болѣе будутъ устанавливать судъ надъ собой и тѣмъ болѣе будетъ развиваться самостоятельность нравственной жизни; но такое самовоспитаніе человѣчества не можетъ не быть продолжительнымъ и требуются цѣлыя тысячелѣтія, чтобы дойти до совершеннаго, неизмѣннаго понятія о добрѣ и злѣ, и составить правильное понятіе о судѣ. Съ другой стороны, не смотря на саморазвиваемость суда, человѣкъ все таки не можетъ обойтись безъ внѣшняго руководства, которое или давалось-бы извнѣ, или помогало-бы развитію понятій изъ самого себя. И въ исторіи человѣчества мы видимъ, что законъ и судъ даются отвнѣ: само собой разумѣется, что этотъ судъ или эта правда, опредѣляющая понятія о добрѣ и злѣ и прилагающая ихъ къ жизни и дѣятельности, не могли ни откуда выдти, какъ изъ того же источника, изъ котораго возникла и вся жизнь. Но въ Верховномъ Существѣ человѣкъ видѣлъ идеалъ, по которому долженъ былъ составить самое понятіе о судѣ и правдѣ. Такъ мы видимъ это и въ исторіи... Это безконечное Существо, идеалъ всякаго совершенства, не можетъ ничего инаго требовать отъ человѣка, какъ такого совершенства, которое было бы отображеніемъ Его совершенствъ; этотъ идеалъ не могъ выразиться иначе, какъ требованіемъ, чтобы человѣкъ былъ достоинъ этого совершенства: *святи будите, яко Азъ святъ есмь* (1 Петр. 1, 16); этотъ идеалъ долженъ требовать не меньше, сколько въ себѣ заключаетъ, а въ немъ заключается безконечное совершенство. Но, понятно, такому идеалу, такому требованію не можетъ въ скоромъ времени соотвѣтствовать дѣйствительное положеніе человѣка. Не говоря уже о естественныхъ несовершенствахъ человѣка, которыя могли устраняться и сглаживаться только постепенно—во времени, не говоря уже объ этомъ, даже понятіе о свободѣ человѣка должно было нерѣдко приходить къ

полному затемнѣнію. Вслѣдствіе этого необходимо должно было обнаружиться разнорѣчіе между высшею правдою и жизнію, и это разнорѣчіе поражаетъ насъ въ жизни человѣчества на каждомъ шагу; мы не можемъ не поражаться этимъ разнорѣчіемъ, мы не можемъ даже не спрашивать: зачѣмъ дается такой законъ, который невыполнимъ? Но, говорю,—это необходимо; почему?—потому, что источникъ, изъ которого законъ проистекаетъ, не можетъ дать другаго закона, который не соотвѣтствуетъ Его достоинству; Онъ не можетъ допустить, чтобы человѣкъ дѣлалъ что нибудь недостойное Его. Съ другой стороны, можно сказать—внѣшній законъ долженъ быть ничѣмъ инымъ, какъ выраженіемъ внутренняго закона; слѣдовательно, внѣшній законъ долженъ отражать этотъ внутренній законъ, содѣйствовать тому, чтобы этотъ послѣдній болѣе и болѣе приходилъ въ сознаніе. Такимъ образомъ мы видимъ, что этотъ законъ, не смотря на то, что происходитъ изъ верховнаго источника, оканчивался для человѣка смертію: *смертію умрете*, сказано было ему въ самомъ началѣ, и—*смертію умрете*—постоянно повторялось впослѣдствіи. И это необходимо и неизбѣжно потому, съ одной стороны, что человѣкъ недостаточно утвердился для того. чтобы могъ выполнить этотъ законъ, а съ другой—вслѣдствіе неизбѣжнаго разнорѣчія между жизнію и идеаломъ, откуда ничего не можетъ выйти, кромѣ упадка жизни чрезъ смерть. Такимъ образомъ естественно, что законъ угрожалъ человѣку смертію на каждомъ шагу. И мы видимъ, что правда, которая дѣйствовала на основаніи этого закона, выражалась не чѣмъ другимъ, какъ смертію: то цѣлое человѣчество истребляется потопомъ, то цѣлые народы исчезаютъ, то цѣлые города сожигаются, наконецъ, этотъ законъ до того сталъ усиливаться и дѣйствовать неотразимо, что человѣкъ самъ шелъ на встрѣчу этой судьбѣ. Словомъ сказать, въ цѣлой судьбѣ человѣчества ничего не видимъ, кромѣ смерти. Смерть идетъ по всѣмъ отраслямъ жизни. Посмотримъ на искусство, на философію, науку,—все это поражается какимъ-то отсутствіемъ жизни,—того, что оживляло бы человѣчество; печать смерти лежитъ на всемъ. По естественному порядку, такой ходъ исторіи человѣчества не могъ кончиться ничѣмъ другимъ, какъ всеобщею и окончательною смертію всего человѣчества; однакожъ, этого не должно было быть, потому что законъ жизни все таки оставался въ глубинѣ человѣка, и такъ крѣпко и твердо, что, не смотря ни на что, эти частные случаи смерти не могли истребить въ немъ этого закона жизни; начало жизни оставалось въ немъ неизмѣнно.

Такъ оно и должно быть, потому что человѣчество произошло изъ начала жизни, которое не имѣетъ начала, не имѣетъ и конца. Слѣдовательно, для дальнѣйшаго развитія жизни человѣчества нужно было опредѣлить судъ и правду на другихъ началахъ, чтобы не было разнорѣчія, чтобы человѣчество не находилось въ вѣчной борьбѣ между жизнію и смертію. Это новое начало жизни, эти—«судъ» и «правда»—должны были произойти нѣкоторымъ образомъ изъ другого источника или изъ того же, но другимъ путемъ. Въ самомъ дѣлѣ, если этотъ внѣшній законъ и судъ будемъ разсматривать не въ его источникѣ, а въ содержаніи, въ самомъ существѣ его, то не можемъ не замѣтить слѣдующей особенности: этотъ внѣшній законъ состоитъ изъ разнаго рода предписаній, нравственныхъ правилъ и требованій; эти требованія облечены въ различныя формы, но содержаніе ихъ имѣетъ характеръ какой-то матеріальности. Такъ оно и должно быть, потому что этотъ законъ и эта правда шли извнѣ, а не извнутри; этимъ объясняется и то, что этотъ внѣшній законъ, простираясь на внѣшнюю жизнь, простирался и на внутреннюю, но не достигалъ до глубины человѣческаго духа. Вотъ если бы этотъ законъ могъ воздѣйствовать, проникнуть въ самую глубину духа, тогда вышло бы совершенно другое. И, странно, этотъ законъ, опредѣлявшій главнымъ образомъ внѣшнія стороны человѣка, какъ будто вовсе не хотѣлъ касаться его духовной стороны, какъ будто не прозрѣвалъ сущности, не предполагалъ, что человѣкъ, нарушающій правила, можетъ быть гораздо лучше въ духѣ своемъ. Но для того, чтобы такая *правда* была основана, для этого нужно было, чтобы она шла инымъ путемъ, возникла изъ самой среды человѣчества, чтобы, заключая въ себѣ высшія нравственныя требованія, она очень хорошо знала, что такое духъ человѣческій и что такое его внутренняя жизнь. А для этого правда должна была возникнуть изъ среды жизни человѣка. И вотъ объясненіе на то, что говоритъ Іисусъ Христосъ: *Отецъ не судитъ никому же, но судъ весь даде Сынови*, потому что Онъ—*Сынъ человѣческій, и область даде Ему и судъ творити, яко Сынъ человѣчь есть* (Іоан. V, 27). Мысль такая,—Отецъ какъ бы говоритъ Сыну: «Мой судъ и Моя правда тяжелы для человѣка, Мой судъ не ведетъ къ добру,—онъ не выполнимъ для человѣка; Моя правда не можетъ имѣть иного послѣдствія, какъ только смерть его; но такъ какъ Ты принимаешь на Себя жизнь человѣческую, можешь войти во внутреннюю жизнь человѣка и отразить ее въ Себѣ, то вслѣдствіе этого Я предоставлю Тебѣ и судъ надъ человѣкомъ; судъ его не со стороны высшей правды, а соотвѣтственно его потребностямъ и нуждамъ».

Вотъ гдѣ вся глубина и вся великость идеи всемірнаго искупленія. Если мы будемъ смотрѣть на это съ указанной нами сейчасъ точки зрѣнія, то поймемъ, что правда и судъ не могутъ ограничиться одною внѣшнею стороною человѣка т. е. судъ не можетъ быть совершенъ тогда, какъ онъ разсматриваетъ одинъ внѣшній фактъ жизни человѣка, потому что за этимъ фактомъ всегда стоитъ самъ человѣкъ. Истинный судъ будетъ тотъ, который судитъ не фактъ взятый отдѣльно, но и самую личность; истинный судъ не тотъ, который знаетъ прилагать судъ къ факту, но тотъ, который знаетъ сколько законъ, съ одной стороны, сколько же, съ другой стороны, сердце человѣческое. Въ сердцѣ человѣческомъ есть такіе факты, которые могутъ оправдывать человѣка, не смотря на его дурные внѣшніе факты, и на оборотъ. Что въ этомъ случаѣ мы не ошибаемся въ понятіи о судѣ, который Іисусъ Христосъ приписываетъ Себѣ надъ человѣкомъ, мы видимъ изъ исторіи Самого Христа: какимъ образомъ этотъ Судья, видя предъ Собой явную преступницу, взятую на мѣстѣ преступленія, видя все, заставляющее приложить къ ней всю силу закона,—какимъ образомъ этотъ Судья въ то же время и не оправдываетъ преступницу, и извиняетъ, и прощаетъ ее? Не такъ фарисеи; они съ своей точки зрѣнія ничего не видѣли здѣсь, какъ только одинъ внѣшній фактъ, они осудили ее на побіеніе камнями, и они были съ своей стороны справедливы. Истинный судья не тотъ, кто судитъ фактъ, а тотъ, кто знаетъ сердце человѣческое. Іисусъ Христосъ постигалъ человѣка; человѣкъ, не смотря на непривлекательныя свои внѣшнія стороны, по внутренней жизни можетъ быть очень высокъ; при томъ фактъ внѣшній никоимъ образомъ не можетъ выражать цѣлаго человѣка; человѣкъ внутри себя можетъ быть выше собственныхъ своихъ поступковъ, природа его души всегда будетъ превосходить размѣры внѣшнихъ фактовъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, мы видимъ, что Іисусъ Хрустосъ право суда соединяетъ въ Себѣ съ тою полнотою жизни, которую Онъ приписалъ Себѣ, по которой Его судъ является не судомъ смерти, а судомъ жизни: Отецъ не судитъ никого, но Свой судъ весь отдалъ Сыну. *И слушаяй словесе Моего*, говоритъ Спаситель, *и вѣруяй Пославшему Мя, имать животъ вѣчный* (Іоан. V, 24). Это значитъ, что та полнота жизни, которую носитъ въ Себѣ Іисусъ Христосъ, изъ Него переходитъ въ жизнь человѣчества и приноситъ съ собой ту живительную и животворную силу, которая возвышаетъ духъ человѣка до такой степени, что онъ получаетъ возможность стать выше всѣхъ условій, которыя влекутъ его къ злу; это значитъ, что внутренняя духовная жизнь Іисуса Христа

можетъ и должна развиться до такой степени въ человѣчествѣ, что дастъ послѣднему силы стремиться къ добру и содѣлаетъ его господиномъ надъ самимъ собой, — и какъ прежде всякое нарушеніе закона вело неизбѣжно къ смерти, такъ теперь случайное нарушеніе закона можетъ привести къ жизни: *и на судъ не пріидетъ, но прейдетъ отъ смерти въ животъ.*

II.

Изъ чтеній по Дѣятельному христіанскому богословію.

Вѣра—основаніе истинной нравственности.

По духу истиннаго христіанства, первымъ и главнымъ основаніемъ нашей нравственности должна быть вѣра. Все ученіе, вся благодатная сила Божественной христіанской вѣры направлены къ тому, чтобы сдѣлать человѣка лучшимъ нравственно, чтобы очистить, утвердить и возвысить его нравственную жизнь. Напротивъ, безъ вѣры нѣтъ и не можетъ быть истинной добродѣтели: потому что нѣтъ и не можетъ быть тѣхъ возвышенныхъ нравственныхъ побужденій къ добру, тѣхъ глубокихъ и чистыхъ чувствованій сердца, тѣхъ сильныхъ дѣйствій совѣсти, той твердости и силы воли, наконецъ, того самоотверженія въ самолюбіи, въ страстяхъ, въ соблазнахъ,—что все въ совокупности составляетъ совершенный характеръ истинной добродѣтели. Между тѣмъ въ духѣ нынѣшняго времени, въ его понятіяхъ о добрѣ и нравственномъ достоинствѣ человѣка, въ правилахъ воспитанія высказываются иныя мысли: мысли—основать, такъ сказать, самостоятельную нравственность, независимо отъ вѣры, на одномъ естественномъ чувствѣ добра. «Живи такъ, говорятъ, какъ внушаетъ здравый разсудокъ и собственное, внутреннее чувство совѣсти и чести; будь добръ, честенъ, справедливъ, благороденъ,—вотъ все, что нужно для нравственнаго достоинства человѣка». Итакъ, все это представляется возможнымъ или нисколько не ложнымъ—и безъ вѣры, или внѣ зависимости отъ нея. Не странно ли, что въ самое просвѣщенное время христіанства возобновляются древнія, до-христіанскія, словомъ—языческія понятія, которыя уже, въ свое время, обнаружили всю свою слабость и ложь? Не угрожаетъ ли это и тѣми же послѣдствіями? Не приведутъ ли

(и уже не видно ли отчасти?) такія понятія къ тому же, къ чему привели они въ древнее время человѣчество, еще не искупленное благодатію: ко всеобщему безграничному преобладанію личнаго самолюбія, неукротимыхъ страстей, необузданной чувственности, нагло-безстыдствовавшихъ пороковъ, затѣмъ—къ совершенному разслабленію духа, безпечности и равнодушію ко всему, разочарованію во всемъ—и въ самой жизни?

Безразсудно не признавать истины, которую такъ легко усвоить добрымъ сердцемъ, которую утверждаютъ опыты и сознаніе лучшей части человѣчества всѣхъ временъ, той истины, что человѣкъ не можетъ дать прочнаго основанія и силы своей добродѣтели, безъ сознанія своихъ отношеній къ Существу Верховному, не только какъ Творцу, но и какъ Законодателю и Судіи; что Существо Верховное, создавъ существа нравственно-разумныя, не можетъ не имѣть на нихъ вліянія нравственнаго, чтобы вести ихъ къ дѣятельному совершенству, сообразно ихъ нравственному достоинству и назначенію; что нигдѣ и ни въ чемъ, какъ только въ Существѣ Безконечномъ, своемъ Творцѣ, человѣкъ долженъ находить и видѣть для себя первообразъ нравственнаго совершенства, равно и источникъ того законоположенія, которое лежитъ въ собственномъ его духѣ. Здѣсь истинное ученіе нравственности находитъ высшія и сильнѣйшія для человѣка побужденія къ добру, и нельзя опредѣлить и развить идеи о высочайшемъ благѣ человѣка, которое есть вмѣстѣ и послѣдняя цѣль жизни его, не имѣя въ мысляхъ и сознаніи идеи о Высочайшемъ, Безконечномъ Существѣ, которое само въ себѣ есть совершеннѣйшее благо, и о которомъ говоритъ человѣку вѣра. Безсмертіе души, жизнь будущая, судъ и воздаяніе: истины, важнѣйшія въ ученіи вѣры, суть вмѣстѣ и необходимыя истины въ ученіи нравственномъ, потому что указываютъ назначеніе нравственной жизни человѣка. Такая внутренняя связь ученія вѣры съ ученіемъ нравственнымъ не есть связь случайная, но существенная и непрерывная, и такая именно связь двухъ этихъ началъ совершенно нравственной жизни составляетъ особенное преимущество христіанства: потому что въ христіанствѣ вѣра и нравственность такъ тѣсно между собою соединяются, и такъ глубоко одна другую проникаютъ, что даже трудно означить предѣлы, гдѣ оканчивается область одной и начинается область другой. Отъ первой страницы христіанскаго откровенія до послѣдней, повсюду заповѣдуется человѣку прямое, нравственное подчиненіе Творцу, каждое свободное дѣйствіе человѣка цѣнится постольку, поскольку оно соглашается съ понятіемъ о совершенствахъ и волѣ Самого Творца, и постоянно Творецъ изображается

Промыслителемъ и Законодателемъ,—еще болѣе *Отцемъ* нравственнаго міра.

Нравственность, основанная не на вѣрѣ, а на однихъ умозрѣніяхъ, или на одномъ естественномъ чувствѣ добра, какъ этого хотятъ люди вѣка, такая нравственность ложна; ложна потому, что не сообразна съ настоящимъ состояніемъ человѣка, потому, что въ ней умышленно скрываются отъ него глубочайшія потребности сердца, отъ которыхъ онъ отказаться не можетъ. «Будь честенъ, добръ, воздавай всякому свое»: прекрасно! Но, обращая вниманіе на тотъ внутренній, нравственный міръ, который сокрытъ во глубинѣ нашего сердца, не можемъ не примѣчать, что весьма часто наши внутреннія расположенія, наши мысли, чувства и желанія, противорѣчатъ нашимъ внѣшнимъ дѣйствіямъ, имѣющимъ видъ честности и законности;—не можемъ не сознаться и въ томъ, что иногда наше внутреннее чувство бываетъ спокойно, не сознавая въ себѣ расположеній, противныхъ законамъ правды, но внѣшнія обстоятельства бываютъ таковы, что вызываютъ наши добрыя чувства и расположенія на борьбу, которая и нарушаетъ спокойствіе нашего сердца, и клонится не въ пользу нашихъ добрыхъ намѣреній,—даже,—что бываетъ очень нерѣдко,—принуждаетъ уступить побѣду сторонѣ противной. Въ этомъ случаѣ порядокъ міра нравственнаго, безъ сомнѣнія, нарушается. Но какъ же сдѣлать, чтобы наши внутреннія чувствованія и внѣшнія дѣйствованія никогда взаимно одни другимъ не противорѣчили, чтобы тѣ и другія всегда согласовались въ постоянномъ стремленіи къ одному доброму, честному, святому? Какъ и чѣмъ поддержать себя и укрѣпить духъ свой во всеобщей борьбѣ добра и зла въ мірѣ, чтобы, по крайней мѣрѣ, не терять вѣры въ добро, не измѣнять ему отъ соблазновъ, страха и нравственнаго безсилія, не раболѣпствовать противъ совѣсти видимо—или лучше—мнимо торжествующему злу? Здѣсь-то помогаетъ вѣра Богооткровенная. Она указываетъ намъ высшаго Правителя нравственнаго міра, верховнаго Промыслителя, Который въ своей всемогущей десницѣ держитъ столько же нравственную, свободную, какъ и физическую, подчиненную законамъ необходимости, жизнь всего міра; Который своею премудростію, благостію, неограниченною силою и властію управляетъ борьбою добра и зла въ мірѣ, сохраняя и спасая первое, ограничивая и карая послѣднее,—и если рѣшительное торжество добра по времени еще не приспѣло,—приводитъ, извѣстными Ему путями, отдѣльныя боренія добра и зла ко благу цѣлаго. Вѣра открываетъ намъ тѣ дивныя средства благодатныя, которыя Богъ даруетъ намъ для нравственнаго возрожденія, обновленія и

укрѣпленія души, боримой грѣхомъ, для очищенія ея въ самомъ грѣхопаденіи, вольномъ или невольномъ. Такимъ образомъ вѣра оказываетъ величайшую нравственную силу: она успокоиваетъ нашъ духъ, при видѣ въ мірѣ всеобщей борьбы добра и зла; она укрѣпляетъ насъ въ собственныхъ нашихъ бореніяхъ со зломъ, внутри насъ самихъ; она воодушевляетъ къ преподѣжденію зла; она умиляетъ и смягчаетъ сердце наше въ самыхъ нравственныхъ паденіяхъ, и потому дѣлаетъ насъ всегда способными и благонадежными къ возстанію. Но отнимите эту вѣру, исключите изъ ученія нравственности понятіе о высшемъ нравственномъ міроправленіи: и увлеченіе человѣка къ злу, всеобщая борьба добра и зла, видимое торжество зла въ мірѣ останутся вопросами неразрѣшимыми; и неразрѣшимость этихъ вопросовъ своею тяжестію подавитъ нашъ умъ и сердце; мы будемъ безсильно падать въ борьбѣ со зломъ, насъ увлекающимъ, или, что еще хуже, будемъ падать безъ борьбы и безъ надежды возстановленія.

Далѣе, откуда тѣ глубокія идеи совершенства, тѣ высокія стремленія къ высшему благу, которыя, возникая изъ сокровенной жизни души, не позволяютъ человѣку въ этомъ мірѣ довольствоваться, не только что внѣшними, чувственными благами, но и самыми своими добродѣтелями? Кто вложилъ въ душу человѣка мысль и убѣжденіе, словомъ, вѣру,—что она живетъ не для земной жизни и не для временныхъ благъ, но что она создана для жизни лучшей и совершеннѣйшей, которая ожидаетъ ее въ другомъ мірѣ?—Или: откуда во глубинѣ души человѣка то внутреннее непобѣдимое сознаніе, что онъ далеко не совершенъ, что онъ совершенно немощенъ, что ему нужна дѣятельная перемѣна къ лучшему, и именно въ его собственномъ духѣ, соотвѣтственно его назначенію, которое въ его естественномъ состояніи, очевидно, не достигается? Нельзя ничѣмъ уничтожить въ себѣ этого сознанія, хотя и можно на время заглушить его; надобно изыскать средства къ его удовлетворенію. Здѣсь-то, такъ называемая, естественная нравственность обнаруживаетъ всю свою недостаточность и безсиліе. Удовлетворятъ ли потребностямъ духа, возродятъ ли его, возвысятъ ли общія сухія нравоученія, когда онъ ищетъ обновленія всецѣлаго въ самомъ себѣ, когда онъ томится смертною алчбою сродной себѣ, небесной и духовной пищи? Можно ли усовершить, даже удовольствовать его мелкими правилами общежительной честности, когда онъ жаждетъ стремиться къ высшему совершенству, по тому образу, который начертанъ въ самомъ его существѣ и который побуждаетъ его желать и искать приближенія къ своему Первообразу. Только въ этомъ приближеніи состоитъ истинное совершенствованіе нашего духа;

только здѣсь для него дѣйствительное удовлетвореніе существеннѣйшихъ его потребностей, его истинное успокоеніе: слѣдовательно, только здѣсь и есть истинная нравственность. Не должно забывать, что у человѣка есть прошедшее, въ которомъ онъ видитъ начало своего настоящаго, и которое имѣетъ для него нравственное значеніе, потому что скрываетъ въ себѣ источникъ его теперешнихъ нравственныхъ немощей и скорбей; не должно терять изъ виду будущаго, съ его безконечною жизнію, съ его вѣчнымъ блаженствомъ или—вѣчными страданіями, смотря по тому, на какомъ пути—на пути добра или зла,—застигнетъ человѣка неизвѣстный часъ этого будущаго, и откроется его безпредѣльность. Надобно помнить и то, что своего будущаго человѣкъ достигаетъ путемъ не одной внѣшней жизни и дѣятельности, для которой могли бы казаться достаточными положительныя правила честности и мірской правды, но истинный путь человѣка къ будущему есть путь внутренней, духовной жизни, для которой внѣшняя должна служить отраженіемъ, облаченіемъ, или лучше, поприщемъ развитія. Внутреннее человѣка—вотъ гдѣ корень его жизни, средоточіе его существеннѣйшихъ нуждъ, начало его дѣятельнаго образованія и, прибавимъ, задача его бытія, которую онъ долженъ сознать и выполнить въ своей нравственной дѣятельности. Но только вѣра, своимъ ученіемъ и своею благодатною силою, даетъ полное раскрытіе, силу и дѣйство внутренней, духовной жизни человѣка; только вѣра объясняетъ человѣку жизнь его прошедшую,—исторію его нравственнаго паденія, раскрываетъ ему жизнь настоящую,—время подвиговъ его нравственнаго возрожденія и обновленія, говоритъ о будущемъ—времени воздаянія; только вѣра открываетъ истинныя отношенія его къ Творцу и взаимныя отношенія Творца къ человѣку,—отношенія, внѣ которыхъ человѣкъ, разсматривая самъ себя, былъ бы самъ для себя неразъяснимою загадкою; только вѣра поставляетъ человѣка на возвратномъ пути къ его безсмертному, блаженному началу, отъ котораго онъ отпалъ и удалился,—примиряетъ съ Первообразомъ, возсоединяетъ съ Нимъ и въ Немъ снова открываетъ для духа источникъ высшихъ благъ жизни: свѣта истины, чистоты сердца, мира совѣсти, утвержденія воли въ добрѣ, чистыхъ радостей и невозмутимаго спокойствія въ настоящемъ мірѣ и наконецъ—вѣчнаго блаженства въ будущемъ.

Итакъ, основанія нравственности, безъ соединенія съ вѣрою, слишкомъ не вѣрны и не тверды; только вѣра можетъ придать ей надлежащую крѣпость и совершенство. И Божественная христіанская вѣра по существу своему имѣетъ такое нравственное значеніе. Ея ученіе, ея духъ, ея внутренняя сила имѣетъ по

преимуществу нравственное направленіе; она содержитъ въ себѣ не однѣ умосозерцательныя истины, но и дѣятельныя правила; она дѣйствуетъ не только на разумъ нашъ, но и на сердце и на волю нашу; не только имѣетъ отношеніе къ духовной жизни человѣка, но имѣетъ спасительную силу для жизни внѣшней, частной, семейной, общественной: ибо вселяетъ во всѣ стороны жизни человѣческой духъ Христовъ, духъ истины, любви, добродѣтели, мира. Такимъ образомъ, для сохраненія и утвержденія истинной нравственности, нужно, чтобы мы вполнѣ покорили себя вѣрѣ, покорили ей свой разумъ, сердце, волю подчинили ей всю жизнь нашу. Но не будетъ ли такое подчиненіе вѣрѣ слишкомъ стѣснительнымъ для собственнаго разума и свободы человѣка? Разумъ и свобода человѣка всегда возстаютъ за свои права и неохотно рѣшаются быть въ зависимости отъ внѣшняго, хотя бы и высшаго, водительства. Человѣкъ любитъ признавать законы своей природы и своего разума самостоятельными; поэтому всегда старается,—если уже нельзя отвергнуть,—по крайней мѣрѣ какъ-нибудь ограничить вліяніе на свою жизнь строгихъ правилъ вѣры. Такъ умы вѣка сего думаютъ, что вѣра должна только содѣйствовать совершенствованію человѣка, но не управлять неограниченно всею его дѣятельностію, что вѣра должна только восполнять недостатки естественныхъ силъ нашихъ въ нравственной жизни, только уменьшать или отдалять препятствія къ нашему нравственному совершенству, но не безусловно обязывать насъ положительными правилами своими. Къ этому, обыкновенно, придумываются еще разные житейскіе предлоги для освобожденія себя отъ исполненія обязанностей вѣры: то—неисполнимая будто-бы строгость правилъ ея; то—невозможность совмѣстить правила ея съ требованіями жизни мірской, общественной, то—возможность быть истиннымъ христіаниномъ, не оставляя и общепринятыхъ условій внѣшней жизни, понятій и обычаевъ міра и духа времени. Но всѣ эти предлоги лживы, такъ какъ и мысль о стѣсненіи вѣрою разума и свободы человѣка совершенно несправедлива: эта мысль происходитъ отъ излишне-высокаго мнѣнія человѣка о разумѣ и излишняго довѣрія къ нему, также отъ ложнаго пониманія свободы. Человѣкъ хочетъ увѣрить себя, что его разумъ не можетъ внушать ничего, кромѣ добра; что его свобода состоитъ въ независимомъ послѣдованіи собственному разуму и сердцу и возможности свободно, по ихъ внушеніямъ, искать и устроять свое счастіе на землѣ и наслаждаться жизнію. Ему представляется, напротивъ, что вышеземныя внушенія вѣры поставляютъ его въ какія-то враждебныя отношенія къ жизни, уничтожаютъ всѣ его наслажденія въ ней,

направляются къ тому, чтобы управлять имъ противу его воли, и такимъ образомъ приводятъ его въ страдательное положеніе въ мірѣ, вмѣсто всякаго счастія. Вотъ отчего человѣкъ такъ страшится ига вѣры!

Но, положимъ, что разумъ человѣка носитъ въ самомъ себѣ неизмѣняемые законы добра, идею благъ истинныхъ; положимъ, что разумъ не имѣетъ для себя высшей цѣли, какъ только дѣйствовать по свободному стремленію къ добру: значитъ ли это, что разумъ самъ собою можетъ развить изъ себя все необходимое для нравственнаго совершенства человѣка, что разумъ самъ собою можетъ привести человѣка къ послѣднимъ цѣлямъ его нравственной жизни, то есть, утвержденію въ добрѣ и блаженному единенію съ благомъ безконечнымъ? Согласимся, что разумъ способенъ составить прекрасный планъ для нравственнаго образованія человѣка. Но еслибы жизнь человѣческая походила на какую-нибудь машину, которую надобно было бы завести одинъ разъ чтобы она дѣйствовала не останавливаясь и выработывала предназначенное произведеніе... Та бѣда, что жизнь человѣческая,—какъ внутренняя, такъ и внѣшняя,—не машина. Здѣсь первое и главное противодѣйствіе разуму въ самомъ человѣкѣ,—та именно свобода, которою онъ столько похваляется и дорожитъ; свобода, увлеченная страстями, низпровергаетъ наилучшія мысли и убѣжденія разума, тутъ міръ, съ обычаями и соблазнами, съ его добромъ и зломъ: тутъ судьбы человѣка, съ ихъ непредвидимыми событіями, съ ихъ счастіемъ и несчастіемъ. Тутъ и каждый человѣкъ, отдѣльно взятый, каждое недѣлимое,—представляетъ въ себѣ отдѣльный міръ, суетный, непостоянный, полный страстей, полный борьбы добра и зла, буйный, прихотливый, непокорный. Что тутъ сдѣлаетъ одинъ разумъ съ своими наилучшими идеями? Много ли силы могутъ имѣть его внушенія и законы? Тутъ-то разумъ всегда есть болѣе ученикъ опытовъ, чѣмъ самостоятельный законодатель, болѣе труженикъ, чѣмъ свободный дѣятель; тутъ онъ встрѣчаетъ задачи неразрѣшимыя, препятствія неодолимыя. Такимъ образомъ не видимъ ли мы, что иногда человѣкъ весьма разумный по природѣ, весьма образованный, человѣкъ прекрасно разсуждающій, однакожъ—весьма порочень въ собственной жизни? Не видимъ ли, съ прекраснымъ воспитаніемъ, расположеннымъ по всѣмъ правиламъ образованнаго разума, выходитъ человѣкъ—весьма дурной? Значитъ, царю въ человѣкѣ—разуму не достаетъ силы, чтобы управить человѣкомъ; и вотъ что значитъ высокое достоинство разума, оставленнаго самому себѣ: онъ остается безъ силы!

Но гдѣ и какимъ образомъ разумъ могъ бы пріобрѣсть по-

требную для себя нравственную силу? Въ томъ-то и дѣло, что эту силу разумъ человѣческій не можетъ обрѣсти въ самомъ себѣ, что эта сила почерпается изъ другихъ высшихъ источниковъ. Въ этомъ случаѣ самый безпристрастный свидѣтель—исторія. Цѣлые народы, въ цѣлыя тысящелѣтія, остаются только на порогѣ нравственнаго и умственнаго образованія, прежде нежели сдѣлаютъ шагъ впередъ, прежде нежели пробудится въ нихъ разумъ, чтобы дойти только до сознанія, что они живутъ неразумною жизнію, что, напримѣръ, пожирать плѣнныхъ непріятелей противно природѣ и человѣчеству. Греки уже имѣли своихъ поэтовъ, но еще но постигали, какъ нелѣпо приписывать Божеству такія страсти и пороки, которые унижаютъ и человѣка; греки имѣли своихъ философовъ, но еще не отвыкли отъ заблужденія думать, что Божество можетъ благоугождаться страстями и пороками людскими, которые, въ самыхъ безобразныхъ видахъ, приносились ему въ жертву; и сами философы, волею или неволею, покорялись такимъ обычаямъ. Для того, чтобы постигнуть нравственное назначеніе человѣка, довольно ли разуму имѣть такую вѣру въ безсмертіе души, какъ, напримѣръ, была вѣра Цицерона, который, читая Федона, убѣждался въ этой истинѣ, а когда оставлялъ Федона, то снова возвращался къ своимъ обыкновеннымъ, неодолимымъ сомнѣніямъ? Достаточно ли такое понятіе о верховномъ Міроправителѣ, какъ понятіе о художникѣ, который устроилъ прекрасный механизмъ этого видимаго міра и далъ ему жизнь,—жизнь, которую этотъ механизмъ развиваетъ въ своемъ движеніи, по законамъ, однажды для него опредѣленнымъ? Но ничего лучше такихъ понятій разумъ не могъ найти въ тѣсномъ кругу своихъ идей,—тамъ, гдѣ онъ предоставленъ былъ самому себѣ, гдѣ онъ не признавалъ никакихъ другихъ законовъ для своей дѣятельности и для жизни человѣка, кромѣ собственныхъ, изъ себя самого извлекаемыхъ. Нѣтъ, возблагодаримъ благость Божію, давшую намъ свое непосредственное, Божественное откровеніе и съ нимъ «вся силы, яже къ животу и благочестію», такъ что, безъ долгихъ и тщетныхъ напряженій собственнаго разума, мы можемъ восходить на такую степень нравственнаго просвѣщенія, чтобы сознавать и въ своемъ сознаніи развивать все, относящееся къ нашему совершенству и блаженству.

И что было бы, если бы Божественное откровеніе не поспѣшило на помощь человѣку? Не погибъ ли бы весь родъ человѣческій прежде, чѣмъ успѣлъ бы подняться хотя на немногія степени нравственнаго самоусовершенія? Еслибы даже разумъ человѣческій былъ не поврежденъ и чистъ въ самомъ себѣ, еслибы

даже онъ не былъ обезсиленъ страстями,—и тогда бы онъ имѣлъ нужду во внѣшемъ, высшемъ руководствѣ къ истинѣ и добру, въ положительныхъ правилахъ нравственнаго совершенства; это потому, что собственныя, врожденныя идеи его не составляютъ еще ни положительной истины, ни опредѣленнаго знанія: онѣ—только образы истины и знанія; его стремленія къ совершенству еще не указываютъ и не опредѣляютъ для человѣка самаго совершенства: слѣдовательно, предоставленный своимъ идеямъ и стремленіямъ, человѣкъ всегда легко могъ бы заблуждаться и падать. Вотъ почему благость Божія, по сотвореніи человѣка, такъ сказать, ни на минуту не оставила его безъ своего Божественнаго откровенія, безъ положительной заповѣди. Такимъ образомъ человѣкъ, еще невинный, съ разумомъ чистымъ, уже покоренъ былъ вѣрѣ. И это нисколько не стѣсняло и не унижало человѣка: напротивъ—это возвышало и облегчало для него путь совершенства и блаженства: потому что предохраняло отъ заблужденій и паденій. Но—*будете яко бози*—мечта о независимости погубила человѣка, погубила сначала, губитъ и всегда. А гдѣ въ самомъ дѣлѣ и какая это независимость? Посмотримъ на человѣка безъ вѣры. Разумъ, увлеченный вольномысліемъ, совершенно теряется въ его распутіяхъ; нѣтъ мысли самой нелѣпой, самой безразсудной, которая бы легко не входила и не поселялась въ немъ, даже чѣмъ нелѣпѣе и безразсуднѣе мысль, тѣмъ съ большимъ увлеченіемъ онъ предается ей; наконецъ такія мысли до того овладѣваютъ имъ, что онъ теряетъ силу и способность различать истину и ложь, добро и зло, владѣть собою, принимать самыя ясныя доказательства его заблужденій, усвоять самыя сильныя убѣжденія къ истинѣ: онъ дѣлается рабомъ лжи, и весь, такъ сказать, обращается въ ложь. Не вѣруя въ Бога, въ Божественное откровеніе, онъ не вѣруетъ ни во что истинное, святое, доброе; вся вѣра его обращается на одну ложь, на одно зло: и странно, тутъ нѣтъ глупости и нелѣпости, которой бы этотъ невѣрующій разумъ легко не повѣрилъ. Онъ, не вѣрующій чудесамъ Божественнаго откровенія, охотно вѣритъ чудеснымъ откровеніямъ кружащихся столовъ; онъ, отвращающійся отъ боговдохновенныхъ учителей міра, готовъ внимать и вѣрить провѣщаніямъ кудесниковъ. Это—опыты. Сердце человѣка безъ вѣры дѣлается гнѣздилищемъ всякихъ страстей, и самыхъ грубыхъ, животныхъ, буйныхъ и упорныхъ; онѣ обладаютъ сердцемъ до такой степени, что оно уже или не чувствуетъ ига ихъ и безсознательно увлекается ими, или, и сознавая ихъ въ себѣ, не можетъ побѣдить ихъ; оно и страдаетъ въ сознаніи ихъ и раскаивается въ увлеченіи ими: однакожь, увлекается, покаряется,

ищетъ удовлетворенія имъ; но ихъ ненасытимость ничѣмъ не удовлетворяется; онѣ больше и больше погружаютъ сердце во глубину своихъ нечистотъ и своихъ золъ; всякое доброе чувство подавляется ими; всякій стыдъ, страхъ истребляется въ сердцѣ; оно теряетъ вкусъ и всякое чувство услажденія во всемъ добромъ, чистомъ, прекрасномъ: оно услаждается только всѣмъ худымъ, нечистымъ, противунравственнымъ. Совѣсть человѣка безъ вѣры теряетъ всякую силу дѣйствовать на волю человѣка; она заглушается, безмолствуетъ, спитъ; еще хуже—она доходитъ до такого поврежденія, что оправдываетъ самыя худыя дѣла человѣка; человѣкъ безъ вѣры есть человѣкъ безъ совѣсти.—Итакъ, это—разумная свобода и вожделѣнная независимость? Нѣтъ,—это адскія узы. А почему все это такъ? Потому, что истинная, разумно-нравственная свобода, свойственная человѣку и достойная его, только тамъ, гдѣ истина и добро: а истина и добро только тамъ, гдѣ—Богъ. Богъ являетъ Себя и волю Свою въ своемъ Божественномъ откровеніи, которое, съ нашей стороны, усвояется вѣрою. Слѣдовательно, гдѣ нѣтъ вѣры, гдѣ не допускается и не дѣйствуетъ Божественное откровеніе, тамъ нѣтъ и не можетъ быть истинной свободы. И какъ человѣкъ, надменный превосходствомъ своего разума, увлекаемый мечтою о свободѣ, но отвергающій вѣру,—легко самъ обнаруживаетъ все ничтожество своего разума и всю нелѣпость мечты своей о свободѣ! Въ новѣйшее время философія пыталась такимъ образомъ начертать идеалъ *естественной* по разуму и *свободной* жизни человѣчества: что же? нашла самое вѣрное отраженіе своего идеала въ жизни безъ разума,—въ жизни дикихъ каннибаловъ, нашла именно въ томъ, что жизнь каннибаловъ идетъ безъ всякихъ законовъ, правилъ, приличій и т. д. Такъ мечталъ Руссо и еще нѣкоторые изъ вольнодумцевъ французскихъ. По тому же идеалу, безъ вѣры, также въ новѣйшее время хотѣли создать и гражданское общество: что же опять? создались цѣлыя общества каннибаловъ, которые превосходили въ грубости и звѣрствѣ и американскихъ.

Напрасно заблуждающій разумъ и испорченное сердце представляютъ себѣ правила вѣры тяжкими и неисполнимыми. *Иго мое благо и бремя мое легко есть*, сказалъ Божественный Учитель вѣры. Почему Онъ такъ сказалъ? потому, что лучше, чѣмъ кто-нибудь, зналъ потребность для человѣка въ такихъ правилахъ, какія заключаются въ Божественной вѣрѣ, по его нравственному поврежденію, по его духовнымъ немощамъ, по его бѣдственному состоянію въ мірѣ; а притомъ Господь въ своемъ ученіи заключилъ силу благодатную, врачующую, укрѣпляющую, успокоивающую и возвышающую духъ нашъ. При такихъ усло-

вiяъ ученiе вѣры не должно быть для насъ бременемъ тяжкимъ. Чему же учитъ вѣра? Она учитъ насъ помнить прежде всего и тверже всего, что мы *христiане*, люди искупленные крестомъ Спасителя, возрожденные и освященные благодатiю, для того чтобъ обновленнымъ духомъ стремиться къ высшему совершенству и блаженству; учитъ, поэтому, жить по-христiански, а не по-язычески, жить болѣе для Бога, нежели для себя и для мiра, болѣе для духа безсмертнаго, нежели для тѣла тлѣннаго, болѣе для вѣчной жизни, чѣмъ для временной; учитъ всегда и во всемъ помнить Бога и началомъ и концемъ нашихъ дѣйствiй поставлять не самоугожденiе, не свое я, но Бога и волю Божiю; всегда и во всѣхъ случаяхъ предаваться Промыслу Божiю и благодушно покаряться судьбамъ Его; быть въ послушанiи Христовой церкви, хранящей для насъ Божественное слово и всѣ средства спасенiя, учитъ любить другъ друга любовiю чистою, безкорыстною, любить не любящихъ только, но и ненавидящихъ; болѣе служить общему благу, нежели своимъ пользамъ; быть готовымъ на всякое добро и помощь другимъ, на всякое самоотверженiе для Бога и для ближнихъ; учитъ обуздывать страсти, а не потворствовать имъ, умѣрять пожеланiя, а не питать ихъ, возставать въ паденiи, а не оставаться падшимъ навсегда, очищать совѣсть раскаянiемъ, а не заглушать ее... А если бы и въ самомъ дѣлѣ это было трудно, не должно ли было бы, не взирая ни на какiя трудности, употребить всѣ усилiя къ тому, чтобы выполнить всѣ эти правила, ради одного превосходства ихъ? Что можетъ быть возвышеннѣе и прекраснѣе ихъ? Если бы эти правила были выполняемы, какъ должно, какъ преобразилось бы человѣчество! Какiе были бы люди, какiя семейства, какiя общества! Одно своеволiе, одна гордость человѣка отвергаетъ благое иго вѣры, потому только, что не хочетъ смирить себя: и такимъ образомъ, вмѣсто наилучшаго добра, воцаряетъ въ мiрѣ крайнее зло. И неужели не надобно быть хорошимъ человѣкомъ, потому только, что это нѣсколько трудно, а можно быть худымъ, потому, что это легче?

Но не умомъ заблуждающимъ, не сердцемъ испорченнымъ надобно измѣрять строгость правилъ вѣры: лѣнивому какое дѣло не кажется труднымъ? Человѣкъ съ больнымъ воображенiемъ чего не пугается? Притомъ и не по буквѣ закона надобно судить о немъ: *письмя убиваетъ*. Надобно судить здравымъ разсудкомъ и здравыми чувствами сердца; надобно проникать въ духъ закона: ибо *духъ животворитъ*. А какой духъ Евангельскаго закона? *Аще кто любитъ Мя, слово Мое соблюдетъ... О семъ разумѣютъ есмы, яко Мои ученицы есте, аще любовь имате между собою.*

(Іоан. 13, 35; 14, 23). *Любовь*—вотъ духъ Евангелія, вотъ основаніе и сущность его заповѣдей. *Вѣра любовію поспѣшествуема* (Гал. 5, 6): вотъ совершенство христіанской нравственности! Но любовь ли, высочайшая и прекраснѣйшая изъ всѣхъ добродѣтелей, можетъ быть названа бременемъ, бременемъ тяжкимъ? Не любовь ли, напротивъ, облегчаетъ всякій трудъ, всякій подвигъ, всякое требованіе закона? Не любовь ли сама вызываетъ нерѣдко человѣка на величайшіе труды и подвиги, даже выше и внѣ всякихъ побужденій постороннихъ, ради того, кого или что любитъ? Эта любовь совершала тѣ дивныя чудеса христіанскаго самоотверженія, которыя составляютъ величіе первыхъ вѣковъ христіанства: въ борьбѣ съ цѣлымъ міромъ, она потоками крови, ею добровольно проливаемой за Христа, напояла почву ново-насаждаемой вѣры; она побуждала одною собственною силою, безъ всякихъ другихъ побужденій, богатыхъ и сильныхъ міра оставлять всѣ блага и наслажденія жизни, прерывать всѣ узы міра, всѣ, даже естественные, союзы человѣчества и скрываться въ пустыняхъ, чтобы въ самоотреченіи служить Тому Единому, Кого болѣе всего въ мірѣ, болѣе себя и своей жизни, любила; она собственнымъ внушеніемъ вызывала подвижниковъ благочестія на такіе подвиги самоумерщвленія плоти, которые кажутся вышеестественными и для которыхъ нѣтъ обязательства и въ Евангеліи. Или это было только увлеченіе мечтательныхъ умовъ и мистически-восторженныхъ сердецъ, безъ яснаго сознанія и достаточнаго разсужденія о значеніи такихъ дѣлъ? Нѣтъ, тутъ была мысль свѣтлая, сознаніе ясное, разсужденіе зрѣлое, убѣжденіе глубокое. Конечно, такіе подвиги не всѣмъ доступны; они и не отъ всѣхъ требуются. Они только представляютъ намъ великіе примѣры того, какъ любовь облегчаетъ самые тяжкіе труды въ добрыхъ дѣлахъ. Но любовь облегчаетъ и малые труды, также, какъ и великіе, обыкновенные, какъ необыкновенные. Та же любовь, которая побуждаетъ человѣка бросать всѣ богатства міра ради Христа, побудитъ насъ и не отказывать, хотя въ малой милостынѣ нищимъ; та же любовь, которая внушаетъ необычайные подвиги воздержанія и самоумерщвленія, облегчитъ для насъ и обыкновенные посты, съ такимъ трудомъ нами совершаемые. Оставьте любовь: и самыя малыя дѣла добра будутъ также тяжки, какъ и великія. Или еще скажутъ, что и самую любовь усвоить себѣ трудно? О, христіанинъ! Въ одномъ ли этомъ имени все твое христіанское достоинство? Но если тебѣ трудно любить: то не напрасно ли ты носишь и самое имя христіанина, въ которомъ слышится имя небесной любви? Правда нынѣшній вѣкъ больше мыслитъ и дѣйствуетъ во имя *человѣка, человѣчества,*

человѣческаго достоинства. Итакъ, человѣкъ-христіанинъ, если ты не слушаешь вѣры, обратись къ своей человѣческой природѣ: тамъ, во глубинѣ ея, найдешь источникъ и побужденія любви. Наша разумная природа не создана ли любить Бога, по тому самому, что создана по Его образу и подобію. Не побуждаетъ ли она всѣхъ насъ любить другъ друга, именно—*яко самъ себе*, потому, что одна и та же природа во всѣхъ насъ, и мы, единствомъ природы, не физической только, но и духовной, соединяемся въ одинъ нераздѣлимый родъ или семью человѣчества? Не любви ли жаждетъ наша душа, для которой, пока не ожесточится она во злѣ, въ собственномъ сознаніи тяжки, болѣзненны, скорбны и укорительны (слѣдовательно не естественны) всѣ чувства противныя любви: и недостатокъ любви къ Богу, и вражда, зависть, ненависть къ людямъ и пр.? Не эти ли страсти отравляютъ всю жизнь человѣка и производятъ всѣ бѣды въ человѣчествѣ? Послѣдуй внушеніямъ хотя этой естественной любви, очисти ее отъ страстей, дай ей надлежащую силу и развитіе въ жизни: и она малу по малу перейдетъ въ любовь христіанскую, которая привьется къ ней, возвыситъ и оплодотворитъ ее.

Сколько бы ни уклонялись люди отъ благаго ига вѣры, сколько бы ни возставалъ противъ него міръ, съ своими мнѣніями, страстями, соблазнами, враждою: вѣра Христова царствуетъ и будетъ царствовать въ цѣломъ мірѣ, будетъ учить міръ, будетъ управлять міромъ. Она имѣетъ сама въ себѣ жизнь Божественную, неистощимую, которая ни въ какое продолженіе временъ, ни въ какомъ пространствѣ мѣстъ, ни въ какой борьбѣ съ міромъ изсякнуть не можетъ; она имѣетъ въ себѣ Божественную, благодатную силу, которой никакія враждебныя силы одолѣть не могутъ; она имѣетъ въ себѣ Божественное предопредѣленіе о судьбахъ міра, котораго никакія усилія человѣческія измѣнить не могутъ. Искупленіе міра совершено. Думаемъ ли мы, что, однажды принесенная за міръ жертва на крестѣ только искупляетъ грѣхи міра, но что тѣмъ не менѣе міръ предоставленъ самому себѣ въ собственной жизни? Или думаемъ, что искупленіе составляетъ только предметъ догматической вѣры, безъ особенныхъ положительныхъ дѣйствій въ человѣчествѣ? Или,—что собственное развитіе міра, въ его просвѣщеніи, въ его общечеловѣческомъ самоусовершеніи, можетъ наконецъ освобождать человѣчество, какъ уже возмужалое, отъ вліянія вѣры, необходимаго и сильнаго преимущественно въ первые вѣка христіанства, когда надобно было утвердить міръ на новыхъ началахъ жизни? Нѣтъ. Благодатная сила искупленія должна дѣйствовать въ человѣчествѣ до конца вѣковъ. въ его внутренней

жизни, къ духовному возрожденію, обновленію, очищенію; и она дѣйствуетъ въ немъ, сокровенно и таинственно, или иногда открыто и осязательно, сознательно или несознательно для человѣка, но тѣмъ не менѣе сильнымъ, неизмѣннымъ, всеобъемлющимъ дѣйствіемъ; дѣйствуетъ въ его духѣ, въ его жизни, въ его судьбахъ; дѣйствуетъ, просвѣщая его разумъ, смягчая или поражая его сердце, прививая новую жизнь и преобразуя его нравы; направляя послѣдствія его дѣлъ и устрояя судьбы, но всегда по своимъ спасительнымъ цѣлямъ,—къ обузданію и низложенію зла, къ побѣдѣ и торжеству добра. Поэтому напрасно міръ думалъ бы, или думаетъ, что можетъ жить одною, такъ представляемою, естественною жизнію, въ независимомъ саморазвитіи; что онъ самъ собою управляетъ. Онъ, такъ суетливо и шумно развивающій свою земную дѣятельность, столько, повидимому, своевольствующій, не замѣчаетъ того, что вся его дѣятельность, все его своеволіе ограничивается только стѣнами корабля, на которомъ онъ переплываетъ море временной жизни, что его кораблемъ управляетъ иная, вышняя сила, не стѣсняя его свободы на кораблѣ, однакожъ не выпуская и чрезъ края его, и безъ вѣдома и совѣта самого міра, направляетъ его плаваніе къ извѣстнымъ ей, а не ему, цѣлямъ. А естественная жизнь міра прошла невозвратно; она кончилась вмѣстѣ съ древнимъ, до-христіанскимъ міромъ; теперь она невозможна; иначе и новый міръ, подобно древнему, погибъ бы. Но какимъ образомъ сохраняется настоящій міръ, не смотря на всю разрушительную силу зла, повидимому въ немъ преобладающаго? Въ основаніи его сокрыта высшая благодатная сила, которая и сохраняетъ его; къ существу его, такъ сказать, привита лучшая, духовная жизнь, которая таинственно возрождаетъ и обновляетъ его. Не было бы этой силы и этой жизни, все обратилось бы въ хаосъ: *отвращшу Тебѣ лице возмятутся и исчезнутъ и въ персть свою возвратятся; послеши духа Твоего и созиждутся и обновиши лице земли* (Пс. 103, 29, 30). И это можно видѣть на опытѣ въ отдѣльныхъ частяхъ міра. Посмотрите на современные народы не-христіанскіе: и, не смотря на всѣ свои усилія сохранить свою цѣлость, не смотря на всѣ мѣры гражданскаго образованія, не смотря на все содѣйствіе имъ другихъ народовъ, и—христіанскихъ; они, видимо, сами въ себѣ растлѣваютъ и разрушаются; они не могутъ продолжать своего, даже гражданскаго, бытія среди христіанскаго міра. Знакъ, что внутри ихъ, въ основаніи ихъ бытія, нѣтъ высшей сохраняющей силы, нѣтъ сѣмянъ лучшей жизни, способной въ своемъ развитіи возродить и обновить ихъ: и они гибнутъ, до колѣ не обратятся... Посмотрите на другіе народы, христіанск

лишенные гражданской самобытности, подавленные игомъ невѣрныхъ, страждующіе всѣми скорбями и бѣдствіями въ жизни частной, общественной, церковной: они, не смотря на непрерывныя, вѣковыя страданія, не гибнутъ, живутъ и въ самой несокрушимости своей носятъ залогъ своего избавленія и обновленія. Знакъ, что есть въ нихъ высшая сила, ихъ спасающая и сохраняющая для лучшей жизни. Эта-то вседѣйствующая благодатная сила таинственно ведетъ міръ, чрезъ всѣ его періоды, чрезъ всѣ степени и явленія жизни его нравственной, общественной, физической, чрезъ всю борьбу добра и зла, чрезъ всѣ судьбы счастливыя и бѣдственныя, ведетъ къ совершенному преобразованію,— когда созрѣвшее зло, дошедшія до крайнихъ предѣловъ, уже не можетъ быть исправлено и само готово будетъ обратиться въ вѣчный адъ злыхъ, когда добро, достигши предопредѣленной, возможной полноты и совершенства, уже дойдетъ до конца своихъ подвиговъ,—должно будетъ возгосподствовать въ искупленномъ и спасенномъ человѣчествѣ и наслѣдовать лучшій міръ и лучшую жизнь.—Тогда то преобразится земной міръ не только нравственно, но и видимо,—и тогда откроется всемірный судъ, чтобы отдѣлить добрыхъ отъ злыхъ и опредѣлить тѣмъ и другимъ вѣчныя судьбы ихъ.

Такимъ дѣйствіямъ благодати Божіей въ мірѣ должна содѣйствовать вѣра въ душахъ христіанскихъ. И она дѣйствуетъ въ лучшихъ изъ нихъ; она въ цѣломъ мірѣ находитъ *сѣмя святое* для произращенія плодовъ своихъ: ибо *отъ четырехъ вѣтръ* будутъ избранные (Матѳ. 24, 31); не мудрые, знатные, сильные міра составляютъ опору и могущество ея въ мірѣ; сердца простыя, кроткія, смиренныя, вѣрныя: вотъ органы, въ которыхъ совершается Божественная сила вѣры и которыми она дѣйствуетъ въ мірѣ и устрояетъ на землѣ царство Христово. А міръ, съ своею мудростію и силою, міръ волею или неволею, съ сознаніемъ или безъ сознанія, положительно или отрицательно, служитъ всемірнымъ дѣйствіямъ Христовой вѣры, служитъ и тогда, когда повидимому, ей противоборствуетъ. Таково Божественное промышленіе о вѣрѣ. Не послужилъ ли міръ вселенскому распространенію вѣры, когда гналъ ее по всей землѣ? Не въ самыя ли бурныя времена, когда міръ въ своихъ лжеученіяхъ, козняхъ, открытыхъ преслѣдованіяхъ и всевозможныхъ злодѣяніяхъ, истощалъ всѣ усилія, чтобы поколебать православную вѣру, вѣра достигла наибольшей силы и торжества въ мірѣ: точнѣйшимъ опредѣленіемъ догматовъ, вселенскимъ утвержденіемъ ея неизмѣнности, явленіемъ величайшихъ свѣтилъ, въ которыхъ вполнѣ раскрылись чистый свѣтъ вѣры, вся глубина и высота ея ученія, и на всѣ

времена утвердились опоры ея непреложности? И то, что принадлежитъ къ собственной жизни міра, нерѣдко обращается къ пользамъ св. вѣры. Новѣйшія усовершенствованія познаній въ области наукъ, даже физическихъ, не только не опровергаютъ истинъ вѣры, а напротивъ, большею частію, соглашаются съ ними и подтверждаютъ ихъ; стремленіе народовъ къ общему сближенію чрезъ быстроту взаимныхъ сообщеній можетъ помогать и собственному стремленію вѣры къ соединенію всѣхъ народовъ во Христѣ, сообразно Божественному откровенію, и, можетъ быть, даже въ путяхъ Промысла служитъ видимымъ началомъ и внѣшнимъ средствомъ этого соединенія; мысль о распространеніи между самыми отдаленными и дикими народами гражданской образованности, занимающая теперь просвѣщенные народы, которые стараются просвѣтить дикихъ и ввести ихъ въ общенародные союзы, сама собою способствуетъ всемірному распространенію вѣры: ибо необходимое начало образованія, столько же умственно-нравственнаго, сколько и гражданскаго, есть христіанство; безъ него то и другое невозможно,—что сознаютъ и всѣ образованные народы; усиленное развитіе общественности, свойственное настоящему времени и клонящееся къ тому, чтобы тѣснѣе соединять людей между собою въ жизни общественной, взаимнымъ общеніемъ образованности, пользъ и удобствъ жизни, можетъ при добромъ и благонамѣренномъ направленіи, благопріятствовать большему развитію и христіанскаго духа въ обществѣ; ибо это духъ по преимуществу общественный, духъ единенія, человѣколюбія, милосердія, мира: но ничто такъ не противно и ничто такъ не вредитъ ему, какъ взаимное отчужденіе между людьми.

Такимъ образомъ все показываетъ, что вѣра должна быть— и только она можетъ быть—твердымъ основаніемъ нравственной жизни нашей и—цѣлаго міра; вѣра для насъ единственное средство спасенія: вѣра должна спасти міръ. Такъ по Божественному предопредѣленію и обѣтованію. *Что бо, аще не вѣроваша нѣцыи: еда невѣрствіе ихъ вѣру Божію упразднитъ? Да не будетъ: да будетъ же Богъ истиненъ, всякъ же человѣкъ ложъ* (Рим. 3, 3, 4). *Аще мы не вѣруемъ, Онъ вѣренъ пребываетъ: отрещися бо Себе не можетъ* (2 Тим. 2, 13). Что же—невѣрующіе? Дѣти, которымъ скучно учить уроки и слушать наставленія: ихъ увлекаютъ только еще игры. Но не всегда же будутъ игры. Скоро наступаетъ для человѣка неизбѣжное время уроковъ: и какихъ уроковъ! Самъ Богъ преподаетъ ихъ, преподаетъ и каждому человѣку, и цѣлымъ народамъ, и всему человѣчеству: низпроверженіе самыхъ обольстительныхъ и самыхъ вѣрныхъ, повидимому, расчетовъ, разрушеніе надеждъ, униженіе самолюбія, скорби сердца, болѣзни,

лишенія и бѣдствія жизни, неожиданные перевороты въ судьбахъ, потрясающіе всю жизнь: вотъ эти уроки! Блаженъ, кто пойметъ смыслъ этихъ уроковъ и усвоитъ ихъ себѣ вѣрою: вѣра спасетъ его. Но горе тому, кто не захочетъ понять и обратить въ назиданіе себѣ такіе случаи, кто въ самомнѣніи, въ безвѣріи вздумаетъ еще возставать противу Промысла: онъ падаетъ жертвою собственной гордости и самообольщенія. Страшное погибельное паденіе!

О надеждѣ христіанской.

Если бы мы имѣли въ виду жизнь человѣка естественнаго и одно временное поприще этой жизни, то и тогда бы всю эту жизнь надобно было заключить въ одномъ словѣ: надежда. На пути этой жизни, гдѣ каждый шагъ человѣка такъ невѣренъ, гдѣ нѣтъ ничего твердаго и постояннаго, гдѣ нѣтъ добра безъ зла, радости безъ печали: на этомъ пути что поддерживаетъ духъ человѣка, что дополняетъ въ немъ немногія утѣшенія отъ тѣхъ немногихъ благъ, какія онъ получаетъ, что успокоиваетъ, хотя нѣсколько, сердце въ тѣхъ неизмѣримыхъ потребностяхъ, какія оно съ собой приноситъ въ этотъ міръ,—міръ тѣсный, міръ бѣдный, міръ скучный, міръ суетный? Надежда. Отнимите надежду, и міръ этотъ сталъ бы мрачнѣе и тѣснѣе могилы, гдѣ—хотя нѣтъ свѣта и жизни,—за то уже нѣтъ чувства и печалей.

Но, что такое и самая надежда жизни естественной? «Надежда—сказалъ Пиѳагоръ,—цвѣтокъ еще нераспустившійся». И правда,—правда, какъ само въ себѣ, такъ особенно въ отношеніи къ жизни языческой. Цвѣтокъ этотъ никогда не распустился бы въ мірѣ языческомъ, потому что онъ требовалъ и совсѣмъ не такой почвы, каковъ былъ міръ языческій, и не тѣхъ рукъ,—чтобы за нимъ ухаживать.

Почва, какую представлялъ изъ себя міръ языческій, была слишкомъ груба и жестка, чтобы на ней могла цвѣсти надежда. «Терпи, терпи охотно, иначе невольно терпѣть будешь», говорили язычники. Или: «durum, sed levius fit patientia, quidquid corrigere nefas». На такой ли почвѣ можетъ разсцвѣсти надежда? Апостолъ Павелъ говоритъ больше,—онъ всю жизнь язычниковъ представляетъ жизнію безъ упованія.

Какъ много требовалось, чтобы этотъ цвѣтокъ жизни человѣческой—надежда—распустился на этой землѣ! Надобно было, чтобы почва на которой онъ долженъ былъ расти была упитана—чѣмъ? кровью! Надобно было чтобы онъ въ своемъ возрастаніи питался не земною, но небесною, чистою росою; надобно было,

чтобы онъ произросталъ и цвѣлъ уединенно, чтобы отъ него отдалены были всякіе, чуждаго рода цвѣты, хотя бы то и прекраснѣйшіе на видъ,—и вотъ еще что было нужно: чтобы онъ подпертъ былъ крестомъ. Это вѣрно: иначе, человѣкъ былъ бы въ цѣлой жизни своей безъ надежды, и погибалъ бы въ отчаяніи. Новая почва, на которой ростетъ теперь цвѣтъ надежды,—и надобно сказать, ростетъ прекрасно,—есть міръ христіанскій: и эта-то почва вся упитана кровію Небесной Любви и Ея истинныхъ послѣдователей, и на этой почвѣ цвѣтъ надежды точно не инымъ чѣмъ питается,—какъ росою небесною—благодатію, и, прибавимъ, ростетъ уединенно, въ отдаленіи отъ всего чувственнаго и земного, и его опора—крестъ Іисусовъ. Прекрасный, благоуханный цвѣтъ! Какъ сильно влечетъ онъ къ себѣ, своимъ благоуханіемъ и красотою, чувства и желанія души, умѣющей находить его и одаренной тонкими, духовными чувствами, чтобы обонять его благоуханіе. А какія еще утѣшенія и наслажденія обѣщаетъ онъ, когда распустится и расцвѣтетъ во всей полнотѣ жизни и красоты. Изъ него-то, по мѣрѣ достиженія его въ полный разцвѣтъ, долженъ развиваться новый, лучшій міръ, будущій рай обновленнаго блаженства.

Не льститъ чувствамъ надежда христіанская, не обольщаетъ напрасно и воображенія. Только немногое, и очень немногое составляетъ предметъ ея на землѣ, поелику, въ существѣ своемъ, она выше всего земного. Изъ того, что принадлежитъ къ временной и естественной жизни души, надежда христіанская избираетъ для себя только лучшее и болѣе чистое,—отъ всего прочаго она готова отказаться. Что казалось бы драгоцѣннѣе и самой жизни? но и отъ этого блага надежда христіанская можетъ отказаться, имѣя въ виду высшія цѣли. Только одно благо временной жизни цѣнитъ она и желаетъ его какъ блага,—это благо: конецъ жизни,—говорю, что это благо для надежды христіанской, потому что за предѣлами этой жизни—всѣ ея цѣли, къ которымъ она стремится; тамъ она ихъ достигаетъ, и, достигнувъ, въ полнотѣ жизни расцвѣтаетъ и оплодотворяется; тамъ ея исполненіе и блаженство.

Разберемъ этотъ цвѣтъ по лепесткамъ, его составляющимъ, и, чтобы не отторгать его отъ его корня и не пересаживать на другую почву,—просто, чтобы не разбирать надежды христіанской своимъ умомъ,—раскроемъ Евангеліе. Тамъ положены ея сѣмена, тамъ утвержденъ ея корень. Хотимъ ли видѣть основанія и опоры христіанской надежды, хотимъ ли видѣть ея высшіе предметы и цѣли, хотимъ ли видѣть ея внутреннюю жизнь и силу, ея разцвѣтъ и ея составныя части: не знаю, что для этого взять, кромѣ одного изъ чистѣйшихъ и прекраснѣйшихъ цвѣтовъ,

произращенныхъ Евангеліемъ: говорю о нашей общей молитвѣ— *Отче нашъ*. Кажется, нѣтъ, нужды, изъяснять, почему основанія надежды христіанской заключены для насъ въ молитвѣ; но почему для изображенія различныхъ предметовъ, объема и цѣлей этой надежды, мы избираемъ теперь молитву «Отче нашъ»— это покажетъ раскрытіе самого содержанія и смысла этой высокой и прекрасной молитвы.

Не естественно ли, что человѣкъ лучшія утѣшенія въ жизни своей находитъ тамъ, гдѣ его отечество? И вотъ первая вѣсть ему объ отечествѣ: «Отче нашъ, иже еси на небесѣхъ!» Сколько вѣковъ протекло, когда, забывъ свое отечество и потерявъ путь къ нему, оставленный самому себѣ въ чуждой странѣ, бѣдный и слабый, безъ силъ и безъ помощи, человѣкъ блуждалъ по распутіямъ міра и тщетно вопрошалъ окружающіе его предметы объ отечествѣ. Куда ни устремлялся взоръ его, на чемъ ни останавливался разумъ его, или къ чему ни привязывалось сердце, ничто не отзывалось привѣтомъ отчизны, нигдѣ и ни въ чемъ не слышался голосъ родной страны, и все оказывалось ему чуждымъ, все измѣняло его сердцу! Земля питала, земля и принимала въ свои нѣдра то, что изъ земли происходило: вотъ родина тѣла, тамъ его колыбель, тамъ и могила. Но духъ сиротствовалъ. Темное, внутреннее чувство побуждало его иногда обращать свои мысли къ небу, но, какъ неизвѣстность пути на небо, такъ и недостатокъ познанія о Томъ, Иже есть на небесѣхъ, приводили духъ въ смущеніе, и, какъ бѣдное дитя, онъ былъ такъ немощенъ и такъ несмѣло взиралъ на небо, что одно видимое величіе неба, такъ сказать, подавляло его, одинъ блескъ солнца заставлялъ боготворить солнце, и одни физическія явленія приводили его въ суевѣрный трепетъ. Въ такомъ состояніи человѣку точно приходилось, какъ выражаетъ Св. Писаніе, говорить и камню: «будь мнѣ отецъ», или дереву; «ты мой родитель»,—и дерево и камень онъ принималъ за Божество! Какія утѣшенія оставались ему въ такомъ состояніи?

Отче нашъ! Какъ много сіи слова говорятъ сердцу! и какая сила, какая полнота лучшихъ утѣшеній человѣка-христіанина заключается въ сихъ немногихъ словахъ! Но человѣкъ не самъ открылъ для себя источникъ утѣшеній: и потому не простымъ естественнымъ чувствомъ надобно постигать силу сего воззванія къ Отцу Небесному. Самъ Духъ Божій наставляетъ насъ въ семъ воззваніи, какъ изъясняетъ это ап. Павелъ: «Елицы Духомъ Божіимъ водятся, говоритъ онъ, сіи суть сынове Божіи; не пріясте бо духа работы паки въ боязнь, но Духа сыноположенія, о немъ же вопіемъ: авва, отче!» (Римл. VIII, 14, 15). Вотъ изъ-

ясненіе первыхъ словъ молитвы Господней: Отче нашъ! Разумъ естественный, постигая безконечное разстояніе между Творцемъ и тварію, не рѣшилъ бы человѣка называть себя самого сыномъ Божіимъ; сердцу естественному, поражающемуся величіемъ безконечныхъ совершенствъ Творца, свойственнѣе питать въ себѣ страхъ, или благоговѣніе къ Нему, или—хотя любовь—только любовь, какъ благодѣтелю, или милосердому Царю и Покровителю. Что же сказать о человѣкѣ—грѣшникѣ, для котораго дальнее разстояніе земли отъ неба становится еще далѣе потому, что грѣхи погружаютъ его на дно ада, и котораго совѣсти, отягченной беззаконіями, свойственно только трепетать гнѣва и суда Всевышняго? Что же другое и могло составить характеръ, духъ цѣлой жизни человѣка—грѣшника, главное начало его дѣятельности, если не одинъ духъ рабства и страха? Послѣ сего одно право—или одно дерзновеніе—назвать Господа Отцемъ требовало того, чтобы человѣку данъ былъ совсѣмъ другой характеръ, другой духъ, нежели какимъ онъ въ естественномъ состояніи водился.

Итакъ, по изъясненію апостола, «мы получили Духа усыновленія, которымъ и взываемъ: Авва, Отче! и сей самый Духъ свидѣтельствуетъ духу нашему, что мы чада Божіи». Вникнемъ въ глубокій смыслъ этихъ словъ: право называть Бога Отцемъ не отвнѣ намъ дано, не приписано намъ только въ ученіи новозавѣтномъ, нѣтъ! сіе право есть побужденіе внутреннее, благодатное, которое, какъ сѣмя новой благодатной жизни и основаніе новыхъ благодатныхъ отношеній къ Творцу, положено въ глубинѣ собственнаго нашего духа. Самъ Духъ Божій, безъ котораго мы не могли бы назвать себя дѣтьми Отца Небеснаго,—поелику не могли бы быть *причастны естества Божескаго* и любви Божественной,—Самъ Духъ свидѣтельствуетъ духу нашему, побуждаетъ его сознавать, что мы сыны Божіи! Какая глубина и высота, по выраженію того же апостола, въ строеніи нашего спасенія! И какая преспѣвающая разумъ Любовь Христова, исполняющая насъ во всяко исполненіе Божіе! (Еф. III, 18, 19). Мы не понимаемъ писаннаго ученія Евангелія, не постигаемъ всего строительства нашего спасенія; во всемъ этомъ много таинъ для нашего ума: что же? Для чего напрасно напрягать свой умъ? Обратимся къ себѣ—взойдетъ внутрь себя и здѣсь, внутри себя самихъ, мы услышимъ голосъ—къ живущему на небесахъ: «Отче нашъ! Авва отче!» И вотъ разрѣшеніе всѣхъ нашихъ недоумѣній, вотъ источникъ спокойствія для духа! Дитя еще не имѣетъ полнаго сознанія, еще не понимаетъ своихъ отношеній къ отцу,—и уже выражаетъ своимъ лепещущимъ языкомъ это имя—имя

Отца, послѣдуя одному внутреннему влеченію своего чувства,— и это даже есть первое его слово! Безъ сомнѣнія, ничто столько не обѣщаетъ Человѣку утѣшеній и ничто столько не ручается за дѣйствительность этихъ утѣшеній, какъ взаимная любовь между сыномъ и отцемъ. Однакожъ, осмотримся,—гдѣ наши утѣшенія, гдѣ наши надежды, наши блага?—

Отче нашъ, иже еси на небесѣхъ! Далеко наши утѣшенія! Неужели на землѣ не остается для насъ ничего? Напротивъ: не тамъ ли должны быть наши утѣшенія, гдѣ источникъ всѣхъ тѣхъ благъ, какихъ мы желаемъ и какія можемъ получить? И откуда намъ ожидать вожделѣнныхъ для насъ благъ, если не изъ отечества? Когда земледѣлецъ полагаетъ сѣмя въ нѣдро земли, онъ не надѣется только на почву земли, но надѣется, что съ неба снизойдетъ роса, и оросить его землю, съ неба пройдетъ дождь, и напоитъ его сѣмя, съ неба солнце прольетъ свои лучи, и согрѣетъ землю, прогремитъ громъ, и благорастворитъ воздухъ; такъ точно для сохраненія и преспѣянія добрыхъ плодовъ нашей земной жизни—нужна вполнѣ помощь съ неба. Но вотъ какъ по сему поводу учитъ апостолъ: *аще чада, и наслѣдницы: наслѣдницы убо Богу, снаслѣдницы же Христу... Упованіемъ бо спасохомся; упованіе же видимое, нѣсть упованіе; еже бо видитъ кто, что и уповаетъ? Аще ли его же не видимъ, надѣемся, терпѣніемъ ждемъ* (Рим. VIII. 17, 24, 25). Итакъ, вотъ почему всѣ утѣшенія христіанина отнесены на небо. Какъ дѣти, мы имѣемъ право наслѣдованія вѣчныхъ благъ у Бога: единый сонаслѣдникъ нашъ—Христосъ; съ Нимъ мы, по праву всыновленія, раздѣляемъ жизнь, раздѣляемъ славу, раздѣляемъ царство. Азъ завѣщеваю вамъ, яко же Отецъ завѣщалъ Мнѣ, царство,—и въ этомъ царствѣ: небо и земля, все временное и вѣчное, все невидимое и видимое, всѣ блага жизни земной и все блаженство жизни небесной; а еще блага духовныя: благословеніе, оправданіе, освященіе, спасеніе. Но при всемъ томъ, мы еще только упованіемъ спасохомся,—изъясняетъ апостолъ. Въ самомъ дѣлѣ, спасеніе рода человѣческаго совершено на крестѣ Іисуса, но грѣхъ еще царствуетъ въ плоти нашей, смерть еще держитъ свое царство и власть, адъ еще поглощаетъ свои жертвы, гдѣ же спасеніе? Во упованіи? Упованіе же видимое нѣсть упованіе: будемъ ли смотрѣть на видимый міръ, какъ въ немъ течетъ наша жизнь, какъ, повидимому, все идетъ въ немъ противъ нашихъ чаяній, какъ сокровенно въ немъ дѣйствуетъ тайна искупленія, совершеннаго Богочеловѣкомъ; будемъ ли смотрѣть на однѣ внѣшнія стороны своего быта,—какъ въ немъ все идетъ наперекоръ самымъ лучшимъ нашимъ желаніямъ, какъ все погло-

щается силою одной чувственности,—и все плѣняетъ, порабощаетъ, помрачаетъ нашъ духъ; если, говорю, будемъ останавливаться на томъ, что видимъ,—то невольное чувство заставитъ сказать, что здѣсь—въ видимомъ—все противъ упованія: и потому—нѣтъ для насъ полныхъ утѣшеній. Но посему то и сказано, что упованіе видимаго нѣсть упованіе, а надобно обратить свое сердце къ невидимому; спасеніе на небѣ,—тамъ и наше упованіе. Тамъ устроена жизнь христіанина: онъ живетъ во времени, обращенъ духомъ къ вѣчности, странствуетъ на землѣ, стремится къ небу, подвизается въ мірѣ и здѣсь питается тѣмъ, что не принадлежитъ тѣлу и міру. Желаемъ себѣ утѣшеній истинныхъ, неизмѣнныхъ, какъ чада, какъ наслѣдники Богу? Положимъ сердце наше въ невидимомъ, будемъ взирать на небо. Отче нашъ иже еси на небесѣхъ! Идѣже сокровище ваше, ту и сердце ваше будетъ.

Итакъ, первое воззваніе молитвы Господней есть первое основаніе, основной камень всѣхъ нашихъ утѣшеній. Теперь обратимся къ самымъ прошеніямъ сей молитвы; въ нихъ, по наставленію Самого Господа, мы находимъ самые высшіе предметы утѣшенія христіанскаго.

Да святится имя Твое! Первый и величайшій предметъ христіанскаго утѣшенія; говоримъ: предметъ утѣшенія, хотя вмѣстѣ съ тѣмъ оно есть предметъ нашей нравственной дѣятельности. Имя Божіе, какъ источникъ просвѣщенія и освященія духовнаго, должно освящать, управлять, возвышать наши мысли, чувства сердца, всѣ наши намѣренія и всѣ наши поступки. И не всегда ли имя Божіе свято? И не каждому ли изъ насъ ввѣрено сіе сокровище? Но вмѣстѣ съ симъ мы еще молимъ о утѣшеніи: да святится имя Отца Небеснаго; Имя Божіе—истина Божія. Мы исповѣдуемъ истину вѣры христіанской, и въ ней, поклоняясь имени Тріединаго Божества, видимъ и признаемъ истину нашего спасенія, нашего блаженства. Истина святится въ церкви христіанской. Но сколько еще странъ и народовъ, которымъ неизвѣстна сія истина, и которые погружены во тьмѣ заблужденій, или у которыхъ священное имя Божества унижено и оскорблено, бывъ приписано ложнымъ предметамъ нечестиваго поклоненія, или помрачено грубыми предразсудками суевѣрія? Есть обѣтованія непреложныя, что всѣ языки и страны должны познать святое имя Единаго, истиннаго Бога, что всѣ народы должны составить единое стадо единаго Пастыря и во святыни имени Его обрѣсти истину, миръ и блаженство. И вотъ наше утѣшеніе! Просимъ и уповаемъ, да святится имя Его, да будетъ познано и прославлено имя Его во всей землѣ и между всѣми

народами, и да соберетъ Онъ въ Себѣ Самомъ во едино стадо всѣ племена земныя, и всѣ да познаютъ единаго всеблагого и премудраго Отца, и въ единеніи вѣры и церкви да образуется и утвердится то великое единеніе всего человѣчества, въ которомъ должно открыться единое непреходящее царство истины, добра и блаженства. Святсе имя Его да будетъ печатію и знаменіемъ сего вожделѣннаго единенія! Какое прекрасное и высокое утѣшеніе для души! Какъ оно свойственно и близко душѣ христіанской, вѣрующей и любящей! Но,—это не наше толкованіе. Надежды христіанина, заключенныя въ сей молитвѣ, которая всѣмъ вѣрующимъ преподана отъ Искупителя,—сіи надежды вполнѣ раскрыты и укрѣплены молитвою Самого Искупителя за вѣрующихъ. «*Отче! да знаютъ Тебе единаго, истиннаго Бога... явихъ имя Твое человѣкомъ, ихъ же далъ еси Мнѣ отъ міра... Отче святый, соблюди ихъ во имя Твое,—да будутъ едино, якоже и мы... Святи ихъ во истину Твою, и за нихъ Азъ свящу себе, да и тіи будутъ священи во истину, да вси едино будутъ... И сказахъ имъ имя Твое, и скажу: да любы, ею же Мя еси возлюбилъ, въ нихъ будетъ, и Азъ въ нихъ*» (Іоан. XVII). Вотъ совершеннѣйшее изъясненіе словъ молитвы вѣрующихъ: да святится Имя Твое! Господь и Спаситель нашъ въ молитвѣ къ Отцу Своему за насъ,—кончая, передаетъ Ему прошенія той молитвы, какою молимся и всѣ мы, по Его наставленію, къ Отцу Небесному. И Самъ предвѣчный Сынъ превѣчнаго Отца являетъ вѣрующимъ имя Отца, какъ высочайшій предметъ ихъ упованія, поелику обѣщаетъ явить это имя всему міру, какъ свѣтъ истины чистѣйшей, какъ печать и знаменіе освященія избранныхъ: сказахъ имя Твое человѣкомъ и скажу, да любовь, ею же возлюбилъ мя еси, въ нихъ будетъ, и Азъ въ нихъ. Или, какъ еще въ сумракѣ церкви ветхозавѣтной слышанъ былъ голосъ Его къ Отцу Превѣчному: «*возвѣщу имя Твое братіи Моей,—посредѣ Церкви воспою Тя!*» Еще разъ, какая прекрасная и высокая, какая отрадная надежда для души христіанской!

Имя Божіе—сила Божія: сила, которая вдревле часто вѣрою избранныхъ могущественно повелѣвала природою и міромъ, потрясала стихіи, отверзала и затворяла небо, оплодотворяла землю, воскрешала мертвыхъ, поражала враговъ видимыхъ и невидимыхъ; сила, на которой основана церковь, и которою сохраняется, движется, процвѣтаетъ внутренняя духовная жизнь церкви, по непреложному слову: *идѣже собрани два или тріе во имя Мое, ту есмь посредѣ ихъ* (Мѳ. 18, 20). И съ симъ именемъ святымъ, съ сею силою Божественною, положено въ нѣдра церкви обильное и неисчерпаемое, какъ самая сія сила, сокровище даровъ и силъ

духовныхъ, благодатныхъ, какъ для поддержанія церкви, такъ для ея возрастанія и преспѣянія въ жизни благодатной, для ея могущества и славы, ея всегдашняго торжества и украшенія. И въ этомъ отношеніи, какъ сила Божія, имя Божіе есть предметъ искреннихъ надеждъ христіанскихъ,—да святится сія сила выну въ Церкви, да пребудетъ въ ней чиста, свята, неприкосновенна, и ею да святится сама церковь, да пребудетъ всегда чиста и свята и непорочна, въ своей же чистотѣ и неприкосновенности, да будетъ сія сила всегда жива и животворна, всегда обильна и многоплодна, неистощима, непобѣдима, несокрушима, и ею сама церковь да будетъ всегда обильна даровъ и силъ духовныхъ, полна жизни благодатной и Божественной, всегда побѣдоносна и непобѣдима, для враговъ сокрушительна и несокрушима. «Отче Святый, молился о вѣрующихъ Спаситель, соблюди ихъ во имя Твое... Егда бѣхъ съ ними въ мірѣ, Азъ соблюдахъ ихъ во имя Твое!» Какая твердыня упованія христіанскаго! И объ эту твердыню во всѣ времена сокрушалась вся злоба и коварство враговъ церкви, вся мудрость и лесть міра, всѣ усилія противъ нея самаго ожесточеннаго зла,—и имя Тріединаго всегда сіяло новымъ свѣтомъ и славою въ вѣнцѣ торжествующей среди бурныхъ волнъ міра—церкви. И, однако же, чтобы яснѣе понять всю важность и силу этого предмета христіанскаго упованія, надобно посмотрѣть на опыты вѣковъ, когда имя Всевышняго, основа и душа религіи, затмевается во мракѣ заблужденій своевольнаго и гордаго разума, когда оно помрачается и оскорбляется въ тинѣ страстей и пороковъ народныхъ; надобно посмотрѣть, какъ вслѣдъ за симъ затменіемъ исчезаютъ мало по малу свѣтлые дни въ самой жизни народной, ея устройство и благоденствіе начинаетъ колебаться, народъ теряетъ силы своего духа, государства заражаются внутренними, тяжкими болѣзнями, потрясаются и склоняются къ паденію. Это опыты вѣковъ. Крѣпка должна быть молитва народовъ христіанскихъ, и твердо упованіе ихъ въ Отцѣ Небесномъ: да святится имя Его!

Но для души вѣрующихъ и любящихъ, конечно, не довольно слышать или произносить устами имя Того, въ Комъ вся ихъ надежда: имъ позволено желать большаго. *Да пріидетъ царствіе Твое!* Полная и совершеннѣйшая надежда христіанъ! И міръ, и природа, и все, что мы видимъ, все, что существуетъ, составляетъ единое царство Всемогущаго Царя, Который все зиждетъ и всѣмъ управляетъ, какъ Творецъ и Промыслитель. Обширное, великое царство! Неизмѣнно и всеобъемлюще о немъ промышленіе вышняго Царя! Но, тѣмъ не менѣе, человѣкъ среди сего царства есть бѣдный изгнанникъ, всегдашній труженикъ и стра-

далецъ. Взглянемъ на царство природы и міръ; та ли это земля, чистая, дѣвственная земля, изъ которой первоначально возникъ составъ нашего тѣла и образовалъ собою дивный организмъ, полный жизни, силъ и красоты? Та ли это природа, которая первоначально отверзала человѣку всѣ блага, всѣ дары свои, богатые, изящные, полезные, и за то не требовала отъ него ни трудовъ, ни болѣзней, ни пота, ни крови? Тѣ-ли это и радости жизни, полныя, чистыя, совершенныя, въ которыхъ была вся полнота блаженства человѣка? И земля не та, и вся природа не та, и вся жизнь не та. Итакъ, не правда ли, что человѣку можно и должно желать и лучшаго состоянія для себя и лучшаго порядка для цѣлаго міра? Человѣкъ вошелъ въ общество, земля застроилась городами, царство природы преобразовалось въ царство народовъ, жизнь перешла въ науку и искусство: но все это только одежда, въ которую человѣкъ облекъ свою природу и свою жизнь, а существо той и другой не измѣнилось; такъ же первая слаба и немощна, такъ же послѣдняя трудна и малоотрадна, или—даже природа въ обществѣ стала еще дальше отъ человѣка, а жизнь въ искусствѣ стала еще тяжелѣе. И чѣмъ болѣе жизнь будетъ погружаться въ искусство, а природа испытывать преобразованій въ обществахъ человѣческихъ, тѣмъ болѣе должно быть напряженія и тяготы въ цѣлой жизни міра, потому что тѣмъ болѣе должно быть уклоненія отъ простыхъ, естественныхъ законовъ и потребностей въ быту человѣка, и, слѣдовательно, и во всемъ томъ, что имѣетъ связь съ его бытомъ, болѣе должно быть извращеній въ порядкѣ жизни и состояніи самыхъ тварей, подчиненныхъ человѣку,—тѣмъ болѣе всеобщаго порабощенія суетѣ. Внутреннее основаніе всего этого въ томъ, что самъ человѣкъ допустилъ въ мірѣ и жизни враждебныя себѣ силы,—силу грѣха и смерти, и сіи силы все разстраиваютъ, все смѣшиваютъ, все порабощаютъ и губятъ, и сіи же силы въ единомъ царствѣ Вседержителя производятъ раздѣленія, такъ что возлѣ добра открывается зло, въ самой жизни смерть, въ самомъ блаженствѣ видимомъ гибель. И естественный разумъ, смотря на такую борьбу враждебныхъ силъ, раздирающую міръ, не можетъ не пожелать, чтобы Всевышній ускорилъ явить на землѣ единое царство чистаго добра, царство чистѣйшихъ собственныхъ совершенствъ, и въ немъ источникъ блаженнѣйшей жизни, дабы въ могуществѣ и святости сего новаго царства возродился къ новой жизни весь міръ и облаженствовались твари. Да пріидетъ Царствіе Твое! Но вотъ какъ учитъ смотрѣть на сіе слово Божіе. *Вся тварь съ нами совоздыхаетъ и соболѣзнуетъ даже до нынѣ... Суетѣ бо тварь повинуся не волею, но за повинувшаго ю на упованіи, яко и сама*

тварь свободится отъ работы истлѣнія въ свободу славы чадъ Божіихъ... Чаяніе бо твари откровенія сыновъ Божіихъ чаетъ (Римл. VIII, 19—22). Какъ глубоко проникаетъ въ міръ всеобъемлющая сила благодати, и какъ не напрасно человѣкъ можетъ желать и обѣщать себѣ лучшей жизни на землѣ, когда и самой твари дано упованіе? Тяжко иго суеты, лежащее на твари, на природѣ и цѣломъ мірѣ; еще тяжелѣе это иго на самомъ человѣкѣ, какъ виновникѣ суеты и порабощенія твари, и вотъ теперь разрѣшеніе для тяжкой, настоящей жизни міра: все твореніе, окружающее человѣка, ожидаетъ свободы,—въ откровеніи сыновъ Божіихъ, въ свободѣ славы чадъ Божіихъ, однимъ словомъ, въ царствѣ благодати и славы. Въ семъ-то царствѣ, царствѣ духовномъ и благодатномъ, царствѣ правды, мира и радости о Св. Духѣ,—сколько соединено высокихъ и обширныхъ надеждъ для христіанъ! Такъ говоритъ апостолъ: *и сами начатокъ Духа имуще, и мы сами въ себѣ воздыхаемъ, всыновленія чающе, избавленія тѣлу нашему; упованіемъ бо спасохомся* (ст. 23). Такъ! Много и тяжко воздыхаетъ христіанское сердце, когда, и кровію Спасителя пріобрѣтши себѣ очищеніе грѣховъ, оно еще чувствуетъ въ себѣ язвительную силу грѣха, и особенно тогда, когда сіе внутреннее чувство не заглушается ни внѣшними чувственными наслажденіями, ни усыпленіемъ совѣсти; глубокіе вздохи потрясаютъ это сердце, когда среди подвиговъ добра и борьбы противъ зла оно не обрѣтаетъ въ себѣ внутренняго мира, который бы упокоилъ, укрѣпилъ и одушевилъ его среди трудовъ, ни мира внѣшняго отъ заботъ и суетъ житейскихъ, которыя непрестанно развлекаютъ его и порабощаютъ. А сколько еще стенаній и слезъ изнесетъ оно отъ конца до конца сей временной жизни,—отъ множества ли скорбей, лишеній, искушеній и ударовъ судьбы, или даже отъ самыхъ удовольствій временныхъ и житейскихъ, которыми оно позволитъ себѣ увлечься, стенаній и слезъ, тѣмъ болѣе частыхъ, чѣмъ оно искреннѣе и чище въ самомъ себѣ, и тѣмъ болѣе сильныхъ и горькихъ, чѣмъ оно нѣжнѣе и чувствительнѣе. Что же сталось бы съ такимъ сердцемъ, если бы оно не имѣло надежды и не могло ожидать,—*да пріидетъ Царствіе Его*, царство благодатной *правды*, которое принесетъ съ собою оправданіе и очищеніе всѣхъ грѣховъ и возродитъ душу къ новой, чистой, духовной жизни,—царство благодатнаго *мира*, который исполнитъ все существо и жизнь души божественнаго покоя и отрады небесной, и ни въ какихъ трудахъ и подвигахъ, ни въ какихъ искушеніяхъ и скорбяхъ, не оставитъ вѣрующаго сердца,—царство благодатной *радости*, радости о Духѣ Святомъ, той чистой, святой, неистощимой радости, предъ которою всѣ радости земныя помер-

ваютъ, всѣ наслажденія мірскія теряютъ цѣну, и въ которой душа любящая живится, возвышается, свѣтлѣется. Такимъ-то образомъ, когда всѣмъ избраннымъ душамъ дано будетъ созерцать и ощущать въ себѣ сіе вожделѣнное благодатное царство, и оно, преисполнивъ все существо ихъ обиліемъ духовныхъ даровъ, отъ исполненія внутренняго превзойдетъ и отразится во внѣшнее, такъ что свѣтъ изъ внутренняго совершенства и блаженства просвѣтится предъ всѣми человѣками, они будутъ ходить во свѣтѣ, не только уже вѣрою постигаемомъ, но и созерцаемомъ, и озаряющемъ ихъ среди міра, какъ свѣтила неба среди ночи,—тогда-то совершено будетъ въ мірѣ чаемое откровеніе сыновъ Божіихъ, и настанетъ свобода славы избранныхъ, всыновленныхъ Богу,—свобода, чрезъ которую и сама тварь освободится отъ работы истлѣнія. Опять какія свѣтлыя, высокія надежды! и надежды непреложныя—такъ, что если бы сами не вполнѣ постигали ихъ, то *Самъ Духъ Божій ходатайствуетъ о насъ* въ глубинѣ собственнаго нашего духа—*воздыханіи неизглаголанными*,—какъ учитъ апостолъ. Самъ Духъ отвѣчаетъ, такъ сказать, за наше упованіе, *способствуетъ намъ въ немощахъ нашихъ, и спослушествуетъ духови нашему, яко есмы чада Божія*. Но вотъ и сію надежду, надежду царства духовнаго, благодатнаго, вмѣстѣ съ нами испрашиваетъ для насъ Господь и Спаситель нашъ, въ Своей молитвѣ за насъ: «Отче святый, да всѣ будутъ въ насъ едино... Азъ въ нихъ, и Ты во Мнѣ, да будутъ совершены во едино, и да разумѣетъ міръ, яко—возлюбилъ еси ихъ, якоже Мене возлюбилъ еси. Отче, ихъ же далъ еси мнѣ. хощу, да идѣже есмь Азъ, и тіи будутъ со Мною, да видятъ славу Мою... Да любы, ею же Мя еси возлюбилъ, въ нихъ будетъ». Истина сихъ словъ Богочеловѣка—та же истина нашей молитвы и упованія: да пріидетъ Царствіе Твое.

Вожделѣнное Царство! Но когда же оно наступитъ для насъ? Когда откроется во всей силѣ? Царствіе Божіе внутрь васъ,—сказалъ верховный Царь сего царства. Царство Божіе подобно сѣмени,—Онъ же сказалъ. Сіе подобіе выражаетъ не только то, что Царствіе Божіе внутри вѣрующаго можетъ открываться и дѣйствовать не въ одинаковой силѣ, и производитъ плоды не одинаковаго свойства и совершенства,—подобно какъ сѣмя, упадая на различную почву, не одинаково растетъ и не одинакіе приноситъ плоды,—но это же подобіе касается и самого существа внутренняго Царствія Божія, именно, даетъ видѣть, что основаніе сего Царства въ душѣ христіанской полагается точно въ видѣ малаго сѣмени, которое должно, при нашихъ собственныхъ къ тому усиліяхъ, развиться, процвѣсти и оплодотвориться

въ насъ, но опять, какъ сѣмя, можетъ и заглохнуть въ душѣ нечувствительной, недѣятельной, исполненной плевелъ и камней, и такимъ образомъ не можетъ въ такой душѣ открыться и Царствія Божія. Это начатокъ жизни духовной, благодатной, божественной, который сообщается душѣ вѣрующаго дѣйственною силою слова Божественнаго и таинствъ, внутреннимъ дѣйствіемъ въ душѣ всеосвящающаго и всесовершающаго Духа,—начатокъ, который надобно сознать въ себѣ, согрѣть, воспитать, возвысить собственною дѣятельною жизнію,—и онъ мало-по-малу раскроетъ въ душѣ полноту жизни новой, благодатной, претворитъ свойства естественныя въ благодатныя, влеченія плотскія покоритъ духовнымъ, силы обыкновенныя человѣческія возведетъ до причастія Божественныхъ, и пріобщеніемъ сихъ высшихъ силъ откроетъ въ душѣ источникъ высшихъ совершенствъ духовныхъ, такъ что Самъ Богъ будетъ въ ней *дѣйствуяй, и еже хотѣти, и еже дѣяти* (Фил. II. 13). Послѣ сего, конечно, каждому изъ насъ оставляется на судъ совѣсти—дознавать, открывается ли въ душѣ его, въ какой-либо степени силы, благодатное Царствіе Божіе, пришло ли оно для души во всей силѣ, или совсѣмъ еще не пришло.—Но,—что бываетъ въ душѣ, когда сіе Царствіе открывается въ ней во всей своей силѣ? На это отвѣчать мы не можемъ отъ своего ума, или отъ своего опыта, но,—какъ даетъ видѣть опытъ людей, достигшихъ внутренняго откровенія Царства благодати,—состояніе ихъ духа при этомъ превосходило все, что можетъ быть на землѣ совершеннѣйшаго въ умѣ и для ума естественнаго, и что можетъ быть блаженнѣйшаго въ сердцѣ и для сердца. Внутреннее состояніе сихъ избранныхъ людей было состояніе совершенной полноты жизни духовной,—такой полноты, въ которой чувственныя силы и наклонности какъ бы совсѣмъ умирали, и царствовалъ одинъ чистый, свободный, просвѣтленный духъ; полнота жизни высшей, въ которой чистый свѣтъ озарялъ разумъ, необыкновенное воодушевленіе и чистый восторгъ неземныхъ наслажденій исполнялъ сердце, и, такъ сказать, отрывалъ его отъ земли и переносилъ къ жизни небесной. Одинъ изъ такихъ людей признавался,—что среди пѣнія псалмовъ онъ чувствовалъ себя въ такомъ состояніи, какъ будто его не было въ мірѣ: никакія земныя мысли и ощущенія не приходили въ сердце его, и онъ не имѣлъ нужды и ни въ какихъ уставахъ, какъ проводить день: весь день онъ былъ въ духовномъ восхищеніи чувствъ. Другой мужъ говорилъ о себѣ: «Я тридцать лѣтъ боролся съ моею душею, чтобы побѣдить въ ней страсти и насладиться покоемъ благодатнымъ, и въ теченіе тридцати лѣтъ я былъ безъ помощи. Но когда, послѣ того, миновало еще пять

лѣтъ, я началъ ощущать миръ божественный: когда я хочу молиться, то не могу никакихъ молитвъ говорить, могу только словословить. Стою по три дня предъ Богомъ, и не только не чувствую въ тѣлѣ никакой усталости, не только забываю совершенно пищу и сонъ,—но, чѣмъ болѣе стою, тѣмъ живѣе чувствую, что поднимаюсь на большую высоту и все желаю еще далѣе стоять и славословить». Еще другой изъ подвижниковъ говорилъ: «по прошествіи четырехъ дней, которые я провелъ безъ пищи, я сталъ на вечернюю молитву: солнце было еще высоко, но я чувствовалъ стояніе и служеніе свое только пока пѣлъ одинъ псаломъ; а потомъ уже—не чувствовалъ своего состоянія, пребывалъ, не зная гдѣ, и былъ въ такомъ восхищеніи до тѣхъ поръ, какъ уже на другой день солнце, достигши полудня, начало меня жечь,—тогда только я узналъ, что уже наступилъ другой день, и опять началъ славить Бога за то, что Онъ возводитъ на такую степень величія Своихъ послѣдователей».—Что сказать о такомъ состояніи? Оно недоступно и непостижимо для естественныхъ нашихъ силъ, оно невозможно въ связи съ симъ міромъ чувственнымъ и поврежденнымъ; сѣмя внутренняго царства благодати развивается по мѣрѣ отрѣшенія души отъ узъ міра. Если каждому изъ насъ открытъ путь и даны способы къ достиженію такого высокаго состоянія совершенства,—въ чемъ сомнѣваться нельзя,—то что сказать, если бъ цѣлый міръ христіанскій достигъ такого совершенства? Тогда подлинно явилось бы небо ново и земля нова. Но, опять, когда же мы можемъ надѣяться видѣть сіе блаженное царство, пришедшее въ силѣ? Когда его время?

Объ этомъ лучшая мысль: третіе прошеніе нашей молитвы—*да будетъ воля Твоя, яко на небеси, и на земли!* Сіе новое прошеніе выражаетъ въ немногихъ словахъ все строеніе внутренняго благодатнаго царства: тутъ выражается и залогъ нашего упованія—видѣть сіе царство въ мірѣ, и первый камень его въ жизни нашей души и въ жизни цѣлаго міра, и способъ для его утвержденія и усиленія внутри насъ, и его сила, его могущество, и основаніе его совершенства и блаженства, все—одно—царство воли всемогущей! Да будетъ воля Твоя! Да будетъ одна воля Твоя во вселенной! Прекрасная и высокая молитва,—и вмѣстѣ съ тѣмъ, какая могущественная, полная, совершенная надежда христіанъ! Чтобы понять, какимъ образомъ единая, всесовершенная воля Отца Небеснаго можетъ сдѣлаться для души христіанской предметомъ искреннихъ желаній и стремленій, источникомъ ея лучшихъ надеждъ, надобно начать съ самыхъ простыхъ и близкихъ къ каждому опытовъ. Первое зло въ мірѣ—для человѣка и въ человѣкѣ—есть своя воля. Разъ допустивъ себя пасть

по своей волѣ, онъ уже постоянно, всегда и вездѣ претыкаетс
объ этотъ камень, и всегда падаетъ на него. Родится съ добрым
сердцемъ, дѣлается злымъ: почему? По своей волѣ. Родится с
прекрасными дарованіями души и тѣла, среди видимыхъ благ
жизни, при неослабныхъ попеченіяхъ о воспитаніи его,—и дѣлаетс
несчастнымъ: отъ чего? Отъ своей воли! Исторія ли цѣлаго міра
частные ли опыты—всегда подтверждаютъ, что человѣкъ там
именно и несчастливъ, тамъ именно и заблуждаетъ и падает
гдѣ ищетъ своей воли. И своя совѣсть и своя жизнь каждом
скажетъ, что надобно, такъ сказать, уничтожить свою волю, на
добно отдать ее въ руки высшей власти и силы. Да будетъ вол
Твоя! И вотъ первый камень, который полагается истинною вѣро
и любовію въ основаніе благодатнаго царства на землѣ, въ насъ—
въ жизни, и чрезъ насъ—въ мірѣ. Будемъ смотрѣть далѣе. Любов
превѣчная принимаетъ на себя спасеніе человѣка и его успокое
ніе. Но какъ она совершаетъ это? Дѣйствуя въ семъ подвигѣ п
побужденію всесовершенной своей воли, которая всегда есть—
истина, святость и правда безконечная, всегда благо и благо
бытіе твари, она, однакожъ, свою ѵпостасную волю, какая при
надлежитъ Ей въ единомъ, нераздѣльномъ существѣ Тріѵпостас
наго, приноситъ на служеніе правосудію небесному и являетс
исполнять,—какъ сама учитъ, не Свою волю, но волю Пославшаг
Ее для спасенія человѣковъ. Чтобы не распространяться об
этомъ болѣе, скажемъ все вдругъ, что составляетъ начало и ко
нецъ дѣла Христова: чѣмъ начинается оно? Се иду сотворит
волю Твою Боже,—говоритъ превѣчный Сынъ превѣчному Отцу
нисходя къ воплощенію. Чѣмъ оканчивается? Не Моя, но Твоя да
будетъ воля! говоритъ тотъ же Сынъ, совершая Свое земное по
прище въ крестныхъ страданіяхъ. Посмотримъ еще далѣе. Мір
искупленъ и освященъ; единая Глава Церкви, Іисусъ Христосъ
оживляетъ и управляетъ всѣмъ тѣломъ таинственнымъ, которое,
въ единеніи духа и жизни, вѣры и таинствъ, составляютъ всѣ
вѣрующіе. Самое царство природы служитъ царству благодати,
поелику самая физическая природа участвуетъ въ благодатномъ
обновленіи міра, по ученію апостольскому. Какой же конецъ? Къ
чему все это идетъ?

Таже кончина, говоритъ апостолъ, *егда предастъ царство Богу Отцу... Подобаетъ бо Ему царствовати, дондеже покоритъ вся враги подъ ногама своима: послѣдній же врагъ испразднится смерть... Егда же покоритъ Ему всяческая, тогда и Самъ Сынъ покорится покорившему Ему всяческая, да будетъ Богъ всяческая во всѣхъ* (1 Кор. XV, 24—29). Вотъ конецъ! Вотъ цѣль благодатнаго царства! Да будетъ Богъ всяческая во всѣхъ,—т. е. когда жизнь

благодатная, божественная, сокрытая теперь въ душахъ вѣрующихъ—избранныхъ, какъ сѣмя, раскроется въ нихъ и возблистаетъ, достигнетъ своей полноты и совершенства, тогда—въ сей полнотѣ жизни грѣхъ уничтожится, смерть упразднится, души отрѣшатся отъ узъ всего тлѣннаго и перстнаго, и будутъ, по выраженію апостола, со Христомъ. Въ семъ же раскрытіи жизни благодатной, поелику это есть жизнь божественная, будетъ одно созерцаніе и желаніе избранныхъ, освященныхъ душъ—Богъ, одна любовь—Богъ, одна власть во вселенной—Богъ, одно добро—Богъ, одно блаженство—Богъ, однимъ словомъ Богъ будетъ всяческая во всемъ: Онъ будетъ почивать Своею святостію, любовію, могуществомъ и славою въ Церкви обновленной и освященной, и вся Церковь въ Немъ упокоится; она изъ воинствующей явится торжествующею, изъ страдающей—увѣнчанною, и достигнетъ царства славы. Теперь сіе царство на небѣ, и есть ли какая-либо другая воля, кромѣ воли Вседержителя, въ которомъ чистые духи живутъ и блаженствуютъ? Но мы ожидаемъ сего же царства и на землѣ, когда Богъ будетъ всяческая во всѣхъ: можетъ ли и на землѣ быть какая-либо иная воля, кромѣ Единаго Бога? И вотъ мы просимъ и надѣемся, да будетъ воля Его, яко на небеси и на земли. И какое совершенное изображеніе сего непостижимаго теперь царства единой, всесвятой, всеобъемлющей воли Творца: *и Самъ Сынъ покорится покоршему Ему всяческая.* Тогда то всесовершенно исполнится воля Небесной Правды и Любви относительно человѣка. Какая воля? «*Снидохъ съ небесе, не да творю волю Мою, но волю Пославшаго Мя Отца: се же есть воля Пославшаго Мя Отца, да все, еже даде Ми, не погублю отъ Нею, но воскрешу е въ послѣдній день. Се же есть воля Пославшаго Мя, да всякъ видяй Сына и вѣруяй въ Него, имать животъ вѣчный, и воскрешу его Азъ въ послѣдній день*» (Іоан. VI. 30—40). Ни слова болѣе. «Да будетъ воля Твоя, яко на небеси и на земли».

Доселѣ мы исчисляли важнѣйшіе предметы надежды христіанской. Распространеніе славы и могущества имени единаго истиннаго Бога во вселенной, царство правды, мира и радости духовной, царство единой, всесвятой и всеблаженной воли Всемогущаго, или царство славы: все это предметы, объемлющіе собой небо и землю, время и вѣчность. Чего просить во времени? Позволительно ли надѣяться чего-либо для жизни временной, настоящей? И здѣсь Любовь Небесная не оставляетъ насъ, и здѣсь она подаетъ сама и принимаетъ къ себѣ отъ насъ—надежды благъ жизни. *Хлѣбъ нашъ насущный даждь намъ днесь.* Какой тѣсный, повидимому, кругъ желаній и надеждъ! Хлѣбъ: первая

и необходимая потребность нашей жизни естественной. Но не самой ли природѣ физической даны силы производить для человѣка не только то, что ему нужно для поддержанія жизни, но и то, что сверхъ необходимости имѣетъ достоинство пріятнаго и прекраснаго, что питаетъ разнообразныя чувства души нашей и служитъ къ ея разнообразнымъ наслажденіямъ? Почему же бы не просить и не надѣяться и пріятнаго и изящнаго для жизни, сверхъ необходимаго, и удовольствій—сверхъ насущнаго хлѣба? Но вотъ что велитъ сказать истина,—какъ это ни казалось бы страннымъ: прошеніемъ одного хлѣба несравненно болѣе поддерживаются и расширяются лучшія надежды нашей жизни, нежели сколько обѣщало бы расширеніе потребностей нашего вкуса, чувствъ и фантазіи, или разнообразіе чувственныхъ наслажденій! Почему? Потому что истинныя и лучшія надежды наши не въ тѣлѣ и не для тѣла, не во времени и не для времени, не въ настоящемъ и не для настоящаго, но—въ будущемъ и для будущаго, въ вѣчности и для вѣчности, въ духѣ и для духа. Поскольку мы заботимся о тѣлѣ, постольку отдѣляемся отъ высшихъ и чистѣйшихъ надеждъ духа, и поскольку прилѣпляемся къ временному и настоящему, постольку устраняемъ изъ вида будущее и вѣчное. Жизнь сама по себѣ есть положительное добро; временныя удовольствія жизни заключаютъ въ себѣ вмѣстѣ и добро и зло. Чего же мы просили бы, если бы хотѣли просить наслажденій временныхъ? Чего то безразличнаго, вмѣстѣ и добра и зла, просили бы непостояннаго, такого, что стоитъ только на предѣлѣ души и тѣла, вѣчности и времени, будущаго и настоящаго,—но что не можетъ проникать въ жизнь души, или переходить съ нами въ вѣчную будущность. Надобно сказать болѣе. Въ томъ же раю два древа: древо жизни и древо познанія; первое составляло необходимое для жизни человѣка тѣлесной, и чрезъ нее духовной, послѣднее было нѣчто такое, чего не было нужды человѣку искать,—и если оно обольщало человѣка, прекраснымъ ли видомъ, внутренними ли свойствами видѣнія, все же его плоды были не нужны человѣку, такъ какъ заключали въ себѣ зло,—и вмѣстѣ съ тѣмъ оно было противоположно древу жизни, до такой степени противоположно, что, вкушая плоды одного изъ нихъ, человѣкъ вовсе не могъ употреблять другого, и одно питало жизнь другое смерть. Можно сказать, что всѣ удовольствія временныя и чувственныя вышли изъ сего древа познанія добра и зла: они прекрасны по виду, обольстительны для чувствъ, обманываютъ умъ, но въ нихъ есть добро и зло, наслажденіе и страданіе,—и потому самому, что есть зло,—есть смерть. Это странно кажется естественному чув-

ству, странно, какъ не совмѣстить жизни съ удовольствіями, добраго съ изящнымъ, но сіе чувство слишкомъ слѣпо, оно какъ дитя, которое часто проситъ играть огнемъ или ножемъ. Не можетъ быть ничего обманчивѣе надежды—наслаждаться. Что же значило бы принести сей легкомысленной надеждѣ въ жертву высшія и чистѣйшія надежды, которыя идутъ далѣе чувственнаго и временнаго,—что значило бы покорить сей пустой надеждѣ мысли и чувства души, которая можетъ надѣяться гораздо лучшихъ благъ, всю настоящую жизнь, для того только, чтобы потомъ обмануться во всѣхъ своихъ желаніяхъ и мечтахъ и сказать съ горькимъ сознаніемъ: «вкусихъ мало меда, и се умираю!»

Но вотъ почему особенно христіанской душѣ не свойственна обольстительная надежда временныхъ наслажденій: сія надежда несовмѣстна съ чаяніемъ того благодатнаго царства, для котораго единственно наша душа соблюдается въ земной жизни,—до того несовмѣстна, что противорѣчитъ самому существу царства благодати, которое *ньсть брашно и питіе*, слѣдовательно, и не допускаетъ въ себя ничего чувственнаго и тлѣннаго, не допускаетъ даже ничего естественнаго, невозрожденнаго, необновленнаго, неочищеннаго и неусовершеннаго благодатію Божіею!

Что же значитъ, повторяемъ, надѣяться чувственныхъ наслажденій и временныхъ благъ, сколько того требовала бы наша чувственность, фантазія, вкусъ, или еще искусство и роскошь? Хотѣть, чтобы на землѣ никакого другаго царства не существовало, кромѣ царства природы? Что бы всѣ мы жили по природѣ? Это ложныя, больныя, губительныя желанія, и какъ они противорѣчатъ общему плану благодатнаго міроправленія! Душѣ возрожденной, искупленной, освященной желать себѣ счастія въ чувственныхъ удовольствіяхъ—едва ли значитъ что-нибудь другое, кромѣ развѣ того, что просить себѣ яду; и жить въ природѣ и по природѣ едва ли что-нибудь другое, какъ развѣ приложиться скотомъ несмысленнымъ, которые точно не знаютъ другихъ побужденій и цѣлей своей жизни кромѣ побужденій и цѣлей своей природы. Или можетъ быть пріятно кажется жить поэтически? Но вотъ что велитъ сказать истина—ей и аминь: сколько бы ни усиливался разумъ—своими науками или искусствами, сколько бы ни хотѣло растлѣнное сердце—въ своихъ страстяхъ и роскоши, сколько бы ни обольщала сама себя фантазія—въ своихъ мечтахъ и затѣяхъ,—только ничто не возстановитъ падшаго царства природы,—такъ, чтобы жизнь по одной природѣ была для человѣка вполнѣ совершенна и блаженна на землѣ. Въ природѣ смерть. Мы знаемъ назначеніе царства види-

мой природы. *Нынѣшняя небеса и земля тѣмъ же словомъ сокровена суть, огню блюдома на день суда... въ онъ же небеса убо съ шумомъ мимо идутъ, стихіи же сжигаемы разорятся, земля же, и яже на ней дѣла, сгорятъ* (2 Петр. III, 7, 10). Только царство благодати утверждено незыблемо въ семъ мірѣ: оно и будетъ существовать, несмотря ни на какія враждебныя противъ него усилія, дотолѣ, когда, наконецъ, преобразится въ царство славы. Въ семъ то царствѣ всѣ надежды христіанской души: и отъ сего царства—царство природы отстоитъ на цѣлое царство, поелику не иначе можно надѣяться общенія славы и блаженства въ царствѣ славы, какъ переходя изъ царства природы въ царство благодати. Теперь, когда царство благодати окончательно перейдетъ въ царство славы, «а земля и яже на ней дѣла сгорятъ», гдѣ тогда останутся всѣ блага и надежды временныя, земныя, однимъ словомъ, гдѣ останется безблагодатная жизнь по природѣ, если не въ царствѣ преисподнемъ? Если же такъ, то уже нечего больше надѣяться и просить изъ царства природы человѣку, принадлежащему къ царству благодати—нечего, кромѣ развѣ хлѣба насущнаго!

Хлѣбъ насущный даждь намъ днесь. Прекрасное изображеніе истинно-христіанской надежды! Дай намъ хлѣба на нынѣшній день. Завтрашній день—не нашъ. Онъ въ твоихъ рукахъ, можетъ быть и не быть,—мы не имѣемъ нужды такъ далеко простирать свои заботы! Скажутъ можно ли такъ жить, чтобы мысли не простирались даже на завтра, чтобы не было думы даже о хлѣбѣ на слѣдующій день? Можно; и это не есть какая-либо слѣпота ума, или безчувствіе сердца, или праздность: это есть выраженіе всей полноты и искренности христіанской надежды, есть состояніе души, совершенно преданной Промыслу, нисколько не помышляющей о тѣлѣ и о землѣ, и всецѣло стремящейся къ небу, однимъ словомъ, свойства, по преимуществу, души христіанской. Уму естественному, чувству земному такое состояніе представилось бы безотраднымъ, лишеннымъ всякихъ надеждъ, или видовъ на будущее: въ христіанствѣ это есть состояніе надежды—по преимуществу. *Воззрите на птицы небесныя, яко не сѣютъ, ни жнутъ, ни собираютъ въ житницы, и Отецъ вашъ Небесный питаетъ ихъ... Смотрите кринъ сельныхъ, како ростутъ, не труждаются, ни прядутъ; глаголю же вамъ, яко ни Соломонъ во всей славѣ своей облечеся, яко единъ отъ сихъ... Вѣстъ бо Отецъ вашъ Небесный, яко требуете сихъ всѣхъ* (Матѳ. VI, 26, 28, 29, 32). Какая искренность надежды, и какая простота чувствъ! Но сія простота во внѣшней жизни, и сія искренность надежды, въ разсужденіи временныхъ потребъ, объясняетъ

совершенно тотъ предметъ, о которомъ должны быть всѣ заботы души нашей, который совершенно не даетъ ей времени печаліться о настоящемъ,—предметъ, для котораго самъ Промыслъ Божественный слагаетъ съ насъ труды всѣ и заботы жизни временной; какой предметъ? *Ищите прежде Царствія Божія и правды ею, и сія вся приложатся вамъ.* И вотъ мы просимъ въ молитвѣ своей и надѣемся,—сперва возвышаясь горѣ: да пріидетъ Царствіе Твое, потомъ, снисходя долу, просимъ насущнаго хлѣба,—и больше ничего. *Довлѣетъ дневи злоба его!*

Быть обезпечену въ разсужденіи потребъ настоящей жизни и ожидать блаженнаго царствія въ будущей: какое превосходное состояніе! Но что это такое, что какъ будто наводитъ нѣкоторую тѣнь на эти святыя надежды, что за голосъ внутри самой души, который угрожаетъ намъ отдаленіемъ отъ этого царства? что это за тяжесть, которая какъ будто удерживаетъ душу въ свободномъ ея стремленіи къ Отцу Небесному, такъ что она какъ бы нестолько желаетъ, сколько страшится Его грядущаго Царствія? Такъ! Это тяжесть въ душѣ, и самая невыносимая тяжесть: долги! Какъ дѣти богатаго отца, мы входимъ въ эту жизнь, и въ ней наслѣдуемъ неисчислимыя блага любви небесной: живемъ, наслаждаемся, часто не думаемъ ни о чемъ, кромѣ того, чтобы жить и наслаждаться, не знаемъ мѣры своимъ потребностямъ и прихотямъ, бросаемся на все съ жаждою, весь міръ хотимъ покорить своимъ чувствамъ и желаніямъ,—удовлетворяемся, и опять желаемъ, наслаждаемся, и опять жаждемъ. Вздумаемъ ли повѣрить свое состояніе,—и каждый изъ насъ весь въ долгахъ! Дана жизнь,—она потеряна въ суетѣ, въ страстяхъ и порокахъ; даны способности ума,—они обращены на пустые предметы легкомысленной затѣйливости, въ знаніи ли то, или въ жизни; даны добрыя чувства сердца,—они принесены въ жертву порочной волѣ; даны всѣ побужденія къ добру, предостереженія отъ зла, обѣщанія наградъ за добродѣтель, угрозы наказанія за проступки, даны всѣ способы къ нравственному совершенству и истинному благополучію жизни: все это оставлено безъ вниманія, забыто, отвержено; дано познаніе о Богѣ: оно въ небреженіи; дана религія, вѣра, всѣ средства ко спасенію и вѣчному блаженству: все унижено равнодушіемъ, оскорблено и омрачено грѣхомъ. Сколько разъ преступная душа осмѣливалась, такъ сказать, въ лицо оскорблять и поносить Любовь Небесную, позволяя себѣ ропотъ, невѣріе, кощунство, идолослуженіе! Сколько разъ то, что получаемо было отъ сей Любви, было предано врагу ея—міру, и сколько разъ хотѣлось угодить міру оскорбленіемъ сей любви! И все это долги, тяжкіе, ужасные долги! А сколько еще такихъ долговъ, которые

легкомысліе старается скрыть отъ укоризнъ совѣсти подъ хитрымъ названіемъ слабостей? Разсѣяніе и законопреступныя утѣхи юности, закоснѣніе старости, забвеніе промысла въ счастіи, ропотъ въ несчастіяхъ, тщеславіе въ благотвореніи, корыстолюбіе въ трудолюбіи, неискренность въ раскаяніи, многократныя паденія послѣ возстанія, безпечность въ роскоши, своеволіе вѣка, надменнаго мечтою просвѣщенія? И можно ли исчислить, измѣрить всѣ долги нашей жизни предъ Богомъ? И вся сумма долговъ еще увеличивается и становится тяжелѣе отъ того, что многое, полученное изъ рукъ Любви Небесной, мы хотимъ почитать своимъ, и не думаемъ Ей за то воздавать! Страшно подумать объ участи міра, когда посмотрѣть, какіе ужасные долги лежатъ на немъ, и какъ невнимательно, какъ равнодушно онъ не перестаетъ увеличивать ихъ, не думая объ отчетѣ. Нечего успокоивать себя тѣмъ, что иному изъ насъ дано очень мало въ жизни, и потому нечего страшиться отчета: о, нѣтъ! рабъ, получившій одинъ талантъ, не оправдался тѣмъ, что имѣлъ въ своихъ рукахъ немного и беззаботно зарылъ свой талантъ, въ землю, отъ него будетъ отнято и то, что онъ имѣетъ, и дано имѣющему у себя другіе таланты: наказаніе для одного—награда для другого! Былъ тяжкій долгъ на цѣломъ мірѣ, долгъ наслѣдственный, оставшійся отъ праотца, который цѣною всѣхъ благъ, полученныхъ имъ отъ Творца, цѣною своей жизни и своего потомства, досталъ себѣ запрещенный плодъ. И за сей долгъ тяжко, тяжко было расплачиваться міру,—то гибелью въ волнахъ, то потребленіемъ въ огнѣ, то сокрушеніемъ царствъ и народовъ. Теперь сей долгъ уплоченъ—крестомъ Спасителя! Но какой мѣрою измѣрить, какимъ счетомъ счесть тотъ страшный долгъ, который лежитъ на насъ уже послѣ искупленія: наши произвольные грѣхи, ничѣмъ неизвиняемые? Міръ погибъ, но погибъ въ волнахъ потопа, которыя прошли; Содомъ и Гоморра погибли, и погибли въ огнѣ, который угасъ. Есть гибель нескончаемая, есть огонь неугасающій, который на вѣки возгорится, и его пламя не угаснетъ.

Долги безмѣрны, долги неуплатимы! Что же дѣлать? Не было бы долговъ на насъ, если бы мы все, полученное изъ рукъ Любви Небесной, все опять ей возвращали, какъ дѣти, которыя, что ни возьмутъ въ руки, все несутъ къ матери. Одна гордость и своеволіе наше дѣлаютъ насъ горькими, несостоятельными должниками. Что же дѣлать? Пасть и молиться: «остави намъ долги наши»,—молиться и надѣяться: «яко же и мы оставляемъ должникомъ нашимъ! Кто, кромѣ Любви Небесной, Любви безпредѣльной, могъ даровать намъ надежду прощенія долговъ, и на-

дежду на такихъ легкихъ условіяхъ? Кто, кромѣ сей Любви, Которая всѣ наши долги понесла на себѣ и рѣшила ихъ—крестомъ? Оставь намъ долги, какъ и мы оставляемъ въ жизни нашимъ должникамъ: какая отрадная надежда и какое, можно прибавить, дерзновеніе упованія! И, однакожъ, чтобы имѣть условіе прощенія долговъ, и умѣть соединить надежду сердца съ дѣятельностью ума—(это необходимо: ибо къ какимъ хитростямъ не прибѣгаетъ должникъ, чтобы освободиться отъ долговъ?) чтобы соединить, говоримъ, надежду сердца съ дѣятельностью ума, обратимъ вниманіе на притчу Спасителя (Лук. XVI) о неправедномъ управителѣ дома. Искусство управителя очевидно: онъ такъ разложилъ долги разныхъ должниковъ, обязанныхъ его господину, что вмѣстѣ—и облегчалъ ихъ состояніе, и поправлялъ собственныя дѣла, и хотя не имѣлъ на это никакого личнаго права, однакожъ, однимъ своимъ искусствомъ умѣлъ перемѣнить о себѣ мысли своего господина. «И Я вамъ то же говорю»,—прибавилъ Спаситель къ сей притчѣ. Итакъ, вотъ искусство освободиться отъ долговъ. Наши долги велики, но у Бога есть, кромѣ насъ, еще должники, которыхъ заемныя письма, скажемъ языкомъ притчи, у насъ въ рукахъ: скажемъ просто: наши ближніе согрѣшаютъ противъ Бога, согрѣшая противъ насъ—въ обидахъ, неправдахъ, страстяхъ и всякаго рода нарушеніемъ своихъ къ намъ обязанностей. Сіи долги ближнихъ нашихъ у насъ въ рукахъ, разложимъ ихъ долги такъ, чтобы и облегчить состояніе ихъ и наши исправить нужды,—простимъ ихъ грѣхи противъ насъ, и именно, сколько мы въ семъ случаѣ уменьшимъ ихъ долговъ, столько получимъ себѣ въ уплату своихъ долговъ, и нашъ Заимодавецъ будетъ въ какой-либо мѣрѣ удовлетворенъ. Такъ просимъ, и такъ надѣемся: остави намъ долги наши, якоже и мы оставляемъ должникомъ нашимъ. Сія надежда не обманчива, но въ высшей степени плодотворна. Такимъ образомъ, покрывая долги другъ другъ, мы достигли бы, наконецъ, того, что взаимныя прощенія всѣхъ и каждаго составили бы единое всеобщее оправданіе, къ истинному торжеству надежды и любви!

Долги—грѣхи. Тяжкіе долги: а какъ легко они наживаются. Легкомысленное чадо роскоши гоняется за удовольствіями, бѣгаетъ за всѣмъ, что льститъ его чувствамъ и воображенію, и не видитъ, какъ его достояніе расточается, состояніе разстраивается, а долги умножаются. И грѣхи такъ же. О! когда перестанетъ грѣхъ обольщать своею личиною, подъ которою онъ постоянно намъ является и насъ обманываетъ! Когда зло перестанетъ предъ нами лукавствовать, когда оно перестанетъ преслѣдовать насъ,—выйдетъ изъ нашей природы, изъ нашей жизни, изъ нашихъ

мнѣній, изъ нашихъ ощущеній? Не прейдетъ зло, доколѣ міръ во злѣ лежитъ, и не престанетъ грѣхъ, доколѣ не будетъ земля нова и небо ново. Что же дѣлать? Опять молиться и опять надѣяться: «не введи насъ во искушеніе, но избави насъ отъ лукаваго». Не молю, говорилъ Искупитель міра къ Отцу Своему, да возмеши ихъ отъ міра (искушенія неизбѣжны), но да соблюдеши ихъ отъ непріязни!.. Жизнь наша, внѣшняя и внутренняя, въ непрестанномъ движеніи; опасное состояніе нашей жизни есть то, когда нарушается мирное равновѣсіе, въ которомъ наша душа стремится стоять къ внѣшнему, чувственному міру, наше бытіе внутреннее къ бытію внѣшему, когда въ сердцѣ нашемъ оказывается колебаніе, недоумѣніе, преніе правды съ неправдою, борьба обязанностей. Сила грѣха, нарушивъ внутренній покой, выигрываетъ между тѣмъ время, выставляетъ свои прелести, раскидываетъ сѣти и облегчаетъ для себя побѣду. Ложь и губительная сила грѣха открывается уже тогда, какъ мы пали. Не введи насъ во искушеніе. при всякой борьбѣ со грѣхомъ, при всякомъ требованіи и внутреннемъ чувствованіи обязанности подкрѣпляй насъ Твоею помощію, чтобы страсть не ослѣпила насъ, чтобы лѣность не объяла насъ, сомнѣнія не отравили насъ, злыя побужденія не одолѣли. Молитва сія должна перейти въ самую твердую надежду на помощь благодати Божіей—надежду неослабную, и когда среди искушеній наши собственныя силы будутъ оставлять насъ, когда онѣ совершенно ослабѣютъ, и всѣ наши усилія истощатся, въ то самое время упованіе не посрамитъ, и благодать явится, непремѣнно явится на помощь въ часъ безпомощнаго состоянія духа. Представьте себѣ человѣка, который усильно борется съ плотію, плоть увлекаетъ его душу, онъ молится, чтобы искушеніе отступило отъ него,—и въ то самое время, какъ онъ чувствуетъ все свое безсиліе, чтобы побѣдить оное, сила благодати открывается въ самой немощи его. *Довлѣетъ ти благодать Моя; сила бо Моя въ немощи совершается.* Или, представьте себѣ человѣка въ рѣшительной борьбѣ съ міромъ: вся злоба міра противъ него вооружается; враждебная сила ненависти падаетъ на него всею своею тяжестію; его невинность на судѣ, который не знаетъ правды; истина въ опасности, правда подвергается поруганію: какъ выйти изъ такого искушенія побѣдителемъ? Въ минуту сильной опасности, когда надобно только отверзть уста, чтобы говорить или погибнуть,—*Азъ вамъ дамъ уста и премудрость, ей же не возмогутъ противитися—противляющіеся вамъ* (Лук. XXI, 15). Какой урокъ надежды! И такъ на цѣлую жизнь нашу.

Но куда укрыться отъ того многочисленнаго, разнообраз-

лаго зла, которое имѣетъ мѣсто не столько въ самой сущности вещей, сколько въ нашихъ естественныхъ немощахъ и несовершенствахъ. Часто зло посылается на насъ, какъ посѣщеніе любви, какъ очистительная мѣра правосудія, какъ врачевство—горькое, но цѣлительное; часто это бываетъ—недозрѣвшее добро, какъ выражается одинъ изъ учителей нашей церкви. Бѣдность, болѣзнь, труды, бѣдствія, потеря внѣшнихъ благъ: вотъ это зло,—*лукавое*. Какъ же обширно и велико попеченіе о насъ Любви Небесной, которая позволяетъ намъ надѣяться, что и эти призраки зла не будутъ тревожить насъ. Избави насъ отъ лукаваго!

И вотъ всѣ наши надежды! всѣ, говоримъ, потому что выше и болѣе сихъ надеждъ представить ничего нельзя, а всѣ другія надежды, которыя захотѣлъ бы питать естественный недальновидный разумъ, или естественное непостоянное чувство—душѣ христіанской несвойственны: и такъ всѣ надежды ея изображаетъ сія общая наша молитва, во всей ихъ—высотѣ и глубинѣ, во всей чистотѣ, святости и совершенствѣ. Чистыя и истинныя, неоспоримыя и непреложныя надежды: и въ какой постепенной лѣстницѣ изображаетъ ихъ молитва, и какъ естественно и необходимо всѣ онѣ одна другую поддерживаютъ. Мы надѣемся, что имя Отца Небеснаго будетъ выну святиться на землѣ,—и просимъ того у Него Самого; но можетъ ли имя Его святиться вполнѣ и повсюду, когда еще не вполнѣ и не повсюду водворилось на землѣ царство Его, и вотъ мы просимъ: да пріидетъ Царствіе Его! Но и Царство Его не можетъ открыться во всей силѣ на землѣ, прежде нежели Всемогущая воля Его покоритъ Себѣ всяческая *да будетъ Онъ Самъ всяческая во всѣхъ*, и вотъ мы молимъ, да будетъ воля Его, яко же на небеси и на земли. Для царства же Его воли и любви, для царства благодати и славы, мы подвизаемся на землѣ и въ тѣлѣ, и имѣемъ нужду въ земныхъ и тѣлесныхъ, кромѣ духовныхъ, подкрѣпленіяхъ и способахъ, жизни,—и просимъ: хлѣбъ нашъ насущный даждь намъ днесь. Обезпеченное состояніе тѣла и внѣшней жизни не обезпечитъ еще состоянія души и внутренней жизни, въ которой есть свои, и глубочайшія, нужды,—и мы молимъ: остави намъ долги наши. Благодать Божія можетъ покрыть долги наши—грѣхи, но въ насъ все еще остается сила грѣха—и кругомъ насъ всѣ поводы ко грѣху: не введи насъ во искушеніе! Побѣждаемъ искушенія ко грѣху, но на каждомъ шагу встрѣчаемъ еще искушенія жизни, большія или меньшія бѣдствія и скорби,—живемъ въ мірѣ, котораго духъ всегда болѣе или менѣе враждебенъ истинѣ и духу Христову: избави насъ отъ лукаваго!

Какой еще камень положить для всѣхъ сихъ надеждъ, чтобы

онѣ въ нашемъ сердцѣ и цѣлой нашей жизни не поколебались? Что еще можетъ утвердить совершенный покой сердца въ Богѣ, и увеличить всѣ наши на Него надежды? Не соединять съ молитвою никакой тревожной мысли ума, никакого смятеннаго чувства сердца, совершенно предаться въ волю Отца Небеснаго, и среди тѣхъ искушеній, бурь, нуждъ и печалей, выражать всю силу такой преданности однимъ славословіемъ молитвы: «яко Твое есть царство и сила и слава во вѣки!» Болѣе прибавлять отъ себя нечего. Здѣсь твердый покой надежды христіанской въ Богѣ и вѣнецъ молитвы.

Дѣятельнаго Христіанскаго Богословія часть 3-я: Аскетика.

Понятіе объ аскетикѣ. Аскетика есть руководство къ дѣятельному преспѣянію жизни христіанской, по тѣмъ правиламъ, въ какихъ ученіе вѣры представляетъ намъ образецъ истиннаго христіанина и его духовное совершенство.

Такъ какъ преспѣяніе жизни христіанской требуетъ постояннаго упражненія духовныхъ силъ христіанина, благодатію возрожденныхъ, равно требуетъ многихъ вспомогательныхъ средствъ для укрѣпленія души въ подвигахъ сей жизни, въ борьбѣ съ различными искушеніями,—то аскетика (иначе) опредѣляется, какъ изложеніе способовъ къ упражненію и укрѣпленію нравственныхъ силъ христіанина въ подвигахъ добродѣтели и борьбѣ души противу зла нравственнаго.

Примѣчаніе. Аскетика отъ греч.: «ἄσκησις—ἀσκέω», Exerceo, colo,—и преимущественно по отношенію къ жизни духовной, такъ, какъ гимнастика—«γυμνασία» отъ «γυμνάζω»—по отношенію къ тѣлу. Въ семъ значеніи слово «ἀσκεῖν» встрѣчается и въ Св. Писаніи (Дѣян. 24, 16), хотя въ другихъ мѣстахъ замѣняется другими словами: ἀγωνίζω, γυμνάζω. То же слово, въ значеніи дѣятельнаго образованія своихъ силъ, извѣстно было у древнихъ, и именно выражало опытную дѣятельность въ жизни. См. Polyb. L. 6, c. 59. Marc. Aur. Εἰς Ἑαυτόν. L. I, c. 7. Arrian. L. 3. dissert. Περὶ ασκησεως. Философы практическіе назывались аскетами. Plutar. vita Lycurg. Pausan. in Eliac. Artemidor. L. 4, c. 35.—Отцы Церкви словомъ «ἄσκησις»—иногда выражали все дѣятельное христіанство. Clem. Alex. Strom. 4. Chrysotst. Homel. de mansuetudine. Idem, in acta Apost. Ct. Con. Apost. 51, 53. Въ первые вѣка христіанства аскетами, въ особенномъ смыслѣ, назывались тѣ, которые, оставивъ мірскія занятія, вполнѣ предавались подвигамъ благочестія, созерцанія, самоотверженія. Сюда относились подвиги строгаго воздержанія, уединенія, молитвы и пр. Это называлось ἀσκητικον βίον ἀσκειν, Euseb. Hist. L. 2. c. 17. Socr. L. 7. c. 37.—Ср. Concil. Trull. c. 45, 46. Basil. Magn. Opp. t. 2. Λόγος ασκητικός.

Основаніе аскетики, какъ науки. Цѣль ея. Истинная христіанская жизнь, или дѣятельное преспѣяніе въ христіанскомъ совершенствѣ, по ученію Слова Божія, есть непрерывный и многотрудный подвигъ. Мы должны неусыпно *подвизаться* противъ живущаго въ насъ грѣха, сражаясь съ собою,—иногда даже *до крови*. Евр. 12, 4; должны непрестанно *подвизаться* въ добродѣтели, чтобы, сколько возможно, *непорочну совѣсть имѣть предъ Богомъ и человѣками*. Дѣян. 24, 16. Все сіе требуетъ отъ насъ постоянныхъ упражненій въ жизни дѣятельной, многихъ опытовъ духовнаго самоусовершенствованія, прежде нежели мы достигнемъ совершенства, по образу нашего подвигоположника и Спасителя, Іисуса Христа. Посему Слово Божіе заповѣдуетъ намъ, долгими опытами и прилежаніемъ, *обучать себя ко благочестію* (1 Тим. 4, 7), *имѣть чувства, обученныя долгимъ ученіемъ въ разсужденіи добра и зла* (Евр. 5, 14), *быть искусными* въ жизни духовной (Рим. 5, 4, 2 Кор. 13, 4—6). На семъ основывается христіанская аскетика, какъ наука опытнаго преспѣянія въ христіанской добродѣтели. Цѣль аскетики—какъ науки—привести въ систему правила и способы сего преспѣянія, извлеченные изъ св. писанія и опытовъ св. мужей христіанской Церкви, и руководствовать въ ихъ употребленіи.

Отношеніе аскетики къ прочимъ частямъ дѣятельнаго Богословія. Отношеніе аскетики къ прочимъ частямъ дѣятельнаго Богословія опредѣляется самымъ содержаніемъ ея. Хотя содержаніе аскетики не можетъ быть существенно отдѣляемо отъ содержанія другихъ частей христіанскаго нравоученія: но она получаетъ свое особенное назначеніе, составляя къ нимъ дополненіе, и раскрывая приложеніе ихъ къ самымъ опытамъ христіанской дѣятельности. Такимъ образомъ въ другихъ частяхъ дѣятельнаго ученія вѣры излагаются общія основанія христіанской нравственности: аскетика имѣетъ въ виду способы къ полному образованію и утвержденію христіанской жизни на сихъ основаніяхъ; тамъ опредѣляются начала дѣятельности и обязанности христіанина въ различныхъ отношеніяхъ,—здѣсь предлагается руководство къ исполненію сихъ обязанностей, и обращается вниманіе, послѣ раскрытія сихъ началъ, на самые опыты и возможныя для насъ степени духовнаго совершенства. Одни и тѣ же правила христіанскаго нравоученія принадлежатъ аскетикѣ и другимъ частямъ нравственнаго Богословія: но аскетика направляетъ ихъ къ опытному осуществленію въ жизни, руководствуя чрезъ вѣрное и сообразное съ духомъ Евангелія ихъ употребленіе,—къ истинной цѣли жизни христіанской—вѣчному спасенію.

Пособія для аскетики. Въ изложеніи способовъ къ дѣятельному совершенству жизни христіанской, требующемъ много духовной опытности и благоразумія, аскетика находитъ для себя весьма важное и послѣ Св. Писанія ничѣмъ не замѣнимое пособіе— въ опытахъ и дѣятельныхъ наставленіяхъ св. отцовъ и подвижниковъ благочестія. Они, проходя въ своей жизни долгіе и разнообразные пути христіанскаго совершенства, глубоко познавали тайны жизни духовной, внимательно слѣдили за всѣми движеніями своего внутренняго человѣка, чрезъ искушенія дѣлались искусными въ подвигахъ благочестія и духовной брани, испытывали въ себѣ особенныя дѣйствія благодати Божіей и собственныхъ усилій—въ достиженіи высшихъ степеней чистоты нравственной. Посему, какъ дѣятельная жизнь сихъ мужей представляетъ намъ высокіе образцы христіанскаго совершенства, такъ и оставшееся послѣ нихъ ученіе и наставленія заключаютъ въ себѣ неистощимое сокровище познанія жизни духовной и лучшее руководство въ урокахъ ея преспѣянія и возвышенія.

Содержаніе и раздѣленіе аскетики. Главное содержаніе аскетики есть изложеніе способовъ къ дѣятельному совершенствованію жизни христіанской. Но, если сія жизнь, по ученію Св. Писанія и опытамъ св. мужей, есть непрерывный и многотрудный подвигъ: то, для преспѣянія въ ней, потребны не только внѣшніе способы, но и достаточныя силы въ самомъ человѣкѣ. Посему, все содержаніе аскетики можетъ быть раздѣлено на двѣ части; въ одной изъ нихъ должно быть обращено вниманіе на самого человѣка христіанина, на пріобрѣтеніе и укрѣпленіе въ немъ *силъ*, потребныхъ для подвиговъ христіанскаго благочестія, въ другой части нужно обратить вниманіе на самое упражненіе христіанина въ дѣятельномъ благочестіи, и изложить *способы* къ постоянному въ немъ преспѣянію.

О силахъ духовныхъ, потребныхъ для подвиговъ христіанскаго благочестія.

Понятіе объ этихъ силахъ. Человѣкъ, какъ существо разумное, въ самой природѣ своей имѣетъ силы, потребныя для своего нравственнаго усовершенія. Эти силы суть: *совѣсть*, которая принимаетъ и передаетъ намъ предписанія нравственнаго закона, и *свободная воля*, безъ которой невозможно имѣть разумнаго стремленія къ добру и свободнаго подчиненія закону. Но, поелику въ человѣкѣ естественномъ сіи силы повреждены и оказываются недостаточными: то въ жизни христіанской человѣку

даруется особенная вышняя помощь,—*благодать Божія*, безъ которой спасеніе его невозможно. Сія сверхъестественная помощь не отвергаетъ дѣйствія нашихъ естественныхъ силъ и не дѣлаетъ употребленія ихъ излишнимъ; но она содѣйствуетъ имъ, укрѣпляетъ и возвышаетъ ихъ, и взаимно требуетъ ихъ содѣйствія. Такимъ образомъ въ составъ первой части аскетики должны войти слѣдующія отдѣленія: 1) о благодати Божіей, какъ первой и преимущественной силѣ, дѣйствующей въ жизни христіанина,—именно, о средствахъ къ усвоенію, сохраненію и возращенію въ насъ благодати Божіей, 2) о раскрытіи и укрѣпленіи въ насъ силы совѣсти, повѣряющей наши поступки по законамъ добра, 3) о средствахъ къ управленію и укрѣпленію свободной воли, въ ея постоянномъ стремленіи къ добру и ненарушимомъ подчиненіи закону.

Средства къ усвоенію и сохраненію благодати Божіей для подвиговъ добра. Средства къ усвоенію и сохраненію въ насъ благодати Божіей, суть *таинства*, или тѣ священныя дѣйствія, чрезъ которыя спасительная сила Божія дѣйствуетъ въ насъ внутренно и сокровенно, къ нашему освященію и спасенію. Хотя всѣ таинства, бывъ установлены самимъ Богомъ, принимаются церковію, какъ необходимыя ко спасенію: но, что касается до аскетическаго ученія о жизни христіанской, то въ семъ ученіи нѣтъ нужды разсматривать всѣ вообще таинства. Соотвѣтственно своей цѣли—руководствовать христіанина въ дѣятельномъ усовершеніи его жизни духовной, аскетика должна обратиться только къ тѣмъ таинствамъ, которыя сопровождаютъ человѣка на всемъ пути сего усовершенія,—и потому не подходятъ подъ взоръ аскетики тѣ изъ нихъ, которыя только предначинаютъ путь спасенія человѣка, и уже не повторяются. Таковы: крещеніе и миропомазаніе. Далѣе есть таинства, которыя по цѣли своего установленія не для всѣхъ христіанъ могутъ быть средствомъ стяжанія благодати Божественной, и—необходимыя для цѣлой Церкви, они не имѣютъ прямаго отношенія къ дѣятельности каждаго, въ частности, христіанина. Таковы таинства—брака и священства. Такимъ образомъ, аскетикѣ оставляются только три таинства, имѣющія непосредственное отношеніе къ жизни дѣятельной, духовной: покаяніе, причащеніе, елеосвященіе. Собственный долгъ аскетики разсмотрѣть сіи таинства,—въ разсужденіи тѣхъ лицъ, надъ которыми они совершаются, и руководствовать въ надлежащемъ ихъ употребленіи.

Понятіе о покаяніи. Покаяніе есть таинство, въ которомъ искренно и правильно исповѣдывающій грѣхи свои предъ Богомъ, при видимомъ изъявленіи прощенія отъ священника,

таинственно разрѣшается отъ грѣховъ самимъ Іисусомъ Христомъ.

Важность сего таинства для жизни нравственной. Особенная важность сего таинства для жизни нравственной заключается въ томъ, что чрезъ него не только прощаются истинно кающемуся грѣхи, но и возвращается чистота души, дарованная въ крещеніи и утраченная въ произвольныхъ грѣхопаденіяхъ, не только совѣсть разрѣшается отъ прежнихъ грѣховъ, но и ограждается отъ новыхъ. Апостолъ Іоаннъ говоритъ: *аще исповѣдаемъ грѣхи наша, вѣренъ есть и праведенъ, да оставитъ намъ грѣхи наша, и очиститъ насъ отъ всякія неправды.* (1 Іоан. 1, 9). Посему, какъ потребность сего таинства, такъ и сила его, можетъ столько же многократно открываться для насъ на пути жизни, сколь многократно мы подвергаемся грѣхопаденіямъ.

Свойства христіанскаго покаянія. Изъ самаго понятія о таинствѣ покаянія, въ которомъ цѣлію исповѣданія грѣховъ поставляется ихъ прощеніе и очищеніе, видны уже свойства истинно христіанскаго покаянія. Его назначеніе показываетъ, что оно есть не только судъ для насъ, въ нашихъ грѣхопаденіяхъ, но судъ и милость; не только есть обнаруженіе нашей совѣсти, но и врачевство для нашихъ немощей духовныхъ; не только подвергаетъ наши дѣла власти церковной,—власти—вязать и рѣшить, но и служитъ къ обновленію духа, къ примиренію его съ Богомъ и къ исполненію его благодатнаго мира и утѣшенія. Христіанское покаяніе основывается на искупленіи и принадлежитъ къ дѣйствіямъ благодати Божіей. Посему-то въ Словѣ Божіемъ проповѣдь о покаяніи соединяется съ проповѣдью о приближеніи Царствія Небеснаго (Мѳ. 3, 2, 4, 17. Мар. 6, 12). Посему же свойство истинно христіанскаго покаянія всегда есть—крѣпость *вѣры*, которая побуждаетъ кающагося, со смиреніемъ и самоотверженіемъ, но безъ всякаго ложнаго страха или стыда на исповѣди,—приступать къ исповѣданію всѣхъ своихъ грѣховъ; твердость *надежды*, которая побуждаетъ его совершенно предаваться благости и милосердію Божію и, ради заслугъ Искупителя, несомнѣнно ожидать себѣ прощенія и разрѣшенія; наконецъ, сила *любви*, которая въ покаяніи видитъ передъ собою не столько грозное лицо правосудія и гнѣва, карающаго за преступленія, сколько кроткіе взоры Небесной Любви, призывающей ко спасенію. *Не пріидохъ призвати праведныхъ*, говоритъ Спаситель, *но грѣшные въ покаяніе* (Лук. 5, 32). *Отпущаются грѣси ея мнози*, говоритъ Онъ о душѣ любящей, хотя и грѣшной,—*яко возлюби мно; а ему же мало оставляется, меньше любитъ* (Лук. 7, 47).

Способъ употребленія сего таинства. Способъ употребленія сего таинства можно разсматривать съ трехъ сторонъ: 1) со стороны дѣйствій, предварительныхъ и пріуготовляющихъ къ таинству покаянія; 2) со стороны дѣйствій, заключающихся въ самомъ таинствѣ; 3) дѣйствій, которыя должны послѣдовать за совершеніемъ таинства. Къ первымъ принадлежатъ: а) полное испытаніе своей совѣсти, б) раскаяніе и сокрушеніе сердца, в) намѣреніе исправить свою жизнь. Въ совершеніе самаго таинства входятъ: а) устная исповѣдь всѣхъ своихъ грѣховъ, и б) полученіе разрѣшенія отъ власти церковной. За совершеніемъ таинства должны послѣдовать дѣятельные плоды покаянія.

А) Необходимость испытанія совѣсти. Необходимость испытанія совѣсти открывается изъ того, что безъ сего испытанія мы не можемъ имѣть правильнаго понятія о своемъ нравственномъ состояніи. Чтобы правильно судить о нравственномъ достоинствѣ своихъ поступковъ и цѣлой своей жизни, для сего надобно проникать въ собственныя расположенія и склонности, испытывать побужденія и цѣли, по которымъ мы дѣйствуемъ въ жизни. Чтобы ясно видѣть всѣ свои нравственныя нужды и изыскать вѣрныя средства къ ихъ удовлетворенію, надобно обратить строгій и безпристрастный взоръ на себя и предъ судомъ совѣсти обнаружить мѣру нашего преспѣянія въ жизни нравственной, равно какъ наши немощи и недостатки. Особенно же, по отношенію къ таинству покаянія, строгое испытаніе совѣсти необходимо для того, чтобы наше покаяніе было совершено во всей полнотѣ и искренности, и чтобы не оставаться, при исповѣди, въ состояніи нравственнаго невѣдѣнія или лицемѣрія.

Виды самоиспытанія. Испытаніе совѣсти можетъ быть или *постоянное*, совершаемое въ теченіе всей своей жизни, во всякое время и при каждомъ поступкѣ; или *повременное*, предпринимаемое только въ извѣстное время, произвольно для сего избранное, или по особенному побужденію, напр., въ приготовленіи къ исповѣди и св. пріобщенію. Также испытаніе совѣсти можетъ быть *общее*, относительно всей своей жизни, не только внѣшней, но и внутренней, всѣхъ своихъ поступковъ, чувствъ и намѣреній, или *частное*, касающееся одного какого-либо нравственнаго дѣйствія, или одной стороны въ нашей дѣятельности. По отношенію къ таинству покаянія необходимо испытаніе совѣсти *общее*, простирающееся на всѣ наши поступки, мысли, чувства и намѣренія, и хотя временемъ исповѣди опредѣляется и время для сего испытанія, но лучшимъ приготовленіемъ къ самой исповѣди можетъ быть не повременное только, а постоянное самоиспытаніе.

Главные предметы въ испытаніи совѣсти. Первымъ и главнымъ предметомъ испытанія совѣсти должно быть для насъ—наше спасеніе. Къ сему главному предмету мы должны устремлять всѣ свои мысли и чувства, и по нему повѣрять свои поступки. Здѣсь должно имѣть въ виду слѣдующее: 1) положено ли въ насъ дѣйствительно начало нашего спасенія, нашимъ преспѣяніемъ въ благочестіи и добродѣтели, или,—еще оставаясь въ состояніи грѣха и духовнаго нечувствія,—мы доселѣ не мыслили о своемъ спасеніи? 2) если, по суду собственной совѣсти, мы не принадлежимъ еще къ числу спасаемыхъ, то въ чемъ особенно состоитъ наша грѣховность и нечистота, какая страсть или порокъ наиболѣе въ насъ господствуетъ, и что особенно питаетъ и укрѣпляетъ въ насъ грѣховныя расположенія? 3) Если же, по благодати Божіей, въ насъ положено начало нашему духовному обновленію, то какъ мы идемъ по новому пути благодатной жизни,—съ тою ли ревностію, съ тѣмъ ли преуспѣяніемъ, какъ должно? и, если не такъ, то что препятствуетъ нашему духовному возрастанію и совершенству? Сіи три главные предмета должно имѣть въ виду при испытаніи совѣсти, чтобы рѣшить, на какомъ пути мы находимся, по отношенію къ главной нашей цѣли: вѣчному спасенію.

Частные предметы самоиспытанія. Въ связи съ главнымъ предметомъ самоиспытанія—нашимъ спасеніемъ, испытаніе должно простираться и на другіе частные предметы, имѣющіе къ нему болѣе или менѣе прямое отношеніе. Сюда относятся—въ нашей внутренней жизни: наши склонности естественныя и пріобрѣтенныя, наши привычки, господствующій образъ мыслей, желанія, разнообразныя чувства, словомъ весь нравственный характеръ нашъ. Надобно испытать его нравственное достоинство, по отношенію къ нашему совершенству и нашему истинному благополучію. Во внѣшней жизни долженъ обратить на себя вниманіе весь кругъ нашей дѣятельности, родъ жизни, который мы ведемъ, наше положеніе въ мірѣ, обязанности нашего званія, наше отношеніе къ другимъ людямъ, различные наши успѣхи и неуспѣхи, радости и огорченія, болѣзни, бѣдствія и проч.—поколику все сіе можетъ имѣть нравственныя основанія и относиться къ нашему нравственному благу. Испытаніе себя по всѣмъ симъ предметамъ должно составить полное испытаніе совѣсти.

Основаніе и руководство для самоиспытанія. Для того, чтобы испытаніе совѣсти могло быть вполнѣ правильно и успѣшно, надобно утвердить оное на прочномъ основаніи, и избрать для него вѣрное руководство. Основаніемъ для испытанія

совѣсти не могутъ быть произвольно составленныя понятія наши о нашемъ достоинствѣ, но должны быть тѣ начала, которыя Самимъ Богомъ положены для нашей дѣятельности и спасенія. Посему самое вѣрное зерцало, въ которомъ, разсматривая себя прилежно, мы можемъ видѣть самихъ себя со всѣмъ тѣмъ, что въ насъ есть, и чего не достаетъ,—такое зерцало для насъ есть слово Божіе. Къ слову Божію, какъ къ зерцалу, надо постоянно обращать всѣ стороны своего существа, какъ умъ и совѣсть, такъ и сердце съ его желаніями и наклонностями, такъ даже и чувственную сторону нашей природы съ ея немощами, потребностями и привычками. При такомъ обращеніи къ слову Божію, внимательное испытаніе себя достаточно раскроетъ намъ все наше нравственное состояніе и достоинство.

Руководствомъ къ правильному употребленію слова Божія, т. е. какъ правильному разумѣнію его, такъ и непогрѣшительному приложенію его уроковъ къ нашему состоянію, могутъ служить наставленія и примѣры св. мужей, разумѣвшихъ и въ точности исполнявшихъ ученіе слова Божественнаго. Полезно сравнивать образъ своихъ мыслей, правилъ и жизни съ образомъ мыслей и жизни людей праведныхъ, особенно—подобнаго намъ состоянія, дабы видѣть, вѣрно ли мы слѣдуемъ Закону Божію. *Подражатели мнѣ бывайте, яко же и азъ Христу,* говоритъ апостолъ Павелъ (1 Кор. 11, 1).

Порядокъ самоиспытанія. Нравственное самоиспытаніе можетъ быть совершаемо различнымъ образомъ, смотря по способности и намѣренію каждаго. Но лучшій способъ самоиспытанія можно указать въ томъ, чтобы начинать оное съ общаго обзора своей жизни, по всѣмъ возрастамъ и слѣдамъ ея теченія. Уже въ самомъ происхожденіи нашемъ на свѣтъ, и въ самыхъ первоначальныхъ обстоятельствахъ жизни, открываются намѣренія о насъ Промысла Божественнаго: поелику сіи обстоятельства не зависятъ отъ насъ, между тѣмъ какъ отъ нихъ зависитъ вся наша жизнь. Посему, при испытаніи себя, наша обязанность узнать эту первую о насъ волю Божію. Далѣе, многое въ нашей жизни зависитъ отъ первыхъ впечатлѣній нашего дѣтства, особенно отъ того, какой видъ воспитаніе даетъ нашимъ отношеніямъ къ Богу и ближнимъ, при первомъ раскрытіи сихъ отношеній, какъ добро и зло оказываетъ въ нашихъ сердцахъ свое первое дѣйствіе, и какъ начинаетъ то и другое выражаться въ нашихъ склонностяхъ и поступкахъ. Внимательное разсмотрѣніе сего можетъ многое объяснить для насъ въ нашемъ характерѣ и во всей нашей дѣятельности. Еще болѣе должно объясниться для насъ въ настоящемъ изъ нашей юности, поелику

въ семъ возрастѣ уже мы сами полагаемъ основаніе всей нашей будущей жизни, образуемъ свой характеръ, и такимъ образомъ въ путяхъ юности большей частію скрываются причины, почему мы таковы или не таковы, каковы быть должны въ отношеніи къ Закону Божію и своему спасенію. Такое предварительное обозрѣніе своей жизни можетъ руководить насъ къ правильному познанію себя и достаточно облегчить рѣшеніе главнаго и необходимаго для насъ вопроса: о нашемъ спасеніи. Относительно же таинства покаянія такой обзоръ жизни долженъ почитаться необходимымъ: поелику наше покаяніе должно касаться не однихъ внѣшнихъ дѣйствій, совершаемыхъ въ настоящее время, но и внутреннихъ расположеній и склонностей, образующихся въ насъ отъ первыхъ возрастовъ, не только должно простираться на повременные наши поступки, грѣхи и паденія, но и теченіе всей нашей жизни.

Свойства правильнаго самоиспытанія. Правильное самоиспытаніе должно имѣть слѣдующія свойства: 1) оно должно быть строго и безпристрастно, чтобы не скрывать отъ себя намѣренно своихъ недостатковъ, не обольщаться ложными совершенствами и не видѣть въ себѣ того, чего нѣтъ; 2) оно должно быть глубоко и полно, чтобы не останавливаться на одной внѣшней сторонѣ нашихъ поступковъ, но проникать въ сокровенныя ихъ побужденія и цѣли, не оставлять безъ вниманія ни одной черты въ характерѣ, ни одной склонности сердца или пожеланія воли, равно и ни одного важнаго предмета во внѣшнемъ кругѣ нашей дѣятельности; 3) оно должно быть рѣшительно, и при томъ соединяться съ спокойствіемъ духа; должно быть рѣшительно,—чтобы при испытаніи совѣсти, отдалять отъ себя все, что можетъ обольщать самолюбіе и закрывать отъ насъ истину, чтобы, открывая въ себѣ недостатки, тотчасъ обращаться къ ихъ врачеванію, и съ полною рѣшимостью воли исторгать въ душѣ всѣ плевелы грѣховные. При семъ нужно спокойствіе духа,—чтобы не приводить въ замѣшательство собственныхъ мыслей и чувствъ, не смущаться до излишества отъ своихъ немощей и недостатковъ, но сохранить въ себѣ силу духа, для ихъ исправленія. Уныніе и отчаяніе приложитъ только новые раны къ ранамъ и можетъ сдѣлать оныя неисцѣльными.

Б) Понятіе о раскаяніи. Раскаяніе есть сокрушеніе духа о содѣланныхъ грѣхахъ предъ Богомъ и ближними, происходящее отъ живаго сознанія ихъ и всѣхъ гибельныхъ для насъ ихъ дѣйствій и соединенное съ глубокимъ и искреннимъ отвращеніемъ отъ нихъ.

Необходимость его. Искреннее раскаяніе во грѣхахъ необходимо въ приготовленіи къ таинству покаянія. Кто вполнѣ сознаетъ свои страсти и проступки, кто ясно видитъ всѣ свои грѣховныя раны и живо чувствуетъ всѣ вредоносныя дѣйствія ихъ для души, тотъ уже естественно не можетъ не сокрушаться духомъ и не можетъ не имѣть отвращенія отъ своихъ прежнихъ грѣховъ. Напротивъ, кто, и сознавая свои проступки, не обнаруживаетъ раскаянія въ нихъ, тотъ никогда не можетъ уврачевать своихъ грѣховныхъ болѣзней, и своимъ упорствомъ только увеличиваетъ ихъ и свою виновность. Богъ, какъ Существо святѣйшее и правосудное, не терпитъ нашихъ беззаконій (Пс. 5, 5) и требуетъ, чтобы мы ихъ ненавидѣли: иначе мы не можемъ отъ Него надѣяться прощенія. Только *печаль, яже по Бозѣ, покаяніе нераскаянно во спасеніе содѣловаетъ* (2 Кор. 7, 10).

Различные роды раскаянія. Раскаяніе можетъ быть различныхъ родовъ: или оно будетъ основываться только на *естественныхъ* побужденіяхъ, когда одно ощущеніе непріятныхъ и вредныхъ дѣйствій грѣха заставляетъ человѣка раскаяваться въ своихъ заблужденіяхъ: или оно будетъ имѣть высшія побужденія, каковы побужденія страха Божія или любви къ Богу, заставляющія человѣка—сколько страшиться правосудія Божественнаго, столько же сокрушаться духомъ о тѣхъ оскорбленіяхъ величія, святости и любви Божіей, какія происходятъ отъ его пороковъ и преступленій. Естественное раскаяніе не имѣетъ полной цѣны въ нравственномъ отношеніи и недостаточно само по себѣ, для полученія благодатнаго прощенія грѣховъ. Христіанину свойственно раскаяніе, возникающее изъ побужденій страха Божія и любви: *нынѣ радуюся*, пишетъ ап. Павелъ къ христіанамъ коринѳской церкви, *яко оскорбистеся въ покаяніе: оскорбѣсте бо по Бозѣ... Се бо сіе самое, еже по Бозѣ оскорбитися вамъ, колико содѣла въ васъ тщаніе; но отвѣтъ, но негодованіе, но страхъ, но вожделѣніе, но ревность...* (2 Кор. 7, 9—11). Совершеннѣйшее побужденіе для христіанина къ раскаянію предъ Богомъ, какъ сына, а не раба, есть любовь, которая *вонъ изгоняетъ страхъ: яко страхъ муку имать*, любви несвойственную (1 Іоан. 4. 18).

Признаки истиннаго раскаянія. Признаки истиннаго раскаянія могутъ быть внутренніе и внѣшніе. Внутренніе: 1) глубокое сокрушеніе сердца, происходящее отъ живаго сознанія своихъ грѣховъ и чувства своей виновности передъ Богомъ; 2) смиреніе, проистекающее, сколько отъ сознанія своей порчи и своего недостоинства, столько же отъ чувства страха Божія, когда кающійся видитъ въ своихъ грѣхахъ оскорбленіе святости и любви Божіей, и почитаетъ себя вполнѣ заслужившимъ гнѣвъ

небеснаго правосудія: безъ смиренія нѣтъ истиннаго раскаянія; 3) рѣшительное намѣреніе исправить свою жизнь. Внѣшніе признаки: 1) внѣшнія дѣйствія, выражающія внутреннее сокрушеніе духа, какъ-то: слезы, воздыханія и пр.; б) частое обращеніе къ Богу въ молитвѣ; в) намѣренное уклоненіе отъ всякаго соблазна и повода ко грѣху, разсѣянія и обольщеній міра; г) кротость и смиреніе во всемъ внѣшнемъ поведеніи.

В) О рѣшимости исправить свою жизнь. Раскаяніе во грѣхахъ не иначе можетъ быть дѣйствительно, какъ если будетъ соединено съ твердою рѣшимостью—избѣгать грѣховъ и исправить всю свою жизнь. Къ сей рѣшимости должно побуждать христіанина: 1) размышленіе, какъ о суетности жизни грѣховной самой въ себѣ, такъ и о всѣхъ гибельныхъ дѣйствіяхъ нравственнаго зла; 2) убѣжденіе въ невозможности—совмѣстить истинное благополучіе съ своими страстями, служеніе Богу съ любовью къ міру и свое вѣчное спасеніе съ временными грѣховными наслажденіями; 3) ясныя изреченія слова Божія: *отвержите отъ себе вся нечестія ваша, имиже нечествовасте ко мнѣ: и сотворите себѣ сердце ново...* (Іез. 18, 31). *Аще не обратитеся, и будете яко дѣти, не внидите въ Царство Небесное* (Мѳ. 18, 3).

Свойства. Рѣшимость самоисправленія должна имѣть слѣдующія свойства: 1) она должна простираться на всѣ вообще грѣхи, особенно же важнѣйшіе изъ нихъ и наиболѣе оскорбляющіе Бога и совѣсть: должна простираться также на самыя склонности и внутреннія расположенія къ грѣху,—куда принадлежатъ, какъ естественныя склонности, такъ и пріобрѣтенныя,—привычки; 2) рѣшимость должна быть твердая и дѣятельная, чтобы рачительно избѣгать всякаго повода ко грѣху—отъ внѣ, и всякаго побужденія къ нему внутри насъ, и пользоваться всѣми вѣрными средствами къ преуспѣянію въ добродѣтели. Но, поелику малые, по нашему мнѣнію, грѣхи обыкновенно заключаютъ въ себѣ сѣмена грѣховъ большихъ, а частое повтореніе малыхъ проступковъ укрѣпляетъ въ душѣ привычку грѣшить: то въ рѣшимости исправить свою жизнь надобно очищать душу и отъ малыхъ, повидимому, грѣховъ, и для того избѣгать всякихъ, и незначительныхъ, поводовъ къ нимъ.

Чѣмъ можетъ быть поддержана такая рѣшимость? Хотя рѣшимость не грѣшить можетъ встрѣчать внутри и внѣ насъ многія искушенія, которыя потребуютъ отъ насъ постоянной и усиленной борьбы: но при семъ надобно сохранять мужество, чтобы не колебаться въ своей рѣшимости. Сія рѣшимость можетъ быть поддержана въ насъ: 1) представленіемъ о тѣхъ благахъ, какія ожидаютъ въ будущемъ вѣрнаго и непоколебимаго подвиж-

ника вѣры и благочестія (Апок. 2, 10); 2) постоянною и крѣпкою молитвою къ Богу, съ испрошеніемъ отъ Него благодатной помощи (Мѳ. 7, 7, 21, 22); 3) несомнѣннымъ упованіемъ—получить отъ Бога благодать и силу къ преспѣянію въ добрѣ и побѣжденію искушеній (1 Петр. 1, 13. 2 Кор. 7, 10).

Г) Объ исповѣди. Исповѣдь, по установленію православной Церкви, есть чистосердечное и полное изъявленіе предъ Богомъ всѣхъ своихъ грѣховъ и немощей духовныхъ, въ присутствіи служителя церкви, соединенное съ сокрушеніемъ духа и искреннимъ прошеніемъ отъ Бога благодатнаго въ нихъ прощенія и разрѣшенія.

Основаніе и важность такой исповѣди. Такая, Церковію установленная, исповѣдь основывается, съ одной стороны, на власти *вязать и рѣшить*, данной отъ Самого Іисуса Христа апостоламъ, а чрезъ нихъ и всѣмъ пастырямъ церкви (Мѳ. 18, 18, Іоан. 20, 22, 23), съ другой,—на необходимости для самого грѣшника и для успокоенія его совѣсти *дѣйствительно* получить отъ Церкви, а въ ней—и отъ Самого Бога—даръ прощенія и разрѣшенія отъ грѣховъ. Посему, въ правильной исповѣди истинно кающіеся несомнѣнно получаютъ отъ Бога отпущеніе грѣховъ и благодать, очищающую ихъ совѣсть: напротивъ, неистинно кающійся не только не получаетъ разрѣшенія, но, по выраженію церкви, отъ исповѣди «не исцѣленъ отходитъ, и даже сугубъ грѣхъ имать».

Необходимость устной и подробной исповѣди. Хотя исповѣдь христіанина можетъ совершаться и во глубинѣ его собственной души, предъ очами единаго Бога: тѣмъ не менѣе, необходима исповѣдь внѣшняя—устная и подробная. Кто искренно раскаявается во грѣхахъ своихъ предъ Богомъ, для того не можетъ быть ничего вожделѣннѣе, какъ получить свыше отвѣтъ на свою исповѣдь и дѣйствительное увѣреніе въ помилованіи. Но для сего увѣренія голосъ собственной совѣсти недостаточенъ: поелику сама совѣсть наша подлежитъ суду, и первѣе и болѣе всего, имѣетъ нужду въ успокоеніи отвнѣ. Притомъ разрѣшеніе отъ грѣховъ есть даръ благодати Божіей: а сего дара, какъ мы сами не можемъ произвольно восхищать, такъ и никто другой не можетъ сообщить намъ, безъ посредства освященныхъ служителей благодати. Они одни могутъ увѣрять кающагося въ милосердіи Божіемъ, какъ уполномоченные на то отъ Самого Бога. Одно общее исповѣданіе предъ священникомъ, и общее отъ него разрѣшеніе всѣмъ исповѣдающимся, было бы также недостаточно. Исповѣдь должна быть врачевствомъ для души: а потому требуетъ яснаго и полнаго раскрытія всѣхъ немощей и болѣзней

душевныхъ, чтобы примѣнительно къ нимъ сообщено было полезное врачеваніе. Въ самомъ Словѣ Божіемъ есть основаніе для устной и подробной исповѣди. Самъ Богъ призывалъ къ такой исповѣди народъ Израильскій: *во грѣсѣхъ твоихъ сталъ еси предо Мною и въ неправдахъ твоихъ: Азъ есмь, Азъ есмь заглаждаяй беззаконія твоя Мене ради, и грѣхи твоя, и не помяну. Ты же помяни, и да судимся: глаголи ты беззаконія твоя прежде, да оправдишися* (Ис. 43; 24, 25).

Предметъ исповѣди. Такъ какъ исповѣдь, по своему назначенію, должна быть судомъ для нашей совѣсти, врачевствомъ для нашихъ немощей и поученіемъ для всей жизни нашей, то предметъ ея составляетъ все наше нравственное состояніе, какъ по внутренней жизни, такъ и внѣшней. Такимъ образомъ на исповѣди должны быть обнаружены: 1) всѣ грѣхи произвольные—и прежде другихъ—болѣе тяжкіе изъ нихъ и тягчайшему подлежащіе осужденію; 2) разные роды грѣховъ и обстоятельства, которыя увеличиваютъ ихъ важность и обличаютъ злонамѣренность; 3) самое число грѣхопаденій. Потомъ должны быть исповѣданы: 4) грѣхи немощи, или невѣдѣнія, или грѣхи невольные; 5) грѣхи, такъ называемые, сомнительные, въ разсужденіи которыхъ совѣсть неясно даетъ видѣть намъ степень нашей виновности; 6) грѣхи—опущенія добра, или нерадѣнія, грѣхи легкомыслія, малые и частые проступки, грѣхи слова,—и вообще всѣ тѣ паденія и недостатки, въ которыхъ допускается, хотя и малое, повидимому, нарушеніе закона, и которые, составляя нечистоту нашей души и виновность предъ Богомъ, не могутъ не вмѣняться намъ, по Его праведному суду.

Затѣмъ должны быть открываемы на исповѣди и всѣ господствующія расположенія души, господствующій образъ мыслей, страсти, наклонности и привычки, дабы вполнѣ было раскрыто нравственное состояніе духа, и тѣмъ совершеннѣе могло быть его врачеваніе. Полезно также объявлять на исповѣди и свои намѣренія въ будущемъ, касательно своей нравственной жизни, свои желанія и обѣты, чтобы тѣмъ удобнѣе пользоваться духовными совѣтами и наставленіями пастыря, и тѣмъ вѣрнѣе избрать для себя новый путь жизни.

Свойства правильной исповѣди. Приготовляясь къ исповѣди, надобно собрать всѣ силы ума и совѣсти, и съ совершеннымъ безпристрастіемъ обратить взоръ въ глубину своей души, чтобы вспомнить и сознать всѣ свои грѣхи и немощи, и восчувствовать всю тяжесть ихъ; надобно возненавидѣть всѣ свои неправды и нечистоты душевныя, съ твердою рѣшимостью не скрывать оныхъ на исповѣди. Затѣмъ, безъ всякаго ложнаго страха

или стыда, съ полною вѣрою во Христа и упованіемъ на Его милосердіе, приступать къ устному и подробному исповѣданію грѣховъ. Самое исповѣданіе должно быть ясно и раздѣльно, и соединено съ христіанскимъ благоразуміемъ,—безъ излишнихъ и неумѣстныхъ подробностей, но и безъ намѣреннаго тщанія—скрывать то, что особенно служитъ къ обличенію во грѣхѣ и увеличиваетъ его важность. Наконецъ, исповѣдь не должна ограничиваться только *общимъ* признаніемъ во грѣхахъ или немощахъ, не служащимъ къ изъясненію личнаго состоянія души кающагося, и въ особенности должна быть чужда всякаго самолюбія, чтобы кающійся не являлся судіею самого себя и не позволялъ себѣ, на ложныхъ основаніяхъ, ложнаго самооправданія.

Частныя правила исповѣди могутъ касаться: a) лица кающагося, b) лица исповѣдывающаго и c) времени и другихъ обстоятельствъ исповѣди.

a) Согласно съ Божественнымъ установленіемъ таинства покаянія, обязанности покаянія подлежатъ: 1) всѣ люди, впадающіе во грѣхи, особенно—грѣхи тяжкіе (Дѣян. 8, 22; 1 Кор. 5, 7). 2) всѣ лица, приступающія къ принятію Божественныхъ таинствъ (Дѣян. 2, 38); 3) лица, находящіяся въ тяжкихъ немощахъ душевныхъ или тѣлесныхъ, или въ опасности смерти (Мѳ. 9, 2; Лук. 7, 47, 48; Іез. 33, 8—20). По установленію Церкви, христіанскій долгъ исповѣди лежитъ: a) на всѣхъ достигающихъ зрѣлаго возраста и подвергающихся произвольнымъ грѣхопаденіямъ, б) на всѣхъ, желающихъ пріобщенія Божественныхъ Таинъ тѣла и крови Христовой.

b) Что касается до лица исповѣдывающаго, то выборъ сего лица предоставляется свободѣ кающагося; только этимъ выборомъ должны управлять одни чистыя благія намѣренія, и одно искреннее желаніе—спасенія душѣ. Впрочемъ, сей выборъ долженъ быть соединяемъ и съ христіанскимъ благоразуміемъ, чтобы немощи и нужды духовныя могли быть повѣряемы лицу, наиболѣе опытному и способному вспомоществовать имъ совѣтами и наставленіями. Особенная въ сиѣ случаѣ польза для кающагося можетъ быть въ томъ, чтобы постоянно имѣть одного духовнаго отца и наставника. Не позволительно, и даже вредно, безъ нужды оставлять одного духовника и обращаться къ другому.

Общее правило для выбора духовнаго отца можетъ быть выражено словами одного опытнаго наставника въ благочестіи: «отецъ духовный долженъ быть для кающагося мужъ вѣрный и мудрый, который желаетъ и можетъ быть ему полезенъ, котораго бы онъ могъ по справедливости уважать, но не страшиться, который бы не укорялъ и не поражалъ его совѣсть тяжкими нака-

заніями за проступки, но помогалъ—исправлять ихъ, котораго жизнь была бы чиста въ глазахъ всѣхъ, а не по слухамъ только». Имѣя въ виду такое достоинство духовнаго руководителя душъ, каждый христіанинъ долженъ: 1) усердно молить Бога, чтобы Самъ Богъ даровалъ ему добраго наставника, и чтобы чрезъ сего наставника открывалъ ему все, нужное и полезное ко спасенію; 2) долженъ имѣть полное довѣріе къ своему избранному отцу духовному, и несомнѣнно пользоваться его наставленіями, имѣя въ виду нестолько человѣческія въ немъ познаніи или естественныя дарованія, сколько силу помощи Божественной, въ немъ и чрезъ него дѣйствующую; 3) долженъ чистосердечно открывать ему всѣ состоянія своей души, всѣ свои помыслы и чувства, внутреннія и внѣшнія искушенія, дабы вполнѣ можно было пользоваться его духовною помощью и руководствомъ; 4) наконецъ, долженъ оказывать ему совершенное послушаніе въ жизни духовной: *слушаяй васъ, Мене слушаетъ*, говорилъ Іисусъ Христосъ своимъ ученикамъ; и всѣ учители церкви послушаніе духовное почитали однимъ изъ дѣйствительнѣйшихъ средствъ къ совершенству.

с) Время исповѣди, по отношенію къ личнымъ потребностямъ каждаго христіанина, не можетъ быть опредѣлено строгими правилами. Какъ нѣтъ времени, въ которое можно было бы почитать себя свободнымъ или безопаснымъ отъ грѣха, такъ и времени, въ которое покаяніе было бы ненужно, или излишне. Особенно же, если кто впадаетъ въ тяжкій грѣхъ, то, чѣмъ болѣе поспѣшитъ очистить свою совѣсть покаяніемъ, тѣмъ дѣйствительнѣе можетъ быть это очищеніе. Церковь во всякое время готова принять кающагося. Но, по отношенію къ обществу христіанъ и общимъ для нихъ установленіямъ церкви, исповѣданіе грѣховъ предъ служителемъ таинства и полученіе благодатнаго разрѣшенія въ нихъ можетъ быть только по временамъ. Такъ, церковь завѣщаваетъ исповѣдаться—ревностнымъ въ благочестіи—четырежды въ годъ, или каждый мѣсяцъ, а всѣмъ непремѣнно однажды въ годъ (См. Прав. Исп. часть I, вопр. 90).

Случаи, въ которыхъ исповѣдь остается недѣйствительною. Случаи, въ которыхъ исповѣдь должна почитаться недѣйствительною, могутъ быть слѣдующіе: 1) когда исповѣдающійся не имѣетъ внутренняго, искренняго и чистаго раскаянія во всѣхъ грѣхахъ своихъ; 2) когда намѣренно умалчиваетъ на исповѣди о тяжкихъ грѣхахъ, достойныхъ наибольшаго осужденія и наиболѣе обременяющихъ совѣсть; 3) когда кающійся не имѣетъ въ себѣ твердой рѣшимости—избѣгать новыхъ грѣхопаденій, и вполнѣ исправить свою жизнь.

Слѣдствія такой исповѣди. Слѣдствіемъ такой несовершенной исповѣди бываетъ только тягчайшее обремененіе совѣсти и осужденіе грѣшника: не только намѣренно сокрытые на исповѣди грѣхи не оставляются ему, но и сдѣланнымъ отъ него исповѣданіемъ проступковъ, которое оказывается лицемѣрнымъ, совѣсть его не очищается. Злоупотребленіе таинства съ его стороны есть новый, тяжкій грѣхъ: особенно же, если съ этимъ соединяется еще недостойное причащеніе таинства тѣла и крови Христовой, и въ послѣдствіи времени исповѣдь будетъ также неискренна и несовершенна,—то человѣкъ подвергается опасности вѣчнаго осужденія и отверженія.

Д) Разрѣшеніе отъ грѣховъ. Необходимыя условія для полученія разрѣшенія отъ всѣхъ грѣховъ суть слѣдующія: 1) искреннее и чистое раскаяніе во всѣхъ содѣланныхъ грѣхахъ, опущенныхъ дѣлахъ добра и заповѣдяхъ закона; 2) искренняя и живая вѣра въ заслуги Искупителя и надежда на Его милосердіе; исполненіе всѣхъ правилъ исповѣди по установленію Церкви, 2 Кор. 7, 10. Дѣян. 10, 43.

Епитимія. Особенное средство къ очищенію и умиротворенію совѣсти покаявшагося грѣшника есть *епитимія.* Слово епитимія значитъ—запрещеніе. Подъ симъ наименованіемъ, смотря по надобности, предписываются кающемуся нѣкоторыя особенныя благочестивыя упражненія ими нѣкоторыя лишенія, какъ средства къ усиленію въ немъ покаянныхъ чувствованій и пособія къ исправленію нравственной жизни. Сюда относятся: постъ, сверхъ положеннаго для всѣхъ, разныя другія дѣла благочестія или милосердія, и за тяжкіе грѣхи отлученіе отъ св. Причащенія на опредѣленное время.

Важность епитиміи; ея дѣйствія. Епитимія не можетъ почитаться удовлетвореніемъ со стороны грѣшника правды Божіей, оскорбленной его грѣхами полное удовлетвореніе правдѣ Божіей за грѣхи всѣхъ людей могъ принести и, дѣйствительно, принесъ одинъ только Искупитель нашъ, Іисусъ Христосъ. Но, какъ дѣйствіе власти церковной и какъ пособіе со стороны Церкви нашимъ немощамъ духовнымъ, епитимія имѣетъ непререкаемую важность. Въ семъ отношеніи епитимія 1) основывается на власти вязать и рѣшить совѣсть, данной отъ Самого Іисуса Христа пастырямъ Церкви, 2) оправдывается и прямыми свидѣтельствами Св. Писанія, въ которыхъ епитимія—или представляется дѣйствіемъ суда церковнаго (1 Кор. 5, 4. 5. 2 Кор. 2, 6. 8; 13, 10. Матѳ. 18, 15—17), или изображается въ своей нравственной, силѣ и своихъ дѣйствіяхъ на жизнь грѣшника, каковы: возбужденіе его къ послушанію вѣрѣ и Церкви, 2 Кор. 10, 4—6; со-

храненіе общества вѣрующихъ въ чистотѣ и святости, чрезъ обличеніе и отлученіе зараженныхъ тяжкими грѣхами, 2 Сол. 3, 6, 14. 1 Кор. 5, 11, 13; соблюденіе въ чистотѣ и святости самыхъ даровъ духовныхъ, чрезъ отдаленіе отъ нихъ людей недостойныхъ—Матѳ. 7. 6.

Такимъ образомъ дѣйствія епитиміи можно разсматривать въ двухъ отношеніяхъ: 1) въ отношеніи къ Церкви и 2) въ отношеніи къ нравственной жизни того, на кого епитимія возлагается.

1) Въ отношеніи къ Церкви—возлагаемая на грѣшника епитимія а) долженствуетъ возбудить въ немъ благоговѣніе къ власти и силѣ суда церковнаго и свидѣтельствовать о его послушаніи Церкви; б) должна возвышать въ немъ благоговѣніе къ тѣмъ благамъ и дарамъ духовнымъ, которые онъ получаетъ отъ Церкви чрезъ свое покаяніе, и которыхъ можетъ быть лишенъ чрезъ свою нераскаянность, в) должна всякаго христіанина побуждать къ постоянной ревности о чистотѣ своей жизни, изъ уваженія къ святости общества вѣрующихъ, составляющихъ Церковь, отъ которой, за свою нечистоту, онъ можетъ быть отлученъ епитиміею.

2) По отношенію къ совѣсти самого грѣшника, епитимія а) должна свидѣтельствовать о искренности и чистотѣ его раскаянія и о его рѣшимости исправить свою жизнь; б) должна поддержать въ немъ постоянное памятованіе своихъ грѣховъ и осужденія, которому грѣхи подвергаютъ; въ семъ отношеніи епитимія составляетъ для грѣшника какъ бы продолженіе его исповѣди. Вмѣстѣ съ симъ с) епитимія имѣетъ особенною цѣлію способствовать рѣшительному очищенію и умиротворенію совѣсти покаявшагося грѣшника: ибо, съ одной стороны, какъ дѣйствіе высшаго духовнаго суда, епитимія какъ бы насильно отторгаетъ душу отъ привязанности къ тому или другому грѣху, съ другой стороны, какъ духовное пособіе и врачевство, она освобождаетъ совѣсть отъ тяжести грѣха, въ особенности возмущающаго душу, и такимъ образомъ помогаетъ христіанину пріобрѣтать душевное спокойствіе и съ большимъ дерзновеніемъ приступать къ милосердію Божію (2 Кор. 2, 6—8). Наконецъ д) и самой тяжестью своею епитимія можетъ имѣть вѣрное нравственное дѣйствіе: поелику тяжесть ея врачуетъ злыя привычки, неизлѣчимыя легкими средствами; строгая епитимія крѣпкими узами связываетъ волю грѣшника, привыкшую слѣдовать влеченіямъ страстей, и направляетъ ее къ такимъ упражненіямъ, которыя вмѣсто прежнихъ худыхъ навыковъ полагаютъ основаніе навыкамъ новымъ, лучшимъ.

Достоинство частныхъ дѣйствій, составляющихъ епитимію. Достоинство частныхъ дѣйствій, или упражненій, составляющихъ епитимію, заключается въ томъ, что сіи упражненія сами по себѣ суть нравственныя дѣйствія, суть добродѣтели. Таковы: молитва, постъ, милостыня. Съ усердіемъ упражняясь въ такихъ подвигахъ, когда они составляютъ церковное наказаніе, христіанинъ исполняетъ законъ Христовъ, повелѣвающій непрестанно упражняться въ молитвѣ, постѣ, дѣлахъ милосердія и, слѣдовательно, живетъ истинно христіанскою жизнію. Притомъ, такія дѣйствія не могутъ не пріучать насъ мало-по-малу и къ постоянному упражненію въ добродѣтели, отучая отъ пороковъ. Основаніе для сихъ подвиговъ, именно, пощенія, милостыни, молитвы, какъ дѣйствій покаянной епитиміи, можно видѣть и въ прямыхъ наставленіяхъ Слова Божія: (Іоил. 2, 12. Дан. 4, 24. Притч. 15, 27. Мѳ. 11, 21), и въ примѣрахъ, тамъ изображенныхъ, какъ-то: въ примѣрѣ Давида, Пс. 101, 10. 2 Цар. 12, 16; въ примѣрѣ Ниневіи (Іон. 3, 4—10).

Есть и такого рода церковныя наказанія, которыя, не требуя физическаго труда въ выполненіи ихъ, дѣйствуютъ своею силою преимущественно въ совѣсти грѣшника и покрываютъ его стыдомъ. Сюда относятся: отлученіе отъ Св. Таинъ и другія легчайшія наказанія. Стыдъ и скорбь, возбуждаемые такими наказаніями, унижаютъ грѣшника въ собственныхъ глазахъ и предостерегаютъ впредь отъ худыхъ поступковъ. Нѣкоторыя епитиміи такого рода направляются непосредственно противъ содѣланнаго худаго поступка, и потому, обращая умъ грѣшника на позорныя слѣдствія господствующей въ немъ страсти, тѣмъ самымъ предостерегаютъ отъ нея его сердце и волю.

Различные виды епитиміи. Правила для лица, подвергающагося епитиміи. Епитиміи могутъ быть или непроизвольныя, налагаемыя со стороны духовнаго отца на грѣшника, какъ церковное наказаніе или какъ духовное врачевство, или—произвольныя, добровольно, для очищенія и умиротворенія совѣсти, возлагаемыя на себя самимъ кающимся. Въ разсужденіи того и другого рода епитиміи надобно замѣтить: 1) что выборъ епитимій, какъ врачевства, главнымъ образомъ принадлежитъ не больному, а духовному врачу, 2) долгъ истинно кающагося не только не избѣгать сего врачеванія, но содѣйствовать ему—полнымъ раскрытіемъ на исповѣди своей совѣсти, всѣхъ своихъ грѣховныхъ ранъ и отвергать всякое самолюбіе, противящееся благимъ цѣлямъ церковныхъ наказаній; 3) хотя смиренное представленіе о невозможности выполнить какую-либо епитимію и можетъ быть благодушно принято церковью, равно и обнаруженіе

сомнѣнія касательно нравственнаго дѣйствія епитиміи можетъ быть не неумѣстно, но во всякомъ случаѣ не должно забывать, что перенесеніе епитиміи, какъ бы маловажною или несообразною съ нашимъ положеніемъ она ни казалась, есть благое дѣло, какъ опытъ духовнаго послушанія, какъ плодъ отреченія отъ собственной воли, и побѣда надъ собою. Въ частности, касательно произвольной епитиміи можно замѣтить, что въ выборѣ ея надобно сообразоваться съ своими нравственными и физическими силами, имѣть вѣрное понятіе о своихъ нуждахъ духовныхъ, и притомъ не поставлять своей епитиміи въ противорѣчіи съ другими своими обязанностями, каковы напр. обязанности къ ближнимъ, должности званія и т. п. Равнымъ образомъ не должно приписывать своей епитиміи болѣе важности и значенія, нежели сколько она, сама по себѣ, можетъ имѣть; надобно остерегаться, чтобы, *свою правду ищуще поставити*, не оказаться непослушнымъ *правдѣ Божіей* (Римл. 10, 3). Фарисеи, которые думали, что своими постами и милостынями стяжали право на любовь Божію, были обличаемы въ неправдѣ.

О нравственномъ состояніи человѣка, благодатію возрожденнаго.

Понятіе о духовномъ возрожденіи человѣка. Подъ именемъ духовнаго возрожденія разумѣется такое дѣйствіе благодати Божіей въ человѣкѣ, которымъ зачинается и совершается въ немъ очищеніе отъ всякой грѣховной нечистоты, и, при изліяніи на него даровъ Св. Духа, открывается во всемъ существѣ его новая жизнь, вмѣсто плотской—духовная, вмѣсто грѣховной—чистая, святая, по образу Божію обновляемая (Кол. 3, 9, 10).

Дѣйствующая причина въ возрожденіи человѣка. Дѣйствующая причина, производящая въ человѣкѣ духовную перемѣну, или его возрожденіе, есть Самъ Богъ. Богъ, какъ единый въ существѣ своемъ, единымъ дѣйствіемъ своей воли совершаетъ все спасеніе человѣковъ (Фил. 1, 6. 2, 13. 2 Кор. 3, 5). Но какъ Тріединый, по различію лицъ Божественныхъ, совершаетъ обновленіе наше въ различныхъ дѣйствіяхъ своей премудрости и благости (2 Кор. 13, 13). Посему каждое изъ лицъ Св. Троицы въ Св. Писаніи представляется особенною причиною особенныхъ дѣйствій въ возрожденіи человѣка.

Богъ *Отецъ*, давшій Единороднаго Сына своего для спасенія всѣхъ (Римл. 8, 32) и всѣхъ въ Немъ призывающій въ царство

свое (Кол. 1, 12), представляется въ Св. Писаніи первымъ виновникамъ и Богомъ всякія благодати: *Богъ же всякія благодати, призвавый васъ въ вѣчную свою славу о Христѣ Іисусѣ* (1 Петр. 5, 10; 1 Кор. 1, 3. Еф. 1, 2. Рим. 1, 7) и первымъ насадителемъ, или, по выраженію Писанія, *дѣлателемъ* благодатной жизни человѣка: *Азъ есмь лоза истинная и Отецъ Мой дѣлатель есть* (Іоан. 15, 1, 2).

Богъ *Сынъ*, Спаситель человѣковъ (1 Тим. 4, 10. 2 Тим. 1, 10), искупившій всѣхъ своею смертію и приведшій въ любовь и благоволеніе къ Отцу Своему (Рим. 5, 2. 1 Петр. 3, 18), представляется, какъ начальникомъ вѣры и совершителемъ спасенія (Евр. 12, 2), отъ исполненія Котораго мы всѣ пріяли и благодать возблагодать (Іоан. 1, 17), такъ и внутри насъ источнымъ началомъ нашего благодатнаго возрожденія и нашей жизни духовной: *Безъ Мене не можете творити ничесоже... Будите во Мнѣ и Азъ въ васъ; якоже розга не можетъ плода сотворити о себѣ, аще не будетъ на лозѣ; такъ и вы, аще во Мнѣ не пребудете* (Іоан. 15, 4), Главою, сообщающею жизнь всѣмъ членамъ тѣла духовнаго: *изъ Него же все тѣло составляемо и счиниваемо приличнѣ...* (Еф. 4, 16).

Въ особенности же дѣйствующею причиною въ возрожденіи человѣка Св. Писаніе представляетъ *Св. Духа*, который, по его изображенію, есть внутренній совершитель въ насъ благодатнаго дѣла Христова: *той вы научитъ всему и воспомянетъ вамъ вся, яже рѣхъ вамъ* (Іоан. 14, 26), *наставитъ вы на всяку истину* (16, 13), *способствуетъ намъ въ немощахъ нашихъ и ходатайствуетъ о насъ воздыханіи неизглаголанными* (Римл. 8, 26), есть источникъ и раздаятель всѣхъ дарованій духовныхъ (1 Кор. 12, 8), и, *обильно изливаясь* въ сердца облагодатствуемыхъ человѣковъ (Тит. 3, 6), обитаетъ въ нихъ (1 Кор. 3, 16) и всѣ *духовные плоды* благодати производитъ въ нихъ (Гал. 5, 22).—Посему третіе лице Св. Троицы, Духъ Святый, въ особенности называется *Духомъ благодати* (Евр. 10, 29).

Понятіе о благодати Божіей, чрезъ которую совершается наше возрожденіе. Спасительная сила Божія, чрезъ которую совершается наше духовное возрожденіе, вообще называется *благодатію*. Будучи разсматриваема въ Богѣ, какъ свойство Божіе, благодать означаетъ безконечное милосердіе Божіе, по которому Богъ Отецъ, для спасенія падшаго рода человѣческаго давши Единороднаго Сына Своего (Іоан. 3, 16), въ Немъ, какъ Искупителѣ всѣхъ человѣковъ, воспріялъ насъ въ Свое благоволеніе и любовь (Еф. 1, 5; 2, 4), ради безконечныхъ заслугъ Его туне всѣхъ оправдываетъ (Еф. 2, 7. 8. Рим. 3, 24) и

всѣми небесными благословеніями ущедряетъ (Еф. 1, 3, 4. 1 Кор. 1, 4, 5).

Будучи же разсматриваема въ насъ, какъ дѣйствіе силы Божіей, благодать означаетъ то особенное и сверхъестественное дѣйствіе Духа Божьяго въ насъ, которымъ совершается наше обращеніе изъ грѣховнаго состоянія, возрождается новая жизнь (Гал. 2, 20), даруются намъ духовныя силы (Гал. 3, 5) и всякій духовный успѣхъ и совершенство (1 Кор. 15, 10). Посему благодать въ Св. Писаніи называется и прямо силою Божіею (Еф. 1, 19. 3, 16, 20), или дѣйствіемъ силы Христовой (Кол. 1, 29).

Общее понятіе о дѣйствіяхъ въ насъ благодати Божіей. Какъ никто самъ по себѣ обратиться къ Богу не можетъ (Іер. XXXI, 18; Іоан. VI, 44: XIV, 6), а при ненарушимости свободы человѣческой, никто не можетъ обращенъ быть принужденно и противъ воли (Мѳ. XXIII, 37), то и дѣйствіе благодати Божіей въ обращеніи грѣшника не есть только общее дѣйствіе Божьяго Промысла, по которому всѣ мы о Богѣ живемъ, движемся и есмы (Дѣян. XVII, 28), или не заключается только въ общемъ понятіи о Божественномъ вездѣприсутствіи и вседѣйствіи, по которому Богъ все содержитъ и всѣмъ управляетъ (Еф. I, 3; Кол. I, 17). Оно есть особенное, сверхъестественное дѣйствіе силы Божіей,—или непосредственное и необычайное, внезапно производящее въ человѣкѣ благодатную перемѣну, какъ видимъ въ обращеніи ап. Павла, или посредственное, совершающееся въ порядкѣ благодатныхъ средствъ, т. е. черезъ таинственное возрожденіе водою и Духомъ (Іоан. III, 5) и черезъ дѣятельное обращеніе отъ жизни грѣховной къ Богу (Дѣян. XXVI, 18). Въ семъ послѣднемъ образѣ дѣйствія благодать Божія постепенно и мало-по-малу производитъ въ человѣкѣ спасительную перемѣну, и хотя, по свойству своему, дѣйствуетъ духовно и сокровенно, однакоже при различныхъ обстоятельствахъ жизни ощутительно открываетъ себя въ человѣкѣ: въ подавленіи грѣховныхъ помысловъ и стремленій, въ обузданіи порочныхъ страстей, въ отклоненіи отъ сильныхъ искушеній, въ могущественномъ направленіи ума и сердца къ добру,—и въ другихъ необычайныхъ перемѣнахъ, которыхъ изъ собственной дѣятельности человѣка, безъ высшаго содѣйствія, объяснить невозможно.

Полная зависимость человѣка отъ благодати Божіей въ дѣлѣ возрожденія. Наше духовное возрожденіе зачинается и совершается въ насъ единственно силою Божіею, и въ полной зависимости отъ Божественной благодати. Такъ, слово Божіе свидѣтельствуетъ, что а) и начало духовной жизни въ насъ зависитъ отъ благодати Божіей. «Се есть дѣло Божіе, да

вѣруете въ Того, Его же посла Онъ» (Іоан. VI, 29). «Никто же можетъ пріити ко Мнѣ, аще не Отецъ, пославый Мя, привлечетъ его» (44; Дѣян. XVI, 14; Ап. III, 20; б) отъ благодати Божіей зависитъ и преспѣяніе наше въ жизни духовной. «Богъ есть дѣйствуяй въ васъ... (Фил. II, 15). Яко вамъ даровася, еже о Христѣ, не токмо еже въ Него вѣровати, но и еже по немъ страдати» (I. 29; Еф. I, 17, 18; III, 16); в) отъ благодати Божіей зависитъ и то, пребываетъ-ли кто въ добрѣ до конца жизни земной. «Иже и утвердитъ васъ даже до конца неповинныхъ въ день Господа нашего Іисуса Христа» (1 Кор. I, 8; 1 Петр. V, 10).

Участіе свободы человѣка въ благодатномъ дѣлѣ его возрожденія. Хотя духовное возрожденіе наше совершается въ полной зависимости отъ благодати Божіей, но при семъ не только не нарушается свобода самого человѣка, но и требуется участіе оной и добровольное содѣйствіе силѣ благодати. Такъ, слово Божіе свидѣтельствуетъ, что а) какъ безъ свободнаго согласія человѣку ничего дано и вмѣнено, такъ и ничего усвоено имъ—быть не можетъ. «Іерусалиме, Іерусалиме—коль краты восхотѣхъ... (Мѳ. XXIII, 37). И не хощете пріити ко Мнѣ, да животъ имате» (Іоан. V, 41; Ис. 65, 12); б) добрыя дѣла суть плодъ не одной благодати, но и свободнаго произволенія: «безъ твоея-же воли ничто же восхотѣхъ сотворити, да не аки по нуждѣ благое твое будетъ, но по волѣ (Филим. I, 14). Марія же благую часть избра, яже не отъимется отъ нея»... (Лук. X, 42): и в) свободная дѣятельность наша дѣйствіями благодати не только не ослабляется, но возвышается и совершенствуется: «идѣже духъ Господень, ту свобода» (2 Кор. III, 17); наконецъ г) слово Божіе никогда не требуетъ того, чтобы мы оставались въ недѣятельности, ожидая дѣйствія въ себѣ благодати Божіей, напротивъ, оно требуетъ, чтобы мы въ собственной дѣятельности давали надлежащее употребленіе дарамъ Божіимъ, и пріумножали оные въ себѣ: сіе показываетъ притча Іисуса Христа о раздѣленіи рабамъ *талантовъ*. Сіе же внушаетъ наставленіе ап. Павла: «молимъ вы, братіе, любовію прилежати, еже безмолвствовати, и дѣяти своя» (1 Сол. IV, 11). Самъ же апостолъ о себѣ говоритъ: «благодатію Божіею есмь, еже есмь, и благодать Его во мнѣ не тща бысть, но паче ихъ всѣхъ потрудихся» (Фил. II, 13).

Различный образъ дѣйствія въ насъ благодати Божіей. Хотя пути и средства, употребляемыя Богомъ къ обращенію грѣшника, по многообразности и сокровенности своей неисповѣдимы (Рим. II, 33) и то, какъ совершается въ насъ духовное возрожденіе наше, есть тайна Духа Божія (Іоан. III, 8; Мар. IV, 26, 27), но, поелику изъ ученія слова Божія видно, что

благодать и начинаетъ, и продолжаетъ, и совершаетъ все наше обновленіе,—то на основаніи сего же ученія можно различить въ дѣйствіяхъ благодати Божіей: 1) дѣйствія оной предваряющія, или предуготовляющія человѣка къ обращенію; 2) дѣйствія, начинающія и производящія самое обращеніе и 3) дѣйствія, (восполняющія или) совершающія обновленіе человѣка.

Благодать предваряющая обращеніе человѣка. Благодать предваряющая есть такое дѣйствіе Св. Духа, которымъ возбуждается въ человѣкѣ первое заботливое помышленіе о спасительныхъ истинахъ Евангелія, или первое дѣятельное желаніе—оставить грѣховную жизнь и начать лучшую, сообразную съ ученіемъ слова Божьяго. Первое бываетъ надъ обращающимися отъ невѣдѣнія или невѣрія къ свѣту вѣры Христовой; послѣднее надъ обращающимися отъ жизни плотской и разсѣянной къ жизни по Богѣ. Сіи дѣйствія предваряющей благодати изображаются въ притчахъ Іисуса Христа: о человѣкѣ, оставляющемъ 99 овецъ и ищущемъ одну погибшую (Лук. XV, 4, 5) и о женѣ, со свѣтильникомъ въ рукахъ, метущей храмину, чтобы отыскать потерянную драхму (8). Въ обоихъ случаяхъ заботливость ищущаго и самые труды, подъемлемые для отысканія потеряннаго, ясно показываютъ благопопечительность Божію о человѣкѣ грѣшникѣ, по которой Богъ, въ дѣйствіяхъ благодати предваряющей, Самъ являетъ человѣку путь спасенія и Самъ простираетъ къ нему Свою милующую десницу, чтобы обратить его отъ жизни грѣховной.

Сюда также относятся изображаемыя въ Св. Писаніи различныя Божіи увѣщанія, обличенія, угрозы и прещенія на грѣшниковъ, чѣмъ выражается то, что Богъ всѣми мѣрами Своего долготерпѣнія, милостію и судомъ возбуждаетъ грѣшниковъ къ обращенію; такъ, по изображенію Св. Писанія, Богъ зоветъ непослушныхъ, простираетъ слово Свое къ невнимательнымъ (Прит. I, 24), весь день простираетъ руки къ противляющимся и непокорнымъ... (Ис. 65, 1), востая рано,—за утро посылаетъ вѣстниковъ своихъ и пророковъ (Іер. VII, 25), слѣпыхъ призываетъ на путь, котораго они не видѣли, и побуждаетъ ходить по стезямъ которыхъ они не знали (Ис. 62, 16), является неищущимъ Его, обрѣтается невопрошающимъ Его (Ис. 65, 1).

Средства и пути, коими благодать Божія открывается человѣку. Общіе и болѣе примѣнимые для насъ средства и пути, коими благодать Божія предваряющая открываетъ дѣйствія свои въ человѣкѣ, суть: 1) внутренній голосъ совѣсти, безъ пробужденія коей невозможно обращеніе грѣшника (Еф. V, 11—16) и отъ обличеній которой *нѣсть міра* въ душѣ его (Пс. 37, 4); 2) внѣшній голосъ природы, въ которомъ также можно слы-

шать гласъ Господа, или являющій славу Его (Пс. 18, 1), или побуждающій человѣка къ самопознанію и размышленію о своемъ назначеніи (Іов. XXXVIII, слѣд.), или возвѣщающій суды Божіи къ избавленію праведныхъ и погубленію нечестивыхъ (Лук. XXI, 25 слѣд.), или же, чрезъ всеобщее воздыханіе твари, напоминающій человѣку всеобщее рабство суеты, чрезъ него распространившееся на землѣ и чаяніе благодатной свободы (Рим. VIII, 19 слѣд.); 3) различныя обстоятельства жизни, премудро къ пользѣ человѣка устрояемыя, какъ благопріятныя, коими человѣкъ приводится къ познанію любви Божіей (Пс. V, I), такъ особенно скорбныя и бѣдственныя, которыя всегда сильнѣе побуждаютъ его обращаться къ Богу (Пс. 77, 34); 4) различныя необычайныя приключенія, особеннымъ дѣйствіемъ Божіей премудрости и всемогущества устроямыя. Такъ, по словамъ Іова, «глаголетъ Господь во снѣ и въ поученіи нощнѣмъ, или, егда нападетъ страхъ лютъ на человѣка, тогда откроетъ умъ человѣческій, видѣнми страха тацѣми ихъ устрашитъ; да возвратитъ человѣка отъ неправды; паки же обличи его болѣзнію на ложѣ, и множество костей его разслаби»... (Іов. XXXIII, 15—19). Такъ, Самъ Іисусъ Христосъ указывалъ на паденіе башни Силоамской и погибель галилеянъ, какъ на особенныя побужденія къ покаянію (Лук. XIII, 1—5) для тѣхъ, которые были свидѣтелями сихъ событій.

Благодать, дѣйствующая въ обращеніи человѣка. Благодать Божія, какъ предваряетъ обращеніе человѣка, такъ дѣйствуетъ и въ самомъ обращеніи его. Внутреннее обращеніе есть такое дѣйствіе благодати Божіей, которымъ человѣкъ грѣшникъ, при озареніи души его грозными прещеніями закона и утѣшительнымъ благовѣстіемъ вѣры Христовой (Мѳ. XI, 28, 29), приводится въ глубокое чувство своего грѣховнаго состоянія и, объятый печалью по Бозѣ (2 Кор. VII, 10), рѣшается остальное во плоти время жить не по человѣческимъ похотямъ, но по волѣ Божіей (1 Петр. IV, 2).

Св. Писаніе, и прямо выражая такое дѣйствіе благодати словомъ *обращеніе* (Іер. XXXI, 18; Плач. V, 21), изображаетъ оное а) какъ обращеніе отъ тьмы къ свѣту, и отъ области сатанины къ Богу (Дѣян. XXVI, 18); б) какъ обращеніе отъ пути заблужденія къ истинѣ (Іак. V, 20), в) какъ оставленіе мертвыхъ дѣлъ (Евр. VI, 1), какъ истинное, дѣятельное покаяніе (Мѳ. XII, 41; Дѣян. III, 19), г) какъ перемѣну мыслей ума къ познанію истины (1 Тим. II, 25), перемѣну чувствованій сердца (Лук. I, 17) и всей жизни (Іез. XI, 19; XXXVI, 26).

Дѣйствія обращенія: 1) благодатное просвѣщеніе ума. Внутреннее обращеніе, какъ благодатная перемѣна во

всемъ существѣ человѣка, заключаетъ въ себѣ троякое благодатное дѣйствіе, производимое въ обращаемыхъ: 1) просвѣщеніе ума свѣтомъ истины; 2) очищеніе сердца и 3) твердое направленіе воли къ добру.

Какъ въ грѣховномъ состояніи человѣкъ, по выраженію Св. Писанія, ходитъ во тьмѣ (Рим. XIII, 12), и ненавидитъ свѣта, и убѣгаетъ отъ свѣта, да не обличатся дѣла его (Іоан. III, 21), такъ при обращеніи его благодатное просвѣщеніе его открывается въ томъ, что онъ при свѣтѣ вѣры ясно познаетъ всю свою виновность предъ Богомъ, невозможность собственными средствами достигнуть оправданія, и всю строгость суда Божія, его ожидающаго,—отсюда же переходитъ къ живому познанію единаго истиннаго пути ко спасенію въ І. Христѣ (Іоан. XVI, 8—10; 2 Кор. IV, 6).

Сіе благодатное озареніе ума въ Св. Писаніи называется а) освѣщеніемъ, коимъ освящаетъ Христосъ востающихъ какъ бы отъ сна и воскресающихъ отъ мертвыхъ (Еф. V, 14); б) возсіяніемъ свѣта благовѣствованія Христова сѣдящимъ во тьмѣ (Мѳ. X, 16); в) отверзтіемъ очесъ (Дѣян. XXVI, 14), или отъятіемъ покрывала отъ сердца при обращеніи ко Господу (2 Кор. III, 15, 16).

2) Очищеніе сердца. Когда дѣйствіемъ той же благодати Божіей такое самопознаніе грѣшника переходитъ въ живое чувство сердца, и онъ, поражаясь чувствомъ своего глубокаго растлѣнія, стыдится своей грѣховной наготы и трепещетъ суда Божія (Быт. III, 7), то сей спасительный стыдъ и страхъ служитъ началомъ очищенія его сердца. Духъ Святый, по ученію слова Божія, черезъ самое болѣзненное ощущеніе обличаемаго во грѣхахъ сердца очищаетъ оное и обновляетъ духъ въ человѣкѣ (Пс. 50, 10—12). Какъ Духъ крѣпокъ, разоряя горы и сокрушая каменіе (4 Цар. XIX, 11), Духъ Божій своею силою низлагаетъ въ сердцѣ грѣшника обращаемаго его гордость и самолюбіе, сокрушаетъ его ожесточеніе; какъ Духъ истины—обличаетъ его о грѣсѣ, о правдѣ и о судѣ (Іоан. XVI, 8—10) и, какъ Духъ сыноположенія, способствуетъ ему въ немощахъ его, ходатайствуетъ воздыханіями неизглаголанными (Рим. VIII, 23, 26).

3) Направленіе воли къ добру. Благодать Божія, производя въ человѣкѣ сокрушеніе сердца о грѣхахъ, не оставляетъ его безъ своей всесильной и утѣшительной помощи, но, по изображенію Св. Писанія, исцѣляетъ сокрушенныхъ сердцемъ и обязуетъ раны ихъ (Пс. 146, 3); она пораждаетъ въ человѣкѣ увѣренность о милосердіи Божіемъ, по которому Богъ не хочетъ смерти грѣшника, но призываетъ его къ покаянію, и съ радо-

стію пріемлетъ обращающаго (Іез. XXXIII, 11; Мѳ. IX, 13; Лук. XV, 10; Іер. IV, 1). Такимъ обаазомъ, благодать Божія, возбуждая въ человѣкѣ ненависть и отвращеніе къ прежнимъ грѣхамъ (Пс. 118, 163), утверждаетъ въ немъ рѣшимость начать новую жизнь, дабы самымъ дѣломъ примириться съ Богомъ и вполнѣ усвоить себѣ благоволеніе любви Его. Сіе дѣятельное примиреніе съ Богомъ обращенный грѣшникъ совершаетъ—а) искреннимъ исповѣданіемъ своихъ грѣховъ, не только внутреннимъ—предъ Богомъ. (Пс. 31, 5, Пс. 50), но и внѣшнимъ, предъ церковію (Дѣян. XIX, 18), дабы со всею увѣренностію получить чрезъ церковь знаменіе своего примиренія съ Богомъ (2 Кор. V, 18, 19, 20); б) дѣятельнымъ исправленіемъ своей жизни—чрезъ уклоненіе отъ прежнихъ грѣховъ (Пс. 118, 101, 104), чрезъ отсѣченіе худыхъ привычекъ и всѣхъ внѣшнихъ поводовъ ко грѣху (Мѳ. V, 29, 30), наконецъ в) возможнымъ усовершеніемъ себя въ подвигахъ христіанской добродѣтели, а вмѣстѣ и дѣятельнымъ употребленіемъ всѣхъ благодатныхъ средствъ, коими усовершается жизнь по Богѣ, каковы: таинства, молитва, бдѣніе, постъ и другія благочестивыя упражненія.

Изображеніе состоянія человѣка облагодатствованнаго въ св. Писаніи. Возрожденнаго благодатію Божіею человѣка Св. Писаніе называетъ: а) новымъ человѣкомъ и новою тварію (Еф. 4, 24. Тит. 3, 5), б) изъ мертвыхъ оживщимъ (Рим. 6, 13), поелику, въ состояніи естественномъ грѣховномъ бывъ отчужденъ отъ жизни Божіей (Еф. 4, 18), онъ въ возрожденіи оживотворяется благодатію Божіею для добрыхъ дѣлъ, которыхъ не имѣлъ прежде (Еф. 2, 10) и становится живъ для Бога во Христѣ Іисусѣ (Рим. 6, 11), в) внутреннимъ и духовнымъ человѣкомъ, поелику, живя духомъ, онъ духомъ и ходитъ (Гал. 5, 25) и духомъ умерщвляетъ дѣла плотская (Рим. 8, 13), г) сыномъ Божіимъ, поелику не отъ крови, не отъ похоти плотскія, не отъ похоти мужескія, но отъ Бога, дѣйствіемъ благодати Св. Духа, онъ духовно рождается (Іоан. 1, 12, 13) и водится Духомъ Божіимъ, въ немъ обитающимъ (Рим. 8, 14), д) причастникомъ естества Божественнаго, поелику не только дѣятельно, по духу сыновней любви къ Богу, но и таинственно, по благодати возрожденія, онъ тѣснѣйшимъ образомъ соединяется съ Богомъ, во Іисусѣ Христѣ (2 Петр. 1, 4), е) наслѣдникомъ Богу, снаслѣдникомъ Христу, поелику живетъ во упованіи—наслѣдовать царство славы вѣчной со Христомъ въ Богѣ (Рим. 8, 17).

Свойства человѣка, благодатію обновленнаго: А) въ умѣ. Особенныя, благодатныя свойства открываются во всемъ существѣ человѣка обновленнаго,—и въ душѣ его, и въ

тѣлѣ. Умъ, совѣсть, сердце и воля возрожденной души вполнѣ обновляются и совершенствуются. Благодатный свѣтъ преизливается отъ Духа Божія въ умъ ея, и изъ плотскаго преобразуетъ его въ умъ Христовъ (1 Кор. II, 6). Дѣйствіе, чрезъ которое совершается сія перемѣна, называется въ Св. Писаніи помазаніемъ, которое научаетъ вѣрующаго всему (1 Іоан. II, 27) и есть даръ Св. Духа. Чрезъ сіе дѣйствіе обновленный разумъ человѣка познаетъ истину, во Христѣ Іисусѣ (Еф. IV, 21), постигаетъ безвѣстная и тайная для мудрости естественной (Пс. 50, 8), получаетъ духа премудрости высшей и откровенія къ познанію Творца (Еф. I, 17—19), утверждается въ познаніи воли Христовой и во всякомъ разумѣніи духовномъ (Кол. I, 9, 10) и, питаясь и укрѣпляясь ученіемъ слова Божія, отъ него возрастаетъ и умудряется во спасеніе (1 Петр. II, 2).

Б) въ совѣсти. Совѣсть, обновленная благодатію, есть вѣрное зерцало закона Божьяго въ душѣ человѣка, и всегда является чистою и благою (1 Тим. I, 5, 19), какъ уже очищенная отъ мертвыхъ дѣлъ кровію Христовою (Евр. IX, 14). Она пріобрѣтаетъ, наконецъ такое совершенство и силу, что становится источникомъ истинныхъ утѣшеній и справедливой похвалы для послѣдователей Христовыхъ, какъ говоритъ апостолъ: похваленіе наше сіе есть, свидѣтельство совѣсти нашея, яко въ простотѣ и чистотѣ Божіей, а не въ мудрости плоти, но благодатію Божіею жихомъ въ мірѣ (2 Кор. I, 12). Такимъ образомъ, обновленный благодатію христіанинъ, имѣя всегда неукоризненную совѣсть предъ Богомъ и человѣками (Дѣян. XXIV, 16), имѣетъ миръ съ Богомъ (Рим. V, 1) и свободный доступъ къ Нему (1 Іоан. III, 21), смѣло приступаетъ къ самому престолу благодати Его (Евр. IV, 16) и уповаетъ, что не постыдится предъ Нимъ въ пришествіе Его (1 Іоан. II, 28).

В) въ сердцѣ. Сердце, обновленное благодатію, становится вмѣстилищемъ вѣры (Рим. X, 10) и любви Божіей, излиявающейся въ него Духомъ Св. (Рим. V, 5). Оно становится храмомъ Самого Духа Божія, котораго залогъ, или обрученіе носитъ въ себѣ (2 Кор. I, 22), и по дѣйствію котораго мы изъ глубины сердца вопіемъ: Авва Отче! (Гал. IV, 6). Въ сердцѣ вселяется вѣрою Христосъ (Еф. III, 17) и водворяется миръ Божій, превосходящій всякое разумѣніе (Фил. IV, 7). Посему, какъ внѣ благодатнаго возрожденія сердце есть источникъ всѣхъ страстей и пороковъ, такъ въ обновленномъ состояніи оно становится источникомъ всѣхъ благихъ дѣлъ христіанина: тогда оно обращаетъ всѣ силы души къ Богу, исполняясь любовію къ Нему, и пребывая въ любви, въ Богѣ пребываетъ (1 Іоан. IV, 16). Вмѣстѣ же съ симъ сердце

облагодатствованное исполняется чистой, добродѣтельной любви къ ближнимъ,—и какъ благодатная любовь отъ Бога происходитъ (1 Іоан. IV, 7), то и возвращаетъ все къ Богу и въ Немъ всѣхъ соединяетъ (Еф. IV, 15; III, 17).

Г) въ волѣ. Въ волѣ обновленнаго человѣка благодать производитъ и хотѣніе и дѣйствіе (Фил. I, 19), свойственныя новой твари, созданной во Христѣ на дѣла благая (Еф. II, 10). Посему съ обновленіемъ силъ души соединяется обновленіе и всей дѣятельности человѣка (Іез. II, 19, 20). Любовь становится началомъ нравственности христіанской, и въ отношеніи оной къ Богу, и въ отношеніи къ ближнимъ (Рим. XIII, 10; Іоан. XV, 9, 10; XIII, 34, 35; 1 Кор. IV, 13), Самъ Отецъ Небесный есть первообразъ совершенства для возрожденныхъ (Матѳ. V, 48), первообразъ, постигаемый чрезъ образъ ипостаси Его, Іисуса Христа, Который въ достиженіи сего совершенства есть для нихъ путь, истина и животъ. Наконецъ благодать Божія столько укрѣпляетъ и возвышаетъ духовныя силы вѣрующаго, что онъ дерзаетъ говорить о себѣ: вся могу о укрѣпляющемъ мя Христѣ (Фил. IV, 13).

Д) въ тѣлѣ. Съ обновленіемъ души благодатію, обновляется и самое тѣло; грѣхъ перестаетъ, подъ вліяніемъ благодати, царствовать въ тѣлѣ христіанина, во еже послушати его въ похотехъ его (Рим. IV, 12); оно уготовляется въ жертву чисту, святу, благоугодну Богови (Рим. XII. 8); члены его становятся орудіями правды Божіей (Рим. VI, 13). Тѣло, благодатію обновленное, есть храмъ Св. Духа, въ немъ живущаго (1 Кор. VI, 15), есть членъ Христовъ (1 Кор. VI, 15), въ которомъ христіанинъ становится способенъ носить мертвость Господа Іисуса, дабы и жизнь Христова открылась въ немъ (2 Кор. IV, 10, сн. Гал. VI, 17). Наконецъ, сіе тѣло, по естеству своему тлѣнное, немощное, душевное, въ день всеобщаго избавленія отъ смерти и тлѣнія, по дѣйствію силы Христовой, воскреснетъ и будетъ тѣломъ нетлѣннымъ, крѣпкимъ, духовнымъ (1 Кор. XV, 42, 44).

Что человѣкъ не можетъ быть совершеннымъ безъ помощи благодати Божественной, это истина, которую мы познаемъ столько-же изъ основныхъ догматовъ нашей вѣры, сколько изъ коренныхъ началъ ученія христіанской нравственности. Но для аскетическаго ученія о жизни христіанской особенно важны тѣ частныя черты, въ какихъ эта истина является въ дѣйствительной жизни человѣка, тѣ опыты внутренней жизни его, изъ которыхъ она раскрывается наияснѣйшимъ образомъ. Благодать есть сила совсѣмъ другаго, высшаго естества, чѣмъ наше естество поврежденное: но она, внутреннимъ дѣйствіемъ въ насъ

Духа Божественнаго, прививается къ нашему естеству, какъ вѣтвь плодоноснаго дерева прививается къ дереву дикому и дѣлаетъ его способнымъ къ произращенію плодовъ. «Ежели бы всякой видимой вещи, говоритъ св. Макарій,—не приходила на помощь посторонняя вещь,—другой природы: то она сама по себѣ была бы безъ всякаго дѣйствія и красоты. И неизреченная Премудрость показываетъ намъ тайны духовныя посредствомъ видимыхъ образовъ, потому что человѣческая природа сама по себѣ, если не получитъ помощи отъ руки Божіей, не можетъ оказать совершенной красоты добродѣтелей и духовнаго благолѣпія святости. Какъ земля, оставленная самой себѣ, (продолжаетъ Макарій), если не будетъ приложено къ ней стараніе земледѣльца и если не получитъ содѣйствія дождей и солнца, остается негодною и совершенно неспособною для плодовъ, и какъ всякій домъ требуетъ солнечнаго свѣта, иначе былъ бы теменъ и безполезенъ, такъ и человѣческое естество, бывъ не въ состояніи само по себѣ производить совершенные плоды добродѣтелей, имѣетъ нужду въ духовномъ земледѣліи, въ духовномъ земледѣльцѣ душъ нашихъ, т. е. въ духѣ Христовомъ, который совершенно высшаго предъ нами естества, но для насъ необходимъ, чтобы, своимъ искусствомъ воздѣлавъ сердца вѣрныхъ, всею волею предавшихся духовному земледѣльцу, пріуготовилъ къ тому, чтобы они приносили совершенные плоды Духа, и свѣтомъ своимъ осіялъ помраченный страстями домъ души нашей». (До здѣ Макарій Великій).

Но это духовное неплодство нашего естества есть вмѣстѣ съ тѣмъ болѣзнь, и самая тяжкая болѣзнь для нашего духа: потому что нравственное неплодство есть собственно грѣховная немощь, отъ которой нашъ безсмертный духъ, можно сказать, истлѣваетъ въ мракѣ чувственной жизни, и никакая тѣлесная болѣзнь, по своей губительной силѣ, не можетъ сравниться съ этою болѣзнію духа. Мы не замѣчаемъ этого, но не замѣчаемъ потому, что не дѣлаемъ усилій, чтобы выйти изъ тяжкихъ узъ грѣха, пронзающихъ и угнетающихъ нашу душу, и обратиться къ чистотѣ добродѣтели. Сдѣлаемъ усиліе,—и мы увидимъ, какъ при этомъ усиліи всѣ раны нашей души растворятся, свѣжая кровь польется изъ нихъ, и мы въ истощеніи силъ будемъ падать, прежде нежели сдѣлаемъ шагъ впередъ. Это опытъ. Что значатъ—та страшная буря страстей, предубѣжденій и привычекъ,—тѣ перемѣнныя состоянія унынія, самообольщенія и изнеможенія душевнаго, всѣ тѣ болѣзни и тревоги внутреннія, которыя возстаютъ при одной рѣшимости человѣка—обратиться на путь чистый добродѣтели? Тутъ точно отворились всѣ раны души, и неудержимая сила внутренняго, въ глубинѣ ея сокры-

таго, яда приводитъ ее въ совершенное ослабленіе. Оттого внутреннее, духовное возрожденіе человѣка всегда соединяется съ борьбою. Человѣкъ даже не можетъ выдержать собственной рѣшимости, чтобы не дѣлать зла и любить чистую добродѣтель. Сдѣлаемъ опытъ дать себѣ эту рѣшимость хотя на одинъ день, и мы увидимъ, что ее не станетъ у насъ и на одинъ часъ. Что же дѣлать? Сдѣлаемъ вотъ что,—отвѣчаетъ одинъ духовный учитель и подвижникъ: «возьмемъ свое тѣло, устроимъ изъ него жертвенникъ, возложимъ на оный всѣ мысли наши, и будемъ молить Бога, чтобы Онъ послалъ съ неба невидимый и духовный огонь, который бы сожегъ нашъ жертвенникъ и все, что есть на немъ, и чтобы пали всѣ жрецы Вааловы, т. е. всѣ враждебныя намъ силы зла». Въ этихъ словахъ учителя выражаются три необходимыя условія возрожденія и спасенія: самоотверженіе, всесовершенная преданность Творцу, сила благодати.

Послѣ этого, если бы кто возразилъ: что же значитъ, что отъ человѣка требуется собственная рѣшимость не грѣшить, или усиліе его собственной воли—постоянно стремиться къ добру?—то это возраженіе рѣшается гораздо легче, нежели какъ съ перваго разу можетъ представляться. Собственная рѣшимость человѣка, дѣйствіе его свободной воли—не отвергается. Но, если мы хотимъ это понимать въ истинномъ смыслѣ и въ духѣ Писанія, то надобно заключить все дѣйствіе нашей свободы—въ смиреніи, и всю силу нашей рѣшимости—въ самоотверженіи. Истинная свобода человѣка, въ отношеніи къ его спасенію, есть его смиреніе: потому что никакая его свобода безъ дѣйствія благодати, сама по себѣ, не дастъ ему силъ—быть добрымъ. Когда больной человѣкъ не можетъ излѣчиться отъ своей болѣзни безъ тяжелой операціи, то, конечно, отъ его воли зависитъ согласиться на эту операцію, или нѣтъ; но чѣмъ же откроется эта его свободная воля при самой операціи? въ томъ,—чтобы самому не дѣйствовать ни однимъ своимъ членомъ! Такъ надобно имѣть свободную волю, чтобы желать себѣ спасенія; но надобно тотчасъ и отказаться отъ своей воли и смириться совершенно предъ высшею силою: это будетъ значить, что мы точно рѣшились пріобрѣсть себѣ спасеніе. «Какъ дитя, говоритъ Макарій Египетскій, не умѣетъ приготовить само для себя пищу или одежду, но только смотритъ на матерь и плачетъ, пока она, сжалившись, не дастъ ему потребнаго, такъ и души вѣрующія всегда уповаютъ на единаго Господа и въ Немъ полагаютъ все свое спасеніе. Тотъ разбойникъ и тать, кто не дверьми входитъ, но прелазитъ инудѣ, таковъ и тотъ, кто оправдываетъ самъ себя безъ оправдывающаго».

Но при всемъ томъ нужна рѣшимость: нужна рѣшимость—искать вышней помощи, и дотолѣ не ослабѣвать въ этомъ исканіи, доколѣ не явится ожидаемая сила. «Когда ты рѣшился, говоритъ одинъ изъ великихъ подвижниковъ,—когда ты рѣшился искать Бога и помышлять о Немъ, то тебѣ остается сражаться съ естествомъ своимъ, съ прежними нравами и свойствати тебѣ прирожденными. Въ борьбѣ съ свойствами своими ты встрѣтишь мысли, возстающія противъ тебя и воюющія противъ ума твоего; мысли эти повлекутъ тебя и обратятъ въ міръ призраковъ, изъ котораго ты вышелъ. Ты будешь тогда препираться и держать брань, помыслы противопоставляя помысламъ, умъ уму, душу душѣ, духъ духу. Но, несмотря ни на что, ты долженъ къ Нему, т. е. Богу, устремить всѣ желанія твои и ни о чемъ не думать, а имѣть въ виду только ожиданіе Его».

Силою своей благодати Богъ дѣлаетъ для человѣка все, что человѣкъ дѣлаетъ для Бога своею вѣрою и упованіемъ. Я хочу сказать, что поскольку человѣкъ, въ вѣрѣ и упованіи на Бога, жертвуетъ самимъ особю для Бога, постольку самъ Богъ исполняетъ существо человѣка своими благодатными дарами и силами, исполняетъ совершенства и блаженства. «Душа,—говоритъ тотъже подвижникъ и учитель,—тѣмъ живетъ, отъ чего получаетъ себѣ пищу, т. е. отъ вѣка сего или отъ Духа Божія,—и Богъ тѣмъ питается, въ томъ живетъ, почиваетъ и обращается. Когда онъ видитъ ревность души въ исканіи Его, тогда является и открывается душѣ, подаетъ ей Свою помощь и, избавляя ее отъ враговъ, доставляетъ ей пользу. Когда онъ увидитъ прежде твое къ Нему стремленіе—продолжаетъ тотъ же отецъ, и какъ ты весь ожиданіемъ Его безпрестанно занятъ, тогда Онъ (тайно, внутренно) поучаетъ тебя, даетъ тебѣ молитву, молитву истинную и истинную любовь, которая есть Самъ Онъ, и дѣлается Самъ въ тебѣ все: рай, древо жизни, жемчугъ, вѣнецъ, строитель, дѣлатель, страдающій, безстрастный, Богъ, человѣкъ, вино, вода живая, агнецъ, женихъ, воинъ, оружіе,—все во всемъ Христосъ. И какъ-бы такъ Богъ говоритъ душѣ вѣрующей: добрая воля есть твоя, она тебѣ принадлежитъ, и за твою любовь ко Мнѣ Я дамъ тебѣ и то, чего ты еще не имѣешь, и чего на землѣ нѣтъ у людей. Возьми себѣ Меня Самого, твоего Господа, чтобы со Мною тебѣ быть всегда въ радости и веселіи». Такъ описываютъ отцы дѣйствія благодати въ душѣ вѣрующей,—и живость этихъ описаній даетъ чувствовать, что тутъ живописало не воображеніе, а вѣрное, опытное чувство собственной души.

Дѣйствія благодати Божественной не воспящаются въ душѣ никакими ею немощами, даже никакими недостатками, заблужде-

ніями и допущенными пороками: поелику всѣ наши забужденія и пороки, въ существѣ своемъ, суть немощи. Благодать есть сила, сила Божественная, и она надъ всѣмъ торжествуетъ. Что дѣлаетъ Давидъ, когда предъ лицемъ самого Судіи исповѣдуетъ, что грѣхъ его предъ Нимъ есть выну, когда, испрашивая милости отъ милосердія Божественнаго, онъ представляетъ, какъ побужденіе къ тому,—свое зачатіе въ беззаконіи, свое рожденіе отъ матери во грѣхахъ? Онъ тѣмъ самымъ преклоняетъ милосердіе къ милости, онъ тѣмъ самымъ умоляетъ о помощи, и со стороны его это есть самый сильный голосъ чувства, взывающій о спасеніи. «Очисти грѣхъ мой, говоритъ онъ въ другомъ случаѣ: многъ бо есть»! Что же это значитъ? То, что что чѣмъ глубже паденіе немощнаго смертнаго, тѣмъ очевиднѣе и совершеннѣе его безсиліе, тѣмъ необходимѣе для него всесильная помощь свыше, тѣмъ сильнѣе побужденіе для небесной любви спѣшить къ нему на помощь и сострадать,—снисходя и прощая,—его страданію, болѣе, чѣмъ его злобѣ и преступленію». «Будущее неизвѣстно, говоритъ опять Макарій, но тѣмъ съ большею надеждою должно совершенно положиться на всемогущаго зиждителя и помнить, какъ напримѣръ Раавъ, жившая съ иноплеменными, повѣрила Израильтянамъ, и удостоилась родства съ ними, а сами Израильтяне любовію были обращены къ Египту. И потому, продолжаетъ онъ-же, какъ пребываніе съ язычниками не вредило Раавѣ, но вѣра водворила ее въ наслѣдіи Израильтянъ: такъ грѣхъ ни мало не повредитъ съ надеждою и вѣрою ожидающимъ Искупителя, Который, лишь только приходитъ, измѣняетъ мысли души и дѣлаетъ ихъ божественными, небесными, чистыми».

Но благодать не уничтожаетъ и грѣха въ человѣкѣ, и это потому, что благодать не творитъ въ немъ новыхъ силъ, а только возрождаетъ и обновляетъ прежнія,—слѣдовательно, его существо въ возможности грѣшить не измѣняется. Эта мысль согласуется со всѣмъ ученіемъ Писанія. Живыхъ нѣтъ святыхъ; на землѣ нѣтъ совершенныхъ: есть святые и совершенные, но они не въ тѣлѣ и не на землѣ. «Я ищу только человѣка, говоритъ одинъ учитель Церкви,—только нищаго духомъ,—такого, который-бы, имѣя богатство и сокровища въ своемъ домѣ, былъ бѣденъ, нищъ и просилъ-бы у всѣхъ. Таковы по истинѣ христіане, имѣющіе благодать и богатые въ Богѣ. Они нищи духомъ, какъ-бы ничего не имѣли. Человѣку,—продолжаетъ Макарій, надобно только дѣлать и говорить правду; надобно сказывать о благодати и не скрывать дѣйствій грѣха. Лжетъ, кто говоритъ что онъ имѣетъ чистое сердце. Не бываетъ того, чтобы, какъ скоро благодать пришла къ человѣку, онъ уже и очистился. Христіанинъ, имѣя пять

унцій грѣха, долженъ говорить: я имѣю двадцать; а имѣя двадцать унцій добра, долженъ говорить: я имѣю полъ-унціи. Пусть онъ объявляетъ, что благодать дѣйствуетъ въ немъ, но вмѣстѣ пусть признается, что есть и грѣхъ. Я сказалъ о душѣ, что она есть глубина»:—т. е. Макарій Великій хочетъ сказать, что, какъ, съ одной стороны, сколько-бы ни усиливался въ человѣкѣ грѣхъ, благодать всегда можетъ найти мѣсто для борьбы съ нимъ и побѣдить его, такъ съ другой стороны, сколько-бы благодать ни озаряла лучами своими глубины душевной, всегда въ душѣ есть мѣсто грѣху, потому что для человѣка, одинъ разъ павшаго, всегда есть возможность падать снова. «Благодать, прибавляетъ еще Макарій, часто дѣйствуетъ, не умолкая, какъ глазъ въ тѣлѣ но вмѣстѣ съ тѣмъ въ душѣ находитъ свое мѣсто грѣхъ и обольщаетъ умъ. Первые и великіе христіане предъ высочайшимъ совершенствомъ то же, *что ручей предъ Евфратомъ*». И это, такъ сказать, совмѣщеніе благодати Божіей съ возможностію грѣха благодати, которая при этомъ дѣйствуетъ, какъ лучи солнца, проникая въ нечистыя мѣста, нисколько не заражаются ихъ нечистотою,—это совмѣщеніе двухъ противоположныхъ началъ открывается и имѣетъ свое мѣсто въ свободѣ человѣка, которая ни тѣмъ ни другимъ началомъ не стѣсняется, и столько-же можетъ непринужденно подчиняться одному изъ нихъ, сколько противоборствовать другому. «Какъ сила зла, говоритъ тотъ-же учитель, такъ и благодать дѣйствуютъ въ человѣкѣ,—побуждая, но не принуждая, чтобы свобода и произволеніе у насъ вполнѣ сохранились. Какъ за то зло, которое человѣкъ дѣлаетъ по обольщенію искусителя, искуситель не наказывается, а самъ человѣкъ, поелику онъ не насильно принуждается ко злу, а соглашается на оное по собственной волѣ: такъ и сдѣланное добро, хотя и по силѣ благодати, вмѣняется однако-жъ человѣку, потому что благодать, хотя и присутствуетъ въ немъ, однако даетъ свободу и произволенію его дѣлать то или другое, дабы открылось, къ добру или ко злу сама по себѣ стремится воля его».

Что касается до внутреннѣйшихъ и глубочайшихъ дѣйствій благодати въ душѣ избранной, до тѣхъ особенныхъ опытовъ животворной ея силы, въ какихъ она внутри души раскрывается: то изъясненіе сего надобно оставить мужамъ опытнымъ, искушеннымъ и искуснымъ въ жизни духовной, собственнымъ чувствомъ испытавшимъ всѣ ея труды и всѣ ея наслажденія: намъ, столько же по слабости нашего дѣятельнаго совершенства, сколько по недостатку духовныхъ дарованій,—остается только повторять за ними слова ихъ, и повторяя,—воздыхать о своей нищетѣ. «Тонкое нѣкоторое и глубокое ученіе, говоритъ Макарій Великій

пытаюсь предложить я. Безконечный и безтѣлесный Творецъ, по безконечной благости, дѣлается какъ бы тѣлеснымъ; великій и пресущественный, такъ сказать, умаляетъ себя, чтобы соединиться съ умными Его тварями, т. е. съ душами святыхъ, дабы и онѣ могли участвовать въ безсмертной жизни Его Божества. Какъ сіе тѣло въ существѣ своемъ есть грубое тѣло: но душа, бывъ тонкое тѣло,—облеклась и одѣлась членами сего тѣла, проникла око тѣлесное, которымъ видитъ, ухо, которымъ слышитъ, проникла вообще всѣ члены тѣла, и соединилась со всѣми ними душа, и посредствомъ нихъ совершаетъ всѣ дѣла, нужныя въ жизни. Подобно сему неизреченная и непостижимая благодать умаляетъ себя, какъ бы дѣлается плотію, проникаетъ и объемлетъ вѣрныя и любящія души и бываетъ съ ними одинъ духъ, по слову Павла, душа, такъ сказать, въ душу и существо въ существо, такъ что душа эта будетъ жить въ Божествѣ, достигнетъ жизни безсмертной и будетъ наслаждаться нетлѣннымъ блаженствомъ и неизреченною славою. Для такой души Господь бываетъ, когда хочетъ, огнемъ попаляющимъ все худое и чуждое въ ней; иногда неизреченнымъ упокоеніемъ, иногда радостью и миромъ, согрѣвая и объемля ее».

Потомъ разнообразныя дѣйствія благодати въ душѣ Макарій раскрываетъ въ слѣдующихъ чертахъ. См. «Хр. Чтеніе». 1821, ч. 1—2, (стр. 137, 2-й ч.).

О таинствахъ.

Благодать Божественная, составляя сверхъестественную помощь человѣку во спасеніи, конечно, предполагаетъ особенныя средства въ рукахъ человѣка, для ея усвоенія, сохраненія, возращенія и оплодотворенія. Но какія бы это могли быть средства со стороны самого человѣка? Благодать есть сила Божественная: можно ли ею распоряжаться по произволу? И мало, если, для полученія благодати Духа, предписать человѣку неусыпное рвеніе, постоянный трудъ, непрерывныя усилія; мало, если бы онъ своими трудами и подвигами ископалъ, такъ сказать, и избороздилъ всю свою душу: также мало, какъ если бы земледѣлецъ, для полученія обильной жатвы, изрылъ всю почву земли и упиталъ ее потоками пота и крови; въ его ли рукахъ дождь, солнце, благорастворeніе воздуха, роса? А безъ этой помощи, не отъ него зависящей, весь трудъ его пропадаетъ. Благодать есть сила Божественная,—чрезвычайная, а немощи, которыми заражено все существо человѣка, такъ свойственны ему, такъ постоянны въ немъ, что сроднились со всѣмъ бытіемъ его на землѣ и требуютъ

не далекаго и повременнаго, а постояннаго и непрерывнаго врачеванія, требуютъ, чтобы врачующая ихъ сила была всегда присуща душѣ. Какъ же благодать, силу чрезвычайную, обратить къ непрерывному врачеванію нашего естества, или какъ привить ее къ нему, чтобы она постоянно, какъ сила животворная, въ немъ дѣйствовала? Благодать есть сила Божественная—духовная, а корень всѣхъ немощей и болѣзней нашихъ сокрытъ въ чувственности; сами мы, не только жизнью внѣшнею, но и внутреннею, погружены въ чувственность. Какъ же силу духовную приспособить къ нашей чувственности? Какъ врачевство духовное можетъ быть приложено къ ранамъ чувственнымъ, заражающимъ, однакожъ, не плоть только нашу, но и духъ? Наконецъ, благодать есть сила чистая, сила святая, сила Духа чистѣйшаго и всесвятаго: какъ же чистое можетъ быть приложено къ нечистому, чтобы или само не заразилось нечистотою нечистаго, или самымъ дѣйствіемъ своей совершенной чистоты не истребило нечистаго, вмѣсто его очищенія?

Благопромыслительная премудрость Божія разрѣшила всѣ эти трудности для человѣка: даровавъ ему свою благодать, помощь не по заслугамъ, даръ прежде всякой заслуги, она вмѣстѣ даровала ему и средства пользоваться этою помощію. И что же было бы, если бы, давъ человѣку свою силу, Премудрость Божія не указала ему и способовъ—дѣйствовать этою силою? Но и средства, данныя Богомъ человѣку для стяжанія благодати Его, столь же чрезвычайны, сколь чрезвычайная помощь для человѣка заключается въ самой благодати. Средства эти—таинства. Посредствомъ таинствъ, такъ близко приспособленныхъ къ состоянію человѣка, благодать Божественная, такъ сказать, дается въ руки самому человѣку и оставляется его свободному употребленію; желаетъ ли онъ стяжать благодать и укрѣпить себя ея силою: онъ употребляетъ таинство, всегда для него готовое и хранимое въ Церкви; не принимаетъ ли онъ таинства,—онъ отвергаетъ благодать. Но сила таинствъ заключается и въ томъ, что ими благодатная помощь не повременно только сообщается человѣку, но чрезъ ихъ употребленіе благодатная сила какъ бы прививается къ жизни его внутренней, въ ней внѣдряется, въ ней укореняется, и чрезъ это употребленіе таинствъ благодать въ человѣкѣ питается и возрастаетъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ таинства и такъ еще приспособлены къ природѣ и состоянію человѣка, что имѣютъ дѣйствіе не только на его жизнь духовную, но имѣютъ отношеніе и къ его природѣ чувственной: поелику таинства, какъ выражаетъ наше православное исповѣданіе вѣры, слагаются изъ сверхъестественнаго и естественнаго, т. е. силы Божественной, духовной, и чув-

ственнаго образа, подъ которымъ эта сила пріемлется, соотвѣтственно чувственной сторонѣ нашего естества. Этимъ таинства вполнѣ удовлетворяютъ природѣ человѣка—духовно-чувственной и его состоянію, въ которомъ немощи равно объемлютъ въ немъ и чувственное, и духовное. Но вотъ еще высокое, особенное преимущество таинствъ, что ихъ цѣлость и совершенство не нарушается поврежденіемъ и несовершенствомъ вѣры человѣка, ихъ совершающаго или принимающаго. Совершенство человѣка, служащаго таинствамъ, т. е. ихъ совершающаго, ничего не прибавляетъ къ силѣ ихъ, несовершенство его ничего не отнимаетъ отъ нихъ. Человѣкъ, совершающій таинства, въ отношеніи къ нимъ есть не что иное, какъ труба, чрезъ которую проходитъ благодатная сила ихъ, ничего отъ нея не заимствуя. Въ самомъ же томъ, кто принимаетъ таинства, невѣріе или несовершенство его можетъ заградить дѣйствіе благодатной силы ихъ—только для этого человѣка; сами въ себѣ таинства всегда, непреложно и неизмѣнно, сохраняютъ свою силу.

О покаяніи.

Собственный долгъ аскетики (какъ уже сказано, стр. 175) разсмотрѣть таинства—покаянія, евхаристіи и елеосвященія—въ ихъ надлежащемъ отношеніи къ лицамъ, надъ которыми они совершаются. Итакъ обратимся къ таинству покаянія.

Опредѣленіе покаянію, какъ и прочимъ таинствамъ, даетъ догматика. Но въ самомъ понятіи объ этомъ таинствѣ есть уже, такъ сказать, элементъ аскетическій. Именно, когда покаяніе опредѣляется, какъ такое таинство, въ которомъ искренно и правильно исповѣдающій грѣхи свои предъ Богомъ, при видимомъ изъявленіи прощенія отъ служителя Церкви, невидимо разрѣшается отъ грѣховъ самимъ Іисусомъ Христомъ: то послѣдній моментъ въ этомъ опредѣленіи,—именно невидимое разрѣшеніе отъ самого Іисуса Христа, есть моментъ собственно догматическій, понятіе о прощеніи грѣховъ отъ священника есть одинъ изъ элементовъ пастырской науки, а понятіе о самомъ лицѣ, исповѣдающемъ грѣхи, принадлежитъ аскетикѣ. Остановимся на этомъ. Исповѣданіе грѣховъ, въ истинномъ своемъ значеніи и въ истинной своей силѣ, безъ сомнѣнія, должно начинаться въ душѣ нашей гораздо ранѣе того, какъ мы совершаемъ его устно въ таинствѣ покаянія. По истинному своему смыслу и назначенію, это исповѣданіе должно быть не что иное, какъ постоянное нравственное самоиспытаніе, составляющее основу нашего самопознанія и всей нашей нравственной жизни. Истинно христіанское

исповѣданіе грѣховъ не есть только исповѣданіе *преступленій:* иначе таинство покаянія было-бы только судомъ и карою для христіанъ, а не благодатнымъ врачеваніемъ нашихъ духовныхъ ранъ и не средствомъ пріобрѣсть душѣ миръ—въ отрадѣ прощенія и разрѣшенія. Идя на исповѣдь, христіанинъ не просто идетъ на судъ, но судъ и милость, и встрѣчаетъ не кару и казнь, а очищеніе совѣсти и обновленіе духа. Кто изъ насъ безъ немощей и ранъ? Кто когда-либо не падалъ?—Потому исповѣданіе грѣховъ, въ христіанскомъ таинствѣ покаянія, есть исповѣданіе всей своей жизни, т. е. не перемѣняя этихъ словъ, можно сказать—есть сокрушенное сознаніе и раскрытіе передъ Богомъ нашихъ немощей, нашихъ ранъ, нашихъ паденій, сознаніе и исповѣданіе, которыми душа наша должна возродиться къ новой, лучшей—нравственной жизни. Слѣдовательно, не то или другое наше дѣло,—на выборъ,—но вся наша жизнь должна быть предметомъ нашего исповѣданія; и это-то постоянное, должно сказать, повсечастное исповѣданіе должно служить приготовленіемъ къ полному исповѣданію грѣховъ въ таинствѣ покаянія

Таково для аскетики значеніе христіанскаго покаянія. И потому долгъ ея руководствовать на пути этого непрестающаго самоисповѣданія человѣка, чтобы приготовить его къ исповѣданію таинственному. Не мало, конечно, способности, не мало твердости ума и сердца нужно для того, чтобы постоянно дѣлать правильный обзоръ всей жизни, чтобы постоянно вѣрною мыслію слѣдить за всѣмъ теченіемъ нашего бытія, отъ нашего происхожденія на свѣтъ,—доселѣ. Но слѣдить нужно—необходимо! Жизнь наша, въ своемъ теченіи, подобна рѣкѣ, которая, образуясь изъ ручья, постепенно расширяется, протекаетъ чрезъ разныя мѣста, дѣлаетъ разные обороты, принимаетъ въ себя другіе потоки, бываетъ чиста и мутна, тиха и бурна, наполняется тиною и всякаго рода веществомъ,—пока, наконецъ, достигнувъ моря, въ немъ теряется и смѣшивается съ другими рѣками. Нѣтъ нужды объяснять это сравненіе. Это надобно твердо помнить, что, какъ вся жизнь наша въ цѣломъ не есть что-либо случайное на землѣ, такъ въ жизни нѣтъ ничего,—хотя бы то самаго, повидимому, незначительнаго факта,—случайнаго, и нѣтъ предмета, къ которому приражаясь тою или другою своею стороною, наша жизнь, въ дальнѣйшее свое теченіе не уносила бы съ собою отъ него какого-либо дѣйствія или слѣда—на всегда. Обратимся къ первымъ днямъ нашего явленія на свѣтъ. Мы рождаемся отъ извѣстныхъ родителей, въ извѣстное время и въ извѣстномъ мѣстѣ, въ извѣстномъ сословіи: обстоятельства нашего рожденія болѣе или менѣе общи всѣмъ намъ. Ни плачъ

младенца, ни первыя его улыбки, столько восхищающія сердца родителей, ни попеченія ихъ, ни первыя чисто физическія потребности жизни самаго младенца: ничто еще не даетъ не только видимаго, даже догадочнаго указанія на то, что будетъ этотъ младенецъ въ послѣдствіи времени. Однакожъ, обратимъ здѣсь вниманіе только на то, что обстоятельства нашего явленія въ свѣтъ нисколько не зависятъ отъ насъ, тогда какъ отъ этихъ обстоятельствъ зависитъ цѣлая жизнь наша. Спрашивается: кто-же тутъ дѣйствуетъ? Кто располагаетъ и управляетъ этими обстоятельствами, въ которыхъ мы нисколько сами не дѣйствуемъ,— поелику еще не имѣемъ и достаточнаго сознанія,—отъ которыхъ между тѣмъ идетъ и развивается все наше бытіе, со всѣмъ своимъ будущимъ, и въ которыхъ даже сами родители едва-ли имѣютъ какую-либо власть,—занятые только заботами о поддержаніи нашего слабаго физическаго бытія и только первымъ обнаруженіемъ въ насъ человѣческаго смысла? Вотъ вопросъ, который надобно задавать себѣ, обозрѣвая собственную жизнь: не надобно презирать нн малѣйшихъ обстоятельствъ нашего явленія въ міръ,—и, можетъ быть, размышляющій умъ и чувствующее сердце проразумѣетъ тутъ первыя намѣренія о себѣ Премудрости и Любви Небесной, первую волю о себѣ всеуправляющаго Промысла, можетъ быть, лучше, нежели какимъ-либо другимъ способомъ, разгадаетъ и то состояніе, въ которомъ суждено жить и дѣйствовать въ мірѣ, объяснитъ для себя многое, что, при неправильномъ или поверхностномъ обозрѣніи жизни, представляется неяснымъ или незначущимъ.

Наступаетъ другой періодъ нашего бытія. Душа наша пробуждается къ сознанію самой себя, предметы и лица, насъ окружающіе, обращаютъ на себя, наше вниманіе; намъ начинаетъ нравиться одно, отвращаетъ отъ себя другое, и развиваются и устремляются на тѣ или другіе предметы наши желанія. Здѣсь-то нужно обратить особенное вниманіе на эти первые шаги, которыми вступили мы въ сношеніе съ міромъ, людьми и Богомъ, на которыхъ встрѣтили первый разъ въ жизни добро и зло, и особенно на то, въ какихъ дѣйствіяхъ то и другое открылось нашему сердцу, и какъ то и другое начало выражаться въ нашихъ склонностяхъ и поступкахъ. Здѣсь лежали первые зародыши нашей судьбы, первыя сѣмена нашего настоящаго, начало нашего счастія и несчастія, совершенствъ и паденій. Надобно самый строгій, испытательный взоръ углубить въ эту эпоху нашей жизни, было ли это время истинно райскаго для насъ блаженства, гдѣ все,—чистое, святое, невинное—окружало насъ, гдѣ мы истинно наслаждались блаженствомъ, какъ въ полнотѣ чи-

стыхъ и радостныхъ чувствъ нашего сердца, такъ въ кругу пріятныхъ увеселеній нашего внѣшняго быта, или тогда уже лукавый змій шепталъ нашему невинному сердцу, обольщая его ложными, несбыточными мечтами, увлекая наши мысли и чувства къ плодамъ запрещеннымъ, на которыхъ лежала для насъ печать заповѣди Божественной. «Такъ, въ жизни каждаго изъ насъ,—говоритъ одинъ проповѣдникъ,—въ жизни каждаго изъ насъ есть злополучный пунктъ времени, съ котораго начинается рядъ собственныхъ произвольныхъ паденій, и въ которомъ надъ каждымъ изъ насъ повторяется подобное тому, что было съ Адамомъ при его паденіи». И это совершенная правда! Воспоминаніе дѣтства обыкновенно соединяется у насъ съ пріятными мечтами о веселостяхъ, какими былъ окруженъ этотъ нашъ возрастъ, но не это должно останавливать на себѣ наше вниманіе. Нужно безпристрастно и со всѣмъ вниманіемъ разсмотрѣть и обсудить тотъ несчастный переходъ отъ невинности къ поврежденію, отъ чистаго добра къ горькому познанію добра и зла, который рѣшилъ собою весь ходъ нашей нравственной жизни, можетъ быть, еще прежде, чѣмъ мы опредѣлили для себя ходъ жизни внѣшней—въ обществѣ и на поприщѣ свѣта. Съ этого-то несчастнаго перехода, съ этой бѣдственной эпохи должно начинаться наше покаяніе и должно продолжаться во всю нашу жизнь: потому что жизнь падшаго человѣка, по суду закона нравственнаго, едва-ли можно представлять иначе, какъ однимъ непрерывнымъ покаяніемъ.

Еще болѣе объясняться должно въ жизни нашей изъ нашей юности,—этого пылкаго возраста, когда, несмотря на обыкновенную вѣтренность и легкомысліе, образуется уже характеръ человѣка, полагается основаніе его собственной дѣятельности, умственной и нравственной, частной и общественной,—этотъ возрастъ, который предварительно собою рѣшаетъ, столь важный вопросъ: что будемъ мы?—что будемъ мы—для Бога, для ближнихъ, для самихъ себя? Вопросъ этотъ рѣшается тогда,—хотя самъ человѣкъ, можетъ быть, менѣе всего бываетъ расположенъ думать о немъ. Думаемъ, однакожъ, или не думаемъ,—но все этотъ важный вопросъ рѣшается,—рѣшается изъ обстоятельствъ, насъ окружающихъ, изъ тѣхъ состояній, внутреннихъ и внѣшнихъ, въ какихъ мы поставляемъ сами себя, слѣдуя убѣжденіямъ ума, влеченіямъ сердца, дѣйствіямъ воли, мечтамъ воображенія,—равно и подъ вліяніемъ всѣхъ внѣшнихъ причинъ, которыя тогда на насъ дѣйствуютъ. Какія же это обстоятельства, какія—причины? Наставники и руководители, которые на насъ особенно дѣйствуютъ, занятія и труды, которые мы себѣ избираемъ по праву или обя-

занности, разные лица и предметы, которые занимаютъ наше сердце,—радости или печали, надежды или страхи, которыми волнуются наши чувства, грѣхи—если не намѣреннаго развращенія сердца и воли, то легкомыслія и безразсудства, столько свойственнаго юности, разнообразныя побужденія, которыя сообщаются намъ, для выполненія ли своего долга, или уклоненія пылкихъ нашихъ чувствъ отъ порока. Вотъ причины, которыхъ вліяніемъ, такъ или иначе, управляется наша юность,—и въ которыхъ скрывается изъясненіе на наше настоящее, по всѣмъ его отношеніямъ,—и прежде всего,—по отношенію къ нашему нравственному состоянію. Внимательное изслѣдованіе этихъ сторонъ нашей юности должно привести насъ къ раскрытію въ насъ тѣхъ темныхъ сторонъ собственнаго нашего сердца, тѣхъ его изгибовъ, въ которые мы, или по нерадѣнію, или по неясности сознанія, мало проникаемъ и мало видимъ,—должно привести къ живой исповѣди сердца, составляющей не простой разсказъ своей жизни, не простую память былаго, но ясное и полное самоиспытаніе, ясный и глубокій взоръ на себя и въ себя,—и прямое, искреннее, обдуманное и вѣрное слово о себѣ, предъ самимъ собою.

Въ возрастѣ мужескомъ надобно остановить вниманіе на томъ званіи, которое суждено тому или другому изъ насъ въ обществѣ, на томъ родѣ жизни, который достался на нашу долю въ мірѣ. Надобно тщательно замѣтить свое положеніе въ свѣтѣ, свои расположенія и мысли,—словомъ, характеръ, въ отношеніи къ нашему роду званія и жизни, обратить взоръ и на другихъ людей, имѣющихъ къ намъ отношеніе. Мы испытываемъ на своемъ пути удачи и неудачи, терпимъ разнаго рода непріятности и лишенія, имѣемъ то или другое отношеніе, болѣе или менѣе благопріятное для насъ, къ обществу или семейству, имѣемъ доброжелателей и завистниковъ, друзей и враговъ, и непремѣнно знаемъ вблизи себя одинъ какой-либо извѣстный источникъ утѣшеній для себя, или огорченій. Все это надобно разсмотрѣть не поверхностно; все это надобно возвести къ началамъ, къ причинамъ, почему это такъ является въ жизни нашей, а не иначе, почему именно то, а не другое мы испытали или испытываемъ на своемъ пути. Конечно, трудно объяснить себѣ или дать отчетъ во всемъ, что мы встрѣчаемъ, или уже испытали на свѣтѣ: но въ нашей жизни, въ нашей дѣятельности, въ насъ самихъ, есть непремѣнно одно главное средство, источникъ, изъ котораго выходятъ,—хоть можетъ быть и не всегда примѣтно для насъ самихъ,—всѣ опыты нашей жизни, и къ которому восходятъ, хоть можетъ и не всегда понятнымъ для насъ самихъ путемъ, всѣ судьбы наши въ мірѣ.

Напримѣръ, представьте себѣ состояніе человѣка, который безъ всякихъ достаточныхъ причинъ, при всемъ, повидимому, счастіи его жизни, недоволенъ ничѣмъ, никогда недоволенъ и собою, всѣмъ раздражается и не знаетъ ни часу внутренняго спокойствія. Часто такіе люди не могутъ дать сами себѣ въ этомъ отчета, но при болѣе внимательномъ и безпристрастномъ разсмотрѣніи самихъ себя, они увидѣли бы, что въ глубинѣ сердца ихъ есть одно средоточіе, изъ котораго выходятъ всѣ ихъ неспокойныя мысли, всѣ тревожныя чувства, всѣ неумѣренныя желанія, увидѣли бы, что въ глубинѣ души ихъ господствуетъ *страсть*, которая терзаетъ ихъ,—и, разумѣется, никогда не дастъ покоя, доколѣ не истребится. Или, возьмите въ примѣръ состояніе человѣка, который, при всѣхъ его достоинствахъ, не можетъ, повидимому, устроить своихъ отношеній къ другимъ, окружающимъ его лицамъ; они ему недоброжелательствуютъ, они питаютъ къ нему холодность или презрѣніе, готовы обвинять его всегда и во всемъ, и нельзя ожидать, чтобы, въ случаѣ нужды, они оказали ему помощь. Окажется, что эти неустройства произошли отъ собственнаго неумѣнія этого человѣка приспособить себя къ лицамъ, его окружающимъ, такого неумѣнія, которое, впрочемъ, зависитъ отъ одной какой-либо господствующей въ немъ неправильной мысли о себѣ или о другихъ, тайно управляющей всѣми его отношеніями къ другимъ. Онъ, напр., имѣетъ отличныя дарованія ума,—и хочетъ уже во всемъ быть выше другихъ; онъ видитъ недостатки съ той или другой стороны въ другихъ, изъ-за одного недостатка не хочетъ уже признавать въ нихъ никакого другаго совершенства; онъ получилъ образованіе,—и ему уже трудно снисходить къ недостаткамъ образованія въ другихъ. Отъ этого происходятъ всѣ замѣшательства въ его отношеніяхъ къ другимъ и взаимная непріязнь,—тогда какъ слѣдовало-бы только скинуть роль превосходства, тяжкаго для другихъ, и не тревожить имъ другихъ,—и все пришло-бы въ порядокъ. Иное дѣло—превосходить другихъ своими достоинствами, иное—унижать другихъ,—превосходи, но не унижай,—и на это есть любовь христіанская, которая, съ кѣмъ-бы ни встрѣчалась, все умѣетъ стерпѣть, все покрываетъ.

Но все это обозрѣніе своей жизни, весъ этотъ взглядъ на себя есть только предварительная и пріуготовительная работа, есть только приступъ къ дѣлу. Какъ бы ни смотрѣлъ на себя человѣкъ въ этомъ мірѣ, какъ бы ни понималъ свою жизнь, чего бы ни искалъ на землѣ: но, если онъ христіанинъ, если онъ хочетъ быть христіаниномъ, всегда его главнымъ дѣломъ и всегда его главною цѣлію въ жизни земной—должно быть спасеніе. Ко-

нечно, ни одно состояніе въ мірѣ нельзя считать напраснымъ, или ничтожнымъ: потому что ни одно состояніе не существуетъ безъ цѣлей и случайно. Но состояніе ли гражданское, состояніе ли члена семейства, даже вообще,—состояніе естественной жизни человѣка въ этомъ мірѣ, по отношенію къ жизни его внутренней и духовной, есть не болѣе, какъ внѣшность, прикрывающая только эту жизнь, есть сфера, въ которой эта жизнь дѣйствуетъ, скорлупа, которая существуетъ не сама по себѣ и не сама для себя, но существуетъ потому, что держится силою жизни внутренней и для нея существуетъ, пока эта жизнь внутренняя раскрывается и образуется. Надобно же, чтобы въ этой скорлупѣ не мертвый зародышъ оставался, надобно же, чтобы подъ этою скорлупою открывалась тоже жизнь, имѣющая достаточное развитіе и силу. Иначе, эта погребенная, истлѣвающая безъ развитія жизнь, будетъ не что иное, какъ смерть, которую мы будемъ носить въ своемъ сердцѣ, и мы будемъ постоянно обманываться, воображая, что мы живемъ, тогда какъ въ самомъ дѣлѣ только тлѣемъ и каждую минуту готовимся обратиться въ ничтожество. Правда и то, что наши внѣшнія отношенія къ міру не мертвы сами по себѣ, но даютъ своего рода образованіе и силу нашей жизни духовной; въ нихъ находятъ свою пищу всѣ силы нашей души, всѣ различныя потребности и стремленія. Но если бы развитіе жизни духовной только этимъ міромъ и могло оканчиваться; еслибы назначеніе человѣка только здѣшнею жизнію и опредѣлялось: тогда бы... да—тогда бы что же былъ-бы и самъ человѣкъ? Теперь же, въ христіанствѣ, всѣ его дѣла перенесены на небо, вся его жизнь принадлежитъ не времени, а вѣчности, и онъ постольку и живетъ, въ правильномъ смыслѣ этого слова, поскольку живетъ жизнію—во внѣшней—внутреннею, въ чувственной—духовною, поскольку, какъ птенецъ въ скорлупѣ, приготовляетъ свою душу въ этомъ тѣлѣ къ полному раскрытію ея существа и жизни въ мірѣ безтѣлесномъ,—тамъ, гдѣ его жизни не будетъ уже конца.

Итакъ послѣ вѣрнаго и подробнаго разсмотрѣнія своей жизни, первѣйшимъ и существеннымъ предметомъ въ нашемъ самоиспытаніи должно быть наше спасеніе. Здѣсь надобно вновь собрать всѣ силы ума, вооружиться всѣмъ безпристрастіемъ, дать полную свободу совѣсти, чтобы рѣшить вопросъ, ни съ чѣмъ по своей важности несравнимый, вопросъ о своемъ спасеніи. Рѣшеніе этого вопроса должно составить нашъ судъ надъ собою, и самый строгій и неослабный судъ, на которомъ должно прояснится наше нравственное бытіе, должно стать извѣстнымъ, кто и что мы для неба и вѣчности. Но вотъ два необходимыя при этомъ

условія: при испытаніи своей совѣсти нужно имѣть рѣшительность и спокойствіе духа. Нужна рѣшительность: чтобы не потворствовать себѣ, не щадить себя; нужно спокойствіе: чтобы не смущаться предъ своимъ собственнымъ лицемъ и не приводить въ замѣшательство собственныхъ мыслей и чувствъ. Нужна рѣшительность: чтобы не обманывать себя, не видѣть добра и превосходства въ себѣ тамъ, гдѣ его нѣтъ, чтобы судить себя,—не судомъ самолюбія, не судомъ изнѣженнаго чувства или слабаго разсудка, не судомъ пустого сожалѣнія и легкаго прискорбія о своихъ проступкахъ, но судомъ огня и меча, чтобы тотчасъ истреблять въ себѣ все, что закрываетъ отъ глазъ нашихъ истину, чтобы на этомъ судѣ совѣсть разила, а сердце горѣло,—совѣсть разила обличеніемъ, а сердце горѣло,—въ огнѣ раскаянія, чистаго, сокрушительнаго, вмѣстѣ и спасительнаго. Нужно спокойствіе: чтобы не огорчаться безъ пользы своими недостатками, но сохранить въ себѣ силу духа для ихъ исправленія; чтобы не приходить въ безотрадное уныніе отъ своихъ паденій и болѣзней грѣховныхъ; но имѣть рѣшимость—искать для нихъ врачеванія, чтобы мужественно смотрѣть себѣ въ лицо, чрезъ зеркало совѣсти, и, разбирая его черты, видя въ нихъ слѣды ранъ и болѣзней, не дать себѣ еще другихъ ранъ и болѣзней,—отъ страха или отчаянія: такія новыя раны могутъ сдѣлаться уже неизлѣчимыми. Когда палъ,—то нечего тратить по пустому время въ кликахъ и воплях: старайся лучше—встать, и иди далѣе. Не пасть человѣку невозможно: но тотъ великъ, кто умѣлъ вставать и еще смѣлѣе идти,—сколько разъ не падалъ!

Имѣя такую рѣшимость и такое спокойствіе духа, приступимъ къ изслѣдованію, въ чемъ заключается наша главная вина передъ Богомъ и самими собою, въ дѣлѣ нашего спасенія,—какія главнымъ образомъ господствуютъ въ насъ страсти и пороки, и что особенно питаетъ ихъ и усиливаетъ, къ нашей погибели?

Вотъ необходимые вопросы о спасеніи,—и, чтобы вполнѣ правильно и рѣшительно отвѣчать на первый изъ нихъ, надобно, прежде всего, отвергнуть то ложное и гибельное самомнѣніе, по которому мы любимъ сами для себя составлять идеалъ совершенства, по мыслямъ своего ума и чувствамъ своего сердца, и съ этимъ идеаломъ сличать свои достоинства. Разумѣется, что при такомъ идеалѣ мы всегда можемъ оставаться довольны собою. Надобно взять за образецъ для себя то, что прежде насъ и не для насъ однихъ положено, какъ идеалъ совершенства, и прежде всего, конечно,—слово Божественное. Если слово Божественное, по выраженію самаго же слова,—острѣе всякаго обоюдуостраго меча, проходитъ до раздѣленія души и духа, членовъ и мозговъ:

это значитъ, что предъ чистымъ зерцаломъ слова Божественнаго и при усиленномъ вниманіи къ нему внутреннимъ окомъ,—не скроется въ насъ ни одна мысль ума, ни одинъ изгибъ сердца, ни одно тайное желаніе воли. Только и не одною какою-либо стороною нашего существа надобно обращаться къ этому зерцалу, но всѣми,—и стороною своего ума, для повѣрки его понятій и сужденій, и стороною своего сердца, для повѣрки его чувствъ и стремленій, и стороною воли, для повѣрки побужденій, цѣлей и правилъ, по которымъ она дѣйствуетъ. Тогда-то вполнѣ откроется, положено-ли въ насъ начало нашему спасенію,—свѣтитъ-ли вѣра въ умѣ, согрѣваетъ-ли любовь наше сердце, движетъ-ли законъ нашею волею. Умъ невѣрующій тотчасъ обнаружится: потому что гордость ума, свойственная невѣрію, не стерпитъ ученія о послушаніи вѣрѣ, котораго требуетъ отъ насъ Слово Божіе, и самолюбіе, обыкновенное свойство невѣрія, при этомъ тотчасъ перемѣнитъ роли: себя поставитъ на мѣсто судіи, а вѣру и Слово Божественное на мѣстѣ испытуемаго предмета, и станетъ его разбирать и судить по своему. Зараженное страстію сердце тотчасъ откроется: поелику не стерпитъ обличеній порока, которымъ оно заражено, и отойдетъ отъ зерцала. Буйная, безпечная и закономъ неуправляемая воля никакъ не скроется: она тотчасъ возстанетъ со всею бурею своихъ страстей и закоренѣлыхъ привычекъ: потому что для нея всякое обличеніе несносно, всякій взглядъ на себя отяготителенъ,—и она живетъ только тѣмъ, что старается сколько можно менѣе приходить въ себя.

Для рѣшенія другого вопроса: дѣйствительно-ли мы успѣваемъ на пути христіанскаго совершенства, если вступили на этотъ путь, сколько и какъ мы содѣйствуемъ раскрытію въ насъ благодатной жизни,—для рѣшенія этого вопроса мы не можемъ указать иныхъ способовъ, кромѣ лучшихъ двухъ, отрицательнаго и положительнаго, смиренія и любви. Первый изъ этихъ способовъ—испытаніе своего смиренія—мы называемъ отрицательнымъ потому, что смиреніе состоитъ въ постоянномъ и совершенномъ отрицаніи въ себѣ *своего*, т. е. всего того, что не принадлежитъ Богу и благодати,—потому состоитъ въ возвышеніи себя посредствомъ самоуничиженія, въ совершенствованіи себя посредствомъ самоотверженія. Другой способъ самоиспытанія—любовь—мы называемъ положительнымъ, потому что любовь идетъ прямымъ путемъ христіанскаго совершенства и есть исполненіе закона. Итакъ, надобно испытать свою совѣсть: истинно-ли въ насъ смиреніе, и дѣлается-ли оно постоянно болѣе глубокимъ, питая въ насъ чувство самоуничиженія и духъ самоотверженія? Оно-ли управляетъ нами, при сознаніи нашихъ совершенствъ и добродѣтелей, оно-ли

возникаетъ въ насъ и при чувствованіи нашихъ немощей и заблужденій? Являетъ-ли оно свою силу, когда вызываютъ его лишенія, бѣдствія и скорби, постигающія насъ въ мірѣ? Оно-ли говоритъ въ нашей молитвѣ, оно-ли дѣйствуетъ въ нашихъ подвигахъ, оно-ли идетъ съ нами по пути мірскаго благополучія, оно-ли сопровождаетъ насъ при встрѣчѣ съ искушеніями отъ подобныхъ намъ людей, когда мы терпимъ отъ нихъ незаслуженное? Если совѣсть будетъ отвѣчать на эти вопросы, или хотя на одинъ изъ этихъ вопросовъ: нѣтъ! то нечего болѣе думать о себѣ, нечего и приписывать себѣ спасенія или христіанскаго совершенства. Надобно снова обращаться къ началу, чтобы снова возжечь искру жизни благодатной. Но и не должно вдругъ успокоиваться, когда-бы совѣсть наша не отказала намъ въ отвѣтѣ утвердительномъ. Смиреніе есть такая добродѣтель, которая по премуществу узнается въ искушеніяхъ,—и тяжелыхъ искушеніяхъ. Кто не смиренъ, когда никто не трогаетъ? Крестъ,—въ какомъ бы видѣ онъ ни являлся,—вотъ училище смиренія.

Равнымъ образомъ надобно испытывать себя по отношенію къ любви. Стоитъ только раскрыть то мѣсто въ посланіяхъ ап. Павла, гдѣ онъ раскрываетъ всѣ совершенства любви христіанской, чтобы узнать,—точно ли въ насъ есть любовь истинная, и точно-ли любовь истинная—христіанская. Стоитъ только съ живымъ чувствомъ сердца взглянуть на крестъ Іисусовъ, чтобы сознать въ себѣ, до какой степени любви мы дошли, если дошли, и что сдѣлала наша любовь для Того, Кого любовь за насъ распяла на крестѣ! Если и тутъ, если только при этихъ двухъ способахъ самоиспытанія совѣсть не скажетъ намъ ничего, или мало утѣшительнаго, то никакія другія добродѣтели, естественныя, или мірскія, какъ-бы онѣ блестящи не казались намъ,—смѣло можемъ сказать,—не доказываютъ нашего совершенства и никакъ не должны насъ успокоивать самодовольствомъ: это не болѣе, какъ пустые, безжизненные цвѣты между колючимъ терніемъ, которые отъ одного дѣйствія внутри могутъ разсыпаться.

Третій вопросъ: какая въ насъ господствующая страсть и какой въ насъ преобладающій порокъ, если мы еще не начинали своего обращенія и спасенія?—этотъ вопросъ рѣшается вообще не трудно. Преобладающая въ человѣкѣ страсть всегда влечетъ его по одному направленію, отъ котораго не можетъ уклониться и на которое обращаетъ всѣ его мысли, желанія, равно и все то, что встрѣчается ему внѣ его. Стоитъ примѣтить эту дорогу, и страсть разгадана. Внѣшнія чувства—лучшіе здѣсь проводники и свидѣтели. Вмѣстѣ съ симъ страсть преобладающая всегда есть болѣзнь духа, весьма тонкая и чуткая, которая

какъ бы по инстинкту узнаетъ, что есть сроднаго ей и что ей чуждо и противно. Ни къ чему одно прикосновеніе такъ не болѣзненно, какъ къ господствующей страсти, ни съ чѣмъ такъ не трудно разставаться, какъ съ преобладающимъ порокомъ; одна мысль бросить его потрясаетъ все существо несчастнаго, имъ зараженнаго, человѣка.

Такое испытаніе жизни, такое испытаніе своей совѣсти должно предшествовать покаянію: но и послѣ сего не вдругъ можно приступить къ исповѣданію своихъ грѣховъ въ таинствѣ. Должно быть еще нѣчто такое, безъ чего напрасно стали бы мы надѣяться очищенія и разрѣшенія нашихъ грѣховъ въ таинствѣ. Нужно еще полное и совершенное, чистое и глубокое раскаяніе сердца. Мало того, чтобы видѣть въ себѣ грѣхъ, надобно его возненавидѣть. Мало того, чтобы сознавать допущенное зло, надобно болѣзновать и сокрушаться объ опущенномъ добрѣ. Грѣхъ глубоко пустилъ свои корни въ нашемъ сердцѣ; надобно потрястись всему сердцу, чтобы эти корни исторглись. Надобно возжечь въ душѣ сильный огонь, чтобы потребить въ ней поросшіе терніе и плевелы. Но при всемъ томъ, чистое раскаяніе христіанина совсѣмъ не то, что страшный огонь, пожирающій черную душу преступника. Христіанской душѣ въ раскаяніи свойственны искреннія, горестныя, правда, но не безотрадныя, слезы о грѣхахъ, прежде всего, какъ оскорбленіи Отца Небеснаго, Который являетъ намъ столько любви, столько милосердія, столько долготерпѣнія, и въ насъ видитъ столько равнодушія, столько жестокосердія, столько заблужденій и паденій, что самый первый и, конечно, самый тяжкій грѣхъ предъ Нимъ есть именно наша ожесточенная неблагодарность, упорство противъ любви Его, непокорность влеченію благодати—то, что составляетъ въ очахъ Его хулу на Его Духа, Духа благодати и любви: вотъ первый предметъ для слезъ христіанской души, слезъ горькихъ,—но пусть эти слезы будутъ слезы сыновняго страха, а не отчаянія. Далѣе, слезы раскаянія христіанскаго суть слезы о томъ, въ какомъ богатствѣ силъ мы произвольно допускаемъ себя до паденія и истощаемъ эти силы въ служеніи похотямъ грѣховнымъ, при какомъ обиліи духовныхъ даровъ мы сами себя дѣлаемъ нищими, при какомъ высокомъ назначеніи мы желаемъ лучше быть презрѣнными рабами грѣха, при какомъ, наконецъ, чаяніи вѣчныхъ, неизъяснимыхъ теперь для насъ благъ, мы гоняемся здѣсь, на землѣ, за одними призраками, и за минуты грѣховныхъ наслажденій готовимъ себѣ нескончаемые вѣки нестерпимыхъ мученій. Вотъ глубокій источникъ слезъ для христіанина, и въ этомъ-то источникѣ слезъ, не изсушаемыхъ лег-

вомысленно или злонамѣренно, но усиливаемыхъ и постоянно возобновляемыхъ въ глубокомъ чувствѣ раскаянія, должна, такъ сказать, погрузиться и омыться отъ грѣховъ душа христіанская. Но опять, да не будутъ эти слезы—слезы безотраднаго унынія, или отчаянія: онѣ должны смягчить ожесточаемую грѣхомъ душу, должны очистить ее и просвѣтить, какъ объ этомъ учитъ одинъ изъ великихъ подвижниковъ-богослововъ: «кто не хочетъ, говоритъ онъ, отвергать болѣзненнаго чувства, рождающагося отъ страха вѣчныхъ мукъ, но добровольно послѣдуетъ этому чувству и старается тѣмъ обуздать свои грѣховныя стремленія, тотъ можетъ скорѣе и успѣшнѣе совершить путь свой и придти къ Царю царей. Страхъ этотъ скоро исчезаетъ, и болѣзнь сердца откроетъ въ человѣкѣ потоки слезъ, подобно рѣкѣ, оставляющихъ послѣ себя тишину, кротость въ душѣ и нѣкоторую неизъяснимую сладость, еще же и мужество, чтобы свободно и не смотря ни на какія препятствія, выдерживать послушаніе заповѣдямъ божественнымъ, что для начинающихъ, правда, не легко, достигшимъ половины пути—свойственно, а для совершенныхъ этотъ источникъ слезъ бываетъ источникомъ свѣта и влечетъ за собою совершенную перемѣну въ сердцѣ». Тотъ же мужъ продолжаетъ: «прежде слезъ и плача никто да не прельщаетъ насъ; не будемъ обманывать и сами себя: тогда еще нѣтъ въ насъ истиннаго раскаянія, нѣтъ страха Божія въ сердцахъ нашихъ еще мы не довольно проникли въ себя и не пришли въ полное чувство будущаго суда и вѣчныхъ мукъ: если бы все это мы въ себѣ ощутили, тотчасъ бы полились изъ очей нашихъ слезы; безъ слезъ никогда не смягчится жестокость нашего сердца, не пріобрѣтетъ смиренія душа наша и общенія Духа Святаго удостоиться не можетъ». Другой великій учитель и подвижникъ, который, при одномъ воспоминаніи вѣчныхъ мукъ, какъ-бы невольно лилъ горькія слезы, не иначе могъ и бесѣдовать съ своею душею, какъ въ слезахъ сокрушенія,—онъ преподаетъ намъ образчикъ этого сокрушенія: «сокрушайся, душа моя,—часто повторялъ онъ, сокрушайся о всѣхъ благахъ, которыя ты отъ Бога получила и потеряла; сокрушайся о всѣхъ злыхъ дѣлахъ, содѣланныхъ тобою. Сокрушайся обо всемъ томъ, въ чемъ показалъ тебѣ Богъ Свое долготерпѣніе; сокрушайся и покайся, чтобы тебѣ не вверженной быть въ тьму кромѣшную. Покайся, бѣдная душа, чтобы не постыдиться тебѣ на страшномъ судѣ Христовомъ. Горе грѣшному мнѣ, осквернившему чистоту моего сердца моимъ слабодушіемъ! Такъ похоть повелѣваетъ мною, какъ господинъ рабомъ, и я тотчасъ, какъ дитя, со страхомъ повинуюсь; она обольщаетъ меня, и я услаждаюсь. И кто будетъ плакать о мнѣ,

или кто утѣшитъ меня, кромѣ Тебя одного, Спаситель мой, по Своей благости призрѣвшій на мое сокрушеніе».

Раскрывъ, по возможности, порядокъ необходимаго нравственнаго самоиспытанія, какое должно предшествовать исповѣданію грѣховъ нашихъ въ таинствѣ, коснувшись и самыхъ расположеній души, при этомъ необходимыхъ, обратимся теперь къ самому таинству покаянія. Но, почему это таинство? Совѣсть безпокоитъ человѣка, преданнаго страсти, или пороку: побуждаемый этимъ тревожнымъ состояніемъ души, онъ открываетъ свою душу, свои чувства и дѣла ближнему, тому ли прямо, предъ которымъ въ своихъ чувствахъ и дѣлахъ сознаетъ себя виновнымъ, или другому, къ которому его чувства и дѣла не имѣютъ отношенія, но участіемъ котораго онъ думаетъ дать облегченія душѣ своей; въ первомъ случаѣ онъ получаетъ отъ ближняго прощеніе, въ другомъ—утѣшеніе, вразумленіе, совѣтъ, и совѣсть его успокоивается Вотъ исповѣдь, но это не таинство. Совѣсть тревожитъ преступную душу и страшитъ ее судомъ. Правды небесной: она повергаетъ человѣка въ слезахъ сокрушенія и раскаянія передъ оскорбленнымъ отъ него Богомъ, и заставляетъ его, со всѣмъ уничиженіемъ виновнаго, со всѣмъ сокрушеніемъ кающагося, просить небеснаго прощенія; онъ молится, душа его смягчается въ жару молитвы, чувства его очищаются въ огнѣ раскаянія, и совѣсть его успокоивается. Вотъ исповѣдь: но это еще не таинство! Нельзя отвергать нравственнаго дѣйствія того и другаго рода исповѣди, т. е. исповѣди свободной, предъ ближнимъ и исповѣди уединенной предъ Богомъ: но это дѣйствіе слишкомъ слабо и ограниченно въ своемъ вліяніи на жизнь человѣка—духовную; оно только *естественно*, и только *отрицательно*, и потому еще далеко до силы таинства. Естественно облегчается состояніе души чрезъ взаимное общеніе съ ближними мыслей и чувствъ, отягчающихъ душу; естественно облегчается совѣсть чрезъ взаимное прощеніе взаимныхъ между людьми проступковъ и оскорбленій; естественно облегчается состояніе души и раскрытіемъ ея предъ Богомъ, въ молитвенномъ или свободномъ исповѣданіи предъ Нимъ своихъ немощей и паденій: естественно потому, что въ какомъ бы то ни было случаѣ раскрытіе души, общеніе ея мыслей и чувствъ—составляетъ необходимость для нашей души, необходимость ея бытія, такую необходимость, безъ которой собственная ея мысль или чувство обращается въ ней самой въ камень и становится для нея тяжестію невыносимою. Это понятно психологически и по опыту. Нѣтъ тяжелѣе состоянія человѣка, который не имѣетъ возможности передавать своихъ мыслей и чувствъ другому; ужасно состояніе души, если во время

своихъ внутреннихъ, духовныхъ болѣзней, она не знаетъ употребленія лѣкарства—молитвы. Примѣръ тому и другому—всѣ примѣры дикаго ожесточенія и отчаянія. Это такъ естественно, что хотя бы погруженная въ чувственность душа и не сознавала своей потребности раскрывать себя самое въ молитвенномъ общеніи съ Богомъ, то сила этого чувства безъ ея вѣдома возникаетъ часто изъ ея глубины и движетъ сердце къ Богу, даже хотя бы то невѣдомому и только погрѣшительно знаемому. Но потому-то одна молитва не составляетъ еще таинства, что въ ней дѣйствуетъ одно естественное, тогда какъ для таинства нужно сверхъестественное; въ ней есть потребность души, есть нравственная сила, но которыя изъ глубины самой же души возникаютъ, а не свыше, отъ Духа Божественнаго, сообщаются. Равно и свободная исповѣдь человѣка предъ ближнимъ своимъ не составляетъ еще таинства, бывъ управляема только естественными побужденіями, и хотя бы могла имѣть все нравственное дѣйствіе для души, но такое, которое не выйдетъ изъ границъ естественной жизни души. Главное же въ томъ, что дѣйствія такой исповѣди всегда будутъ *отрицательны*. Исповѣдать свои грѣхи въ молитвѣ предъ Богомъ и успокоиться въ совѣсти, не значитъ еще получить полное разрѣшеніе отъ вины; это значитъ только то, что человѣкъ не упорствуетъ въ преступленіи, сознаетъ свою виновность, тяготится чувствомъ грѣха, прибѣгаетъ къ милосердію и правосудію Творца,—и спокоенъ тѣмъ, что предаетъ себя, со всѣми своими грѣхами, въ волю Его любви и благости; но и только,—большаго значенія такой исповѣди дать нельзя. Внутреннее чувство прощенія, на которое хотѣли бы здѣсь ссылаться нѣкоторые, не только можетъ быть обманчиво въ самомъ себѣ, но и не можетъ заключать въ себѣ ничего положительнаго для человѣка. Какое твердое, какое высшее свидѣтельство даетъ оно человѣку о его прощеніи и очищеніи? И, если бы оно дѣйствительно могло ручаться человѣку за разрѣшеніе его совѣсти, то будетъ ли ручаться болѣе, чѣмъ только на этотъ разъ? Какую оно даетъ ему силу освободить свою душу не только отъ власти грѣха, но и самаго присутствія его въ душѣ, не только отъ дѣлъ и слѣдствій порока, но и самой склонности къ пороку? Очевидно, что тутъ нужна сила для души болѣе крѣпкая, болѣе положительная, сила высшая. Притомъ это внутреннее, самоуспокоивающее чувство прощенія было бы безосновательно и въ томъ отношеніи, что человѣкъ почиталъ бы себя оправданнымъ, или помилованнымъ *безъ суда*. Никогда же Богъ, не измѣняя Своей святости и правдѣ, не можетъ оставлять человѣку грѣхъ—безъ суда. Если бы государь хотѣлъ всякое преступленіе про-

щать каждому изъ своихъ подданныхъ, безъ всякаго суда, только по усиленному прошенію виновныхъ и собственному милосердію, то не возстали ли бы противъ сего законы? Не измѣнилъ ли бы въ этомъ самъ государь своему самодержавію и правосудію и даже не вредилъ ли бы благу цѣлаго государства? Если государь всегда можетъ миловать, то законы всегда должны судить преступника. Что же было бы, если бы и каждый грѣшникъ имѣлъ право только про себя молиться Богу, и потомъ успокоивать самъ себя въ собственномъ чувствѣ прощенія? Тогда религія существовала бы на какихъ-то неопредѣленныхъ, отрицательныхъ основаніяхъ, и можно быть увѣреннымъ, что зло нравственное тогда стало бы только умножаться и рости съ неудержимою силою. Въ этомъ же отношеніи и взаимная исповѣдь между людьми и взаимное ихъ прощеніе не имѣли бы ничего положительнаго: примириться съ ближними, простить другъ друга, не значитъ еще сдѣлать себя или другого добрымъ человѣкомъ; простить зло, не значитъ еще его уничтожить, такъ какъ покрыть или перевязать рану, не значитъ еще исцѣлить ее.

Разсматривая нравственное состояніе человѣка въ настоящемъ, нельзя не согласиться, что ему нужна исповѣдь,—но исповѣдь чрезвычайная, основанная на самыхъ твердыхъ началахъ, и самая положительная, имѣющая связь не съ временными только его преступленіями, но съ цѣлою жизнію его нравственною, со всею природою его духовною; нужна исповѣдь, которая не покрывала бы только раны, но и врачевала ихъ, не совѣсть только разрѣшала отъ грѣховъ, но и самую волю отъ наклонности ко злу; которая бы не только успокоивала человѣка въ разсужденіи сдѣланнаго зла, но и опущеннаго добра; не только изглаждала преступленія, но и помогала немощамъ и болѣзнямъ самой природы; не только очищала отъ грѣховъ, но и сообщала свѣтъ для яснѣйшаго распознаванія ихъ, сообщала большую силу для избѣжанія ихъ; не только освобождала отъ наказаній, злу принадлежащихъ, но и возстановляла правильныя отношенія человѣка къ Богу, грѣхомъ нарушенныя; наконецъ, не только умиротворяла душу, но и внутренно, духовно ее возрождала къ новой, лучшей жизни. Надобно согласиться, что такая исповѣдь была бы совершеннѣйшимъ врачествомъ для человѣка,—что такое-то именно врачество и необходимо, и можетъ быть вполнѣ благодѣтельно для поврежденнаго человѣчества, не только въ жизни его, но и въ самой природѣ его; но вмѣстѣ надобно признать, что такая исповѣдь выходитъ уже за предѣлы естественнаго и для насъ самихъ возможнаго, что она должна имѣть основанія сверхъестественныя, силу чрезвычайную, и что человѣкъ

самъ себѣ дать ее не можетъ: но потому-то такая исповѣдь и будетъ *таинствомъ*—и это есть исповѣдь, покаяніе, принадлежащее единственно христіанству.

Взглянемъ теперь на составъ этого таинства. Прежде всего, тутъ представляется нашему вниманію избранный, уполномоченный самимъ небомъ—выслушивать исповѣдь сердца человѣческаго, человѣкъ, не ангелъ, человѣкъ, который самъ нисколько не свободенъ отъ порчи и нравственныхъ паденій, свойственныхъ каждому смертному, но который поставленъ, если не сказать—врачемъ, то орудіемъ врачеванія нашихъ духовныхъ немощей и болѣзней, человѣкъ, нисколько не свободный отъ суда, какъ и всякій другой, но который,—едва можно вообразить это,—держитъ въ своихъ рукахъ судъ неба и земли, такъ что его слово, разрѣшающее на землѣ, утверждается разрѣшеніемъ на небѣ, и его слово, запрещающее на землѣ, производитъ запрещеніе на небѣ; человѣкъ, которому я долженъ открывать всѣ мои нужды духовныя и который самъ въ себѣ, въ своихъ рукахъ, не имѣетъ ничего, чѣмъ бы могъ удовлетворить мои нужды, но которому свыше подается неисчерпаемое, неограниченное сокровище благодати, изъ котораго съ преизбыткомъ онъ можетъ выполнять всѣ потребности души моей; человѣкъ, который въ моей жизни не имѣетъ никакой власти надъ моей свободою, но который, при испытаніи моей жизни, имѣетъ непререкаемую власть надъ моею совѣстію, и также можетъ развязать и разрѣшить отъ ига грѣховнаго крила души моей, чтобы дать ей свободу—вознестись на небо, какъ можетъ своимъ судомъ и запрещеніемъ связать мою душу и оставить ее собственною тяжестію грѣховною увлекаться долу,—на дно ада. Неправда ли, что самое лицо такого человѣка есть уже таинство? Не долженъ ли онъ, по такой власти надъ совѣстью смертныхъ, быть выше смертнаго. Но онъ не выше смертнаго, не существо вышеестественное, не ангелъ, даже не прославленный святый, или свидѣтельствованный свыше праведникъ,—словомъ во всѣхъ отношеніяхъ подобный всякому изъ насъ. Но онъ поставляется принимать отъ подобныхъ себѣ человѣковъ, предъ лицемъ Божіимъ, исповѣданіе ихъ немощей и грѣховъ, для того, чтобы по собственнымъ немощамъ могъ судить о нашихъ и столько же умѣлъ сочувствовать и сострадать,—что для истиннаго врача необходимо,—сколько врачевать наши раны опытно и дѣятельно Существо вышеземное, не испытывающее нашихъ немощей и болѣзней, было бы къ тому неспособно. Онъ поставляется со властію—судить, для того, чтобы въ рукахъ подобнаго намъ смертнаго эта власть не была такъ страшна и тяжка, какъ могла быть въ рукахъ какого-либо существа премірнаго. Существо высшаго міра,

по самому естеству своему, по самой чистотѣ и святости своей
было бы для насъ во всякомъ случаѣ недоступно, а судъ его
невыносимъ. Наконецъ, человѣкъ, намъ подобный, поставляется
съ правомъ вязать и рѣшить, для того, чтобы наша исповѣдь и
покаяніе не оставались при одной внѣшности, не были дѣломъ
только обычая, или установленной формы, но находили въ этомъ
правѣ сокрытую силу, какъ для дѣйствительнаго разрѣшенія
совѣсти отъ грѣховъ, въ дарѣ прощенія, такъ для низложенія
буйной силы грѣха, для смягченія чувства, во злѣ ожесточен-
наго, усмиренія воли, закону непокорной,—дѣйствіемъ полномоч-
наго запрещенія, словомъ, для полнаго, рѣшительнаго воздѣй-
ствія въ нашей жизни, не внѣшней только, но и внутренней
духовной; и это право оставляется человѣку изъ человѣковъ
оставляется во времени, пока мы живемъ во времени, и пока все
дѣла наши имѣютъ характеръ временности, пока можно и вра-
чевать раны и еще успѣвать на пути обращенія отъ мрака грѣ-
ховнаго къ свѣту,—оставляется здѣсь, на землѣ,—пока наша
жизнь духовная еще образуется и дѣйствуетъ на землѣ, еще въ
періодѣ возрастанія, еще въ школѣ испытаній, еще въ горнилѣ
очищенія. Есть судъ въ вѣчности, есть власть вязать и рѣшить
въ жизни за гробомъ, но тамъ эта власть, этотъ судъ рѣшаютъ
нашу участь на вѣки,—невозвратно! Итакъ вотъ значеніе лица,—
человѣка, уполномоченнаго дѣйствовать на нашу совѣсть въ таин-
ствѣ покаянія. Это лицо тутъ необходимо, какъ скоро суще-
ствуетъ на землѣ благодать прощенія и право суда, т. е. какъ скоро
существуетъ власть рѣшить и вязать; потому что, иначе, или бы
эта власть существовала напрасно и была недѣйствительна, или
бы и самое покаяніе не достигало своей цѣли.

Другой предметъ, входящій въ составъ таинства покаянія
есть *устное* исповѣданіе грѣховъ. Какъ скоро исповѣдь совер-
шается при постороннемъ лицѣ, каково лице служителя вѣры
такое, т. е. устное, исповѣданіе грѣховъ уже, очевидно, необхо-
димо. Но оно необходимо и по тому положенію, въ какомъ надобно
видѣть человѣка, рѣшающагося исповѣдать дѣла своей нравствен-
ной жизни: это должно быть положеніе человѣка,—въ собствен-
номъ смыслѣ *кающагося*, т. е. человѣка, не скрывающаго уже сво-
ихъ немощей и болѣзней грѣховныхъ, но искренно и во всей
полнотѣ раскрывающаго свою душу, чтобы виднѣе сдѣлать все
свои раны, и тѣмъ удобнѣе сдѣлать для себя необходимое вра-
чеваніе; это должно быть положеніе человѣка, *сокрушающагося*
сердцемъ,—которому, по свойству истиннаго сокрушенія, уже
естественно высказывать его во внѣшности столько, сколь он
глубоко въ его сердцѣ; это должно быть положеніе человѣка *с*

димаго, судимаго судомъ невидимымъ посредствомъ видимаго, и если бы видимый судъ могъ ограничиваться одною внѣшнею стороною судимаго дѣла,—то посредствуя суду невидимому, онъ долженъ обнаружить и все то, что есть въ видимомъ дѣлѣ невидимаго, т. е. долженъ обнаружить мысли, чувства, намѣренія человѣка, совершившаго то или другое дѣло,—и по этимъ причинамъ исповѣдь устная есть необходимая принадлежность истиннаго покаянія.

Еще другія принадлежности таинства покаянія опредѣляются и приводятся въ порядокъ церковію. Напримѣръ, что касается времени для совершенія таинства покаянія, то, по внутреннему значенію покаянія, вся жизнь наша должна быть единымъ непрерывнымъ покаяніемъ: потому что невозможно представить себѣ времени, когда покаяніе было бы излишне, или не нужно. Однако исповѣданіе грѣховъ предъ служителемъ таинства и принятіе благодатнаго разрѣшенія въ нихъ, а при томъ и духовнаго наставленія къ охраненію себя отъ нихъ, можетъ быть только по временамъ. Почему этого не можетъ быть постоянно и непрерывно: сообразить не трудно. Но если бы и предоставить употребленіе таинства покаянія частному ощущенію потребности, или произволу каждаго, то произошелъ бы безпорядокъ, очень важный по своимъ не только внѣшнимъ дѣйствіямъ, но и внутреннимъ, нравственнымъ. Тогда не только нерадивые изъ насъ не имѣли бы довольно побужденій и поощреній къ покаянію церковному,—но и внимательный къ потребности таинства не получалъ бы благовременно и достаточно помощи духовной. Надобно было установить нѣкоторый порядокъ и опредѣлить времена: это не исключаетъ подвиговъ покаянія частныхъ, но въ цѣломъ необходимо.

Порядокъ и время, установленные для употребленія таинства покаянія въ нашей церкви, опредѣлены наилучшимъ образомъ. Прекрасно объ этомъ разсуждаетъ одинъ изъ учителей нашей церкви: «Попеченіе», говоритъ онъ, «которое употребляетъ Церковь о чистотѣ одѣянія души нашей, можно уподобить попеченію, которое мы употребляемъ о чистотѣ одежды своего тѣла. Если бы кому-нибудь изъ насъ случилось упасть въ грязь, то не поспѣшилъ ли бы онъ тотчасъ омыть свою одежду? Такъ, если бы впалъ кто-либо въ тяжкій грѣхъ, то чѣмъ скорѣе очистилъ бы свою совѣсть покаяніемъ, тѣмъ лучше. Церковь готова принять его во всякое время; дверь таинства всегда отверста. Но, если бѣлизна срачицы у насъ только немного измѣняется отъ пота и пыли, мы продолжаемъ носить ее нѣсколько времени, и уже предъ какимъ-нибудь срочнымъ днемъ, напр. празднич-

нымъ, замѣняемъ ее совершенно чистою. Въ этомъ случаѣ примѣръ порядка и неопрятнаго побуждаетъ подражать опрятному. Подобно сему Церковь, по временамъ предъ днями особенныхъ своихъ воспоминаній, или празднествъ, преимущественно же предъ великимъ воспоминаніемъ спасительныхъ страданій, крестной смерти и воскресенія Христова, чтобы въ большей чистотѣ праздновать, какъ бы срочнымъ образомъ приглашаетъ насъ убѣлять одѣяніе душъ нашихъ—покаяніемъ и таинственною кровію Агнца, вземлющаго грѣхи міра, побуждая, такимъ образомъ, внимательнаго и малый прахъ грѣховъ невѣдѣнія, забвенія, разсѣянности, внезапности, отъ души отрясать, а невнимательныхъ привлекая къ очищенію примѣромъ внимательныхъ. На помощь покаянію призываетъ она постъ; приспособляетъ самое богослуженіе къ возбужденію покаянныхъ чувствованій,—и до того простираетъ въ этомъ случаѣ свою внимательность, что, назначая въ продолженіе года общее покаяніе, она, дабы легче ввести насъ въ подвиги покаянія, отдѣляетъ предварительно нѣсколько времени для постепеннаго къ тому приготовленія, понемногу пріучаетъ къ воздержанію, пріучаетъ къ труду покаянныхъ колѣнопреклоненій и пр.».

Теперь о самой исповѣди. Одно изъ свойствъ господствующаго въ насъ грѣха всегда есть то, что онъ любитъ скрываться и таить свой корень, свои главныя силы, въ глубинѣ нашего сердца. Правда грѣхъ всегда можно узнать по плодамъ, по его дѣламъ, которыя выходятъ наружу, но его корень скрывается подъ самыми сложными изгибами въ сердцѣ человѣка, и онъ обыкновенно употребляетъ самыя разнообразныя личины, дѣлаетъ тысячи разныхъ изворотовъ, чтобы, подобно змію, скрыть свою голову и свой ядъ отъ взоровъ наблюдателя и ударовъ обличеній. Это-то самое свойство грѣха дѣлаетъ иногда столь тяжкою для зараженнаго грѣхомъ сердца исповѣдь въ грѣхахъ. Губящій человѣка грѣхъ связываетъ не только душу и совѣсть, подавляя ее и порабощая, даже связываетъ самый языкъ, и иногда ложный стыдъ или страхъ, иногда ложное самолюбіе и самообольщеніе—одно слово признанія дѣлаютъ жесточайшею болію для страждущаго грѣхомъ сердца. Еще страннѣе видѣть то, что иногда и собственное сознаніе и собственное сокрушеніе сердца побуждаютъ человѣка къ живому раскаянію,—и онъ рѣшается искать очищенія, онъ идетъ на исповѣдь, мужественно приступаетъ предъ лице Незримаго Судіи,—но одно присутствіе видимаго свидѣтеля внезапно и противъ воли приводитъ его въ смущеніе,—и языкъ его цѣпенѣетъ, слова замираютъ въ устахъ,—и его грѣховность, всею своею тяжестію, и еще двойною, снова

упадаетъ ему на совѣсть!—Но для чего же такое жалкое противорѣчіе самому себѣ? Для чего скрывать раны, сколь глубоки, сколь смардны онѣ бы ни были,—когда такъ близко вѣрное врачевство, и когда отъ человѣка ничего болѣе не требуется, какъ чтобъ онъ только открылъ свои раны и захотѣлъ врачеваться? Для чего укрывать въ сердцѣ змію и питать ее, и давать ей свободу разливать свой ядъ по всему существу души, когда есть вѣрное противоядіе, когда есть несомнѣнное оружіе для того, чтобы изъ этой змѣи вырвать ядъ и ее умертвить, изсушить? Правильная исповѣдь должна быть—полное обнаруженіе всего, что есть въ душѣ и совѣсти, и нигдѣ ложный стыдъ такъ не неумѣстенъ, какъ въ этомъ случаѣ. Если бы это былъ истинный, нравственный стыдъ, онъ бы не покрывалъ грѣховъ, а удерживалъ человѣка при самомъ расположеніи и поводѣ ко грѣху; если бы это былъ истинный стыдъ, онъ бы не препятствовалъ, а сильнѣе и сильнѣе побуждалъ спѣшить разрѣшеніемъ совѣсти и очищеніемъ души. Но, какъ ложный стыдъ, онъ производитъ только то, что скрываемыя раны дѣлаются еще глубже, и не очищаемый признаніемъ грѣхъ получаетъ большую силу и еще большее господство въ душѣ. Или это страхъ? Но это былъ бы столь же ложный страхъ, какъ ложенъ стыдъ. Страшиться признанія въ худыхъ дѣлахъ, послѣ того, какъ они уже сдѣланы,—это походитъ на тотъ ложный страхъ дѣтей, когда они, повредивъ какой-нибудь членъ отъ рѣзвости, терпятъ боль и скрываютъ это отъ матери, опасаясь ея укоровъ,—или, можетъ быть хуже, походитъ на то состояніе ожесточенныхъ, когда, принявъ добровольно ядъ и ощутивъ его муки, они лучше хотятъ предаться всѣмъ ужасамъ своей неестественной смерти, чѣмъ открыть себя и попросить помощи, опасаясь человѣческаго суда и нареканій. Кто изъ насъ ощущалъ бы когда-нибудь этотъ ложный, ни къ чему не служащій и однакожъ вредоносный для насъ страхъ, если бы всегда носилъ въ душѣ тотъ спасительный страхъ, который долженъ быть постояннымъ спутникомъ нашимъ въ жизни и удерживать нашу волю отъ порывовъ ко злу! Однакоже, надобно дать правильное понятіе о страхѣ, какой долженъ быть въ душѣ кающагося христіанина, чтобы предохранить отъ страха, ему несвойственнаго. Въ самомъ дѣлѣ свойство грѣха всегда таково, что послѣ наслажденій онъ влечетъ за собою разочарованіе, послѣ обольщенія—ужасъ: въ жизни человѣка естественной, тамъ, гдѣ онъ оставленъ своему поврежденію и всѣмъ своимъ немощамъ, это состояніе почти неизбѣжно,—и тамъ оно неисцѣлимо; разочарованіе и страхъ это такія болѣзни, въ которыхъ, по самому свойству ихъ, человѣку врачевать самого

себя трудно,—онѣ-то составляютъ обыкновенное раскаяніе человѣка мірскаго, увлеченнаго суетою и увидавшаго потомъ предъ собою бездну, или ничтожество,—что одно другаго стоитъ,—онѣ составляютъ то покаяніе, которое мірская жизнь и мірская совѣсть налагаютъ на слѣпыхъ и жалкихъ чадъ вѣка, т. е. когда эта жизнь въ своемъ вихрѣ броситъ человѣка на край бездонной пропасти, тогда эта совѣсть открываетъ человѣку глаза—только для того, чтобы онъ посмотрѣлъ, куда низвергается: больше тутъ нѣтъ ничего! Но это далеко не то, что покаяніе христіанское: такъ называемое разочарованіе и ужасъ злодѣяній ему несвойственны; разочарованіе или ожесточаетъ душу, или приводитъ ее въ совершенное нравственное бездѣйствіе, по причинѣ нравственнаго безсилія и изнеможенія,—а покаяніе христіанское душу смягчаетъ и приводитъ посредствомъ внутренняго, духовнаго возрожденія къ новой жизни и дѣятельности; тамъ страхъ преступленій помрачаетъ душу, оставляетъ въ замѣшательствѣ всѣ ея мысли и чувства, располагаетъ къ отчаянію; здѣсь—въ покаяніи христіанскомъ—душа очищается, просвѣщается, исполняется даровъ благодатныхъ, изъ которыхъ первый—миръ. Есть страхъ, свойственный душѣ христіанской,—та святая печаль по Богѣ, когда, чувствуя въ себѣ жало грѣховное, она не можетъ успокоиться въ самой себѣ, не имѣетъ въ себѣ мира и, истощаясь въ борьбѣ съ этимъ жаломъ, она страшится своего недостоинства и нечистоты въ очахъ своего первообраза чистѣйшаго и совершеннѣйшаго, и не столько страшится суда, котораго еще можетъ избѣжать, сколько грѣха, суду подвергающаго, съ которымъ бороться такъ трудно; потому что, по истинному чувству христіанской души, если страшенъ судъ, то еще страшнѣе грѣхъ, если страшенъ ножъ, то еще страшнѣе убійца! Есть страхъ—быть обличену въ невѣрномъ употребленіи силъ и даровъ, полученныхъ отъ Источника даровъ и силъ, или оказаться лѣнивымъ рабомъ, закопавшимъ въ землю талантъ; есть страхъ—впасть въ самодовольство и самообольщеніе и почитать себя что-нибудь значущимъ, тогда какъ на вѣсахъ правды Божеской, можетъ быть, всѣ мнимыя совершенства и заслуги, всѣ мнимо высокія дѣла даже не уравновѣшиваются съ другими дѣлами унижающими нравственное достоинство жизни. Есть страхъ—при всѣхъ видимыхъ заботахъ и трудахъ оказаться нищимъ и нагимъ, тамъ, гдѣ нищета и нагота, богатство и красота, измѣряются не нашими понятіями, гдѣ вѣнецъ и награды раздаются не по здѣшнему суду, и гдѣ не можетъ быть болѣе тяжкаго суда и болѣе разительнаго осужденія,—какъ признаніе и оставленіе въ собственной наготѣ и нищетѣ предъ лицемъ прославленныхъ

святыхъ, столько же украшенныхъ блистающими совершенствами святости и добродѣтели,—чего здѣсь мы еще не видимъ,—сколько возвышенныхъ богатствомъ даровъ благодатныхъ, составляющихъ блаженство безъ конца. Вотъ страхъ христіанскій, если можно такъ выразиться,—и этотъ-то страхъ душа христіанская должна принести съ собой на исповѣдь, и онъ не ослабитъ ее, не повергнетъ въ замѣшательство или отчаяніе, какъ страхъ ложный или преступный, но онъ раскроется въ ней въ истинномъ сокрушеніи сердца, въ глубокомъ, искреннемъ раскаяніи, въ чистыхъ слезахъ и умиленной молитвѣ, и оставитъ по себѣ ту кротость и смиреніе, ту искренность, простоту и чистоту чувства, которыя исповѣдь души сдѣлаютъ совершенною и на самомъ судѣ возвысятъ ея достоинство. Потому-то «покаяніе христіанское», говоритъ одинъ опытный и благочестивый мужъ, «даетъ намъ возможность и случай исполнять гораздо болѣе добродѣтелей, нежели всякое другое благочестивое упражненіе».

Если не ложный стыдъ и страхъ, то какъ часто самолюбіе, этотъ сильный врагъ всякаго самопожертвованія, поднимаетъ свой голосъ среди самаго покаянія. Самолюбіе привело къ самому худому концу, или, лучше сказать, превратило ту первую исповѣдь падшаго рода человѣческаго, какую онъ долженъ былъ принести еще въ раю, предъ лицемъ Самого, теперь незримаго нами,—Судіи Бога. Мы знаемъ, какъ самолюбіе не позволило тогда первымъ грѣшникамъ придти къ сознанію своего бѣдственнаго состоянія, какъ, вмѣсто исповѣданія грѣха, вмѣсто прошенія о милости, оно выдумывало только одни преступныя извиненія, и даже,—о чемъ надобно съ ужасомъ мыслить,—рѣшалось судить Самого Судію, слагая на Него свою вину! Мы знаемъ, что за тогдашнее нераскаяніе впослѣдствіи всю жизнь люди осуждены были каяться,—и какимъ горькимъ, тяжелымъ покаяніемъ!

Нынѣ то же самолюбіе силится убѣдить каждаго изъ насъ, что мы не сдѣлали грѣховъ важныхъ, на небо вопіющихъ, что жизнь наша не безъ заблужденій и паденій, не такъ однакоже укоризненна, чтобы нельзя было ожидать милости на судѣ,—что наши заблужденія и паденія—всѣ обыкновенныя слѣдствія общей для всякаго изъ насъ слабости и порчи. Что же исповѣдь? Это будетъ одно общее признаніе грѣховности, одно свидѣтельство того, что мы не думаемъ упорствовать во грѣхѣ, и чувствуемъ долгъ совѣсти. Но мы не сдѣлали грѣховъ важныхъ: что заключаетъ въ себѣ эта мысль? Чѣмъ будемъ мы измѣрять степени важности грѣховъ? Если бы мы имѣли довольно тонкости внутренняго зрѣнія, чтобы видѣть, какъ грѣхъ плодовитъ, неистощимъ и непрерывенъ въ своемъ развитіи и размноженіи, какъ

самомалѣйшее сѣмя грѣха рождаетъ изъ себя неисчислимыя, самыя сложныя вѣтви грѣхопаденій, и ничтожное, повидимому, преступленіе имѣетъ нерѣдко самыя обширныя и отдаленныя слѣдствія, которыя переходятъ даже изъ рода въ родъ, изъ вѣка въ вѣкъ, и самое обширное зло часто теряетъ свое начало въ отдаленнѣйшемъ и малѣйшемъ преступленіи,—если бы могли видѣть это, мы бы не стали, по своему только мнѣнію, почитать тѣ или другіе грѣхи неважными. Это—ложное мнѣніе о грѣхѣ, будто онъ есть дѣло однократное, ошибка, или проступокъ, который тотчасъ можно примѣтить и исправить. Напротивъ, грѣхъ, по понятію болѣе вѣрному, есть начало въ насъ живое, есть сила дѣятельная, которая имѣетъ свою жизнь, свое развитіе, свою плодовитость. Грѣхъ—одинъ невозможенъ и не существуетъ: лишь только онъ рождается, онъ уже заключаетъ въ себѣ неисчетныя сѣмена своихъ порожденій, которыя непремѣнно взойдутъ и обнаружатся, и въ свою очередь опять полны сѣменами новыхъ плодовъ.

Уже съ этой стороны смотря на грѣхи наши, надобно быть слишкомъ увѣреннымъ въ себѣ, чтобы тотъ или другой грѣхъ считать маловажнымъ. А что еще, если наши грѣхи надобно судить по понятію и величію Того, Кого они оскорбляютъ, по понятію о Его безпредѣльной святости, для которой малѣйшее водвореніе зла нетерпимо, по мысли о свойствѣ нравственнаго закона, который нарушеніемъ одного его правила весь нарушается, наконецъ и по понятію о природѣ собственной души нашей, въ которой всѣ силы, всѣ потребности, все бытіе такъ устроено, что поврежденіе какой-либо части ея необходимо влечетъ за собой порчу всего ея существа. Какой грѣхъ при этомъ можетъ быть маловаженъ?

Все, доселѣ сказанное, имѣетъ цѣлію объяснить необходимость открытой, полной и подробной исповѣди въ таинствѣ покаянія. Нѣкоторыя общества христіанскія ввели у себя общую исповѣдь предъ служителемъ церкви, соединенную съ общимъ отъ него рѣшеніемъ всѣмъ кающимся.—И теперь, кажется, эти общества чувствуютъ ложь въ основаніи этого обычая—и сожалѣютъ о своемъ вымыслѣ. Въ самомъ дѣлѣ, что сказать о больныхъ, которые, пришедши къ врачу, въ слухъ себѣ однимъ хотятъ разсказывать свои болѣзни? Что сказать и о врачѣ, который всѣмъ больнымъ безъ разбора предлагаетъ одно лѣкарство?

Итакъ, сколь бы малы ни были или казались грѣхи, надобно ихъ возненавидѣть, надобно чувствовать отвращеніе къ нимъ, и потому надобно открыто и вполнѣ исповѣдать ихъ и имѣть искреннюю скорбь, при ихъ исповѣданіи. Ядъ грѣха дѣй-

ствуетъ внутренно и глубоко, приноситъ душѣ вѣрную смерть, хотя рана внѣшняя, черезъ которую онъ проходитъ, можетъ быть очень невелика. Надобно выкинуть изъ своего исповѣданія всѣ общія, пустыя обвиненія, которыя ничего не объясняютъ въ нашихъ болѣзняхъ и состояніяхъ душевныхъ, и суть не болѣе, какъ хитрые извороты гнѣздящагося въ глубинѣ души змія, чтобы скрыть свою голову. Мы не столько любимъ Бога, сколько бы должны, не съ такимъ усердіемъ молимся Ему, съ какимъ бы должно; не столько любимъ ближняго, сколько обязаны: это наши грѣхи; но «говоря такимъ образомъ, въ покаяніи», замѣчаетъ одинъ духовный писатель, «ты будешь говорить такія вещи, которыя, конечно, могли бы сказать о себѣ и люди самые совершенные и даже всѣ блаженные, въ раю уже находящіеся, если исповѣдь была еще нужна для нихъ». Нѣтъ! Такой ли исповѣди требуютъ отъ насъ наша жизнь, наше состояніе, внутреннее и внѣшнее, въ этомъ мірѣ? Тяжки раны сердца, но тѣмъ глубже надобно проникать въ нихъ, тѣмъ рачительнѣе ихъ осматривать, и потому не довольно сказать тотъ или другой грѣхъ, который кажется болѣе важнымъ, или болѣе представляется памяти и воображенію, но надобно пересказать, пересчитать, переименовать всѣ свои грѣхи—отъ большихъ до меньшихъ, отъ грѣховъ дѣла до грѣховъ мысли и слова, отъ грѣховъ самоволія и жестокосердія до грѣховъ невѣдѣнія, заблужденія, нерадѣнія, опущенія, отъ грѣховъ къ смерти—до грѣховъ легкомыслія и простительныхъ. Но и этого недовольно, чтобы точно пересказать грѣхи; надобно сказать ихъ причину: было ли это самолюбіе, или тщеславіе, или упрямство, или суетное удовольствіе, или обольщеніе, или праздность, или вредный примѣръ, или какая-либо другая причина. И еще то требуетъ объясненія, какъ долго остаемся мы въ томъ или другомъ грѣхѣ, потому что, чѣмъ долѣе мы остаемся во грѣхѣ, тѣмъ болѣе умножаются его вредныя дѣйствія. Большая, напр., разность между переходящимъ тщеславіемъ, которое вкрадывается въ сердце на нѣсколько времени, и между суетною самоугодностію, которою питается наша духовная гордость—въ продолженіе многихъ лѣтъ или цѣлой жизни. Надобно быть внимательнымъ и къ тѣмъ грѣхамъ, которые часто возникаютъ въ сердцѣ и долго владычествуютъ въ немъ, такъ что, какъ нерѣдко случается, мы сами того не примѣчаемъ,—внимательнымъ для того, чтобы и отъ нихъ очищать свою душу. Потому надобно открывать и самыя склонности, привычки и прочіе источники грѣха, чтобы ближе подойти къ источнику врачеванія и успѣшнѣе найти вѣрныя пособія; надобно обнаруживать даже тѣ склонности, по которымъ мы еще и не впадали ни въ какое преступ-

леніе: напр., когда духъ унынія и печали слишкомъ тяготитъ насъ, или когда чувствуемъ особенную склонность къ разсѣянію, веселости, къ чувственнымъ наслажденіямъ и т. п. Словомъ, не должно щадить себя ни въ чемъ, что служитъ къ обнаруженію нашихъ немощей и нашего поврежденія: только въ этомъ и можетъ быть надежда вѣрнаго врачеванія. Со смиреніемъ и кротостію надобно приступать къ покаянію; съ полнымъ самоотверженіемъ надобно раскрыть всю внутренность своего сердца, съ простотою и искренностію чувства надобно обличать самого себя, чтобы одинъ разъ навсегда успокоить совѣсть свою такъ, чтобы ничто ее болѣе не тревожило. Признаніе грѣховъ есть лучшее лѣкарство отъ грѣховъ. Есть много утѣшительнаго и усладительнаго въ этомъ самомъ признаніи, когда оно чисто и искренно: есть много духовно-пріятнаго и свѣтлаго въ собственныхъ чувствахъ души, когда она очищается раскаяніемъ, и истинное покаяніе, покаяніе христіанское точно, по выраженію одного писателя,—«имѣетъ такую сладость и пріятность, изливаетъ изъ среды себя такое благоуханіе въ глубину души, что имъ очищается вся гнусность грѣха и истребляется все его зловоніе». Это благоуханіе есть благоуханіе глагодати Божественной, оживляющей и умиротворяющей кающуюся душу, сладость мира духовнаго, котораго источникъ—крестъ Спасителя. Вотъ единственное убѣжище души, терзаемой раскаяніемъ,—и не только защита ея отъ стрѣлъ вѣчнаго правосудія, но и сѣнь ея успокоенія, освященія. «Когда исповѣдуешь грѣхи твои», говоритъ одинъ благочестивый мужъ, «то представляй себѣ, что ты на Голгоѳѣ, у ногъ распятаго Іисуса, и что безцѣнная кровь Его течетъ изо всѣхъ Его язвъ въ твою душу, для очищенія тебя отъ грѣховъ твоихъ». Здѣсь-то, при подножіи креста, никакое сознаніе и признаніе грѣховъ не устрашитъ сердца, никакой страхъ суда и наказанія не возмутитъ совѣсти, но въ мирѣ и мужествѣ, вооруженная вѣрою и любовію, погруженная въ язвы Спасителя, душа христіанская смѣло предстоитъ испытанію и суду, безъ боязни и отчаянія взираетъ на лицо грознаго Правосудія и взываетъ, какъ объятый этимъ воодушевленіемъ взывалъ одинъ мужъ: «карай! рази! но,—гдѣ найдутъ во мнѣ мѣсто стрѣлы Твои, когда весь я омытъ кровію Сына Твоего и моего Спасителя»!

Теперь, разсмотрѣвъ таинство христіанскаго покаянія съ его нравственной стороны, обозрѣвъ и принадлежности самой исповѣди, желалось бы представить самый образецъ исповѣди христіанской, въ его совершенствѣ, чтобы прослѣдить въ ней самыя чувства и расположенія кающейся души, и раскрыть ихъ, чтобы видѣть черты истиннаго покаянія, обратить духъ покая-

ня въ постоянное расположеніе сердца, и исповѣдь предъ Богомъ сдѣлать всегдашнею принадлежностію цѣлой жизни.

И чтобы видѣть исповѣдь совершенную,—обратиться ли теперь къ первымъ вѣкамъ христіанства, когда ревность благочестивая столь сильно дѣйствовала въ сердцахъ христіанъ, что исповѣдь у нихъ была дѣйствіемъ всенароднымъ, въ которомъ принимала участіе вся церковь,—когда кающійся открывалъ и исповѣдывалъ свои грѣхи предъ всѣми, и въ знакъ раскаянія всенародно проходилъ разныя степени самаго тяжелаго покаянія,—съ такимъ самоотверженіемъ, которое изумляетъ нынѣ христіанъ самыхъ ревностныхъ? Истинная и совершенная исповѣдь: но—она выше нашихъ немощей; въ этомъ надобно признаться. Обратить ли взоры отъ міра къ пустынѣ—и тамъ видѣть образъ покаянія и кающихся,—видѣть то, что по словамъ одного очевидца, «ни око нерадиваго человѣка не видало, ни ухо лѣниваго не слышало, и на сердце невнимательнаго не всходило». Что же видѣть? «Видѣлъ я, продолжаетъ тотъ же неложный свидѣтель, обитель кающихся, или, лучше сказать, страну плачущихъ, видѣлъ произвольныхъ осужденниковъ, чрезъ весь день и ночь стоящихъ неподвижно, усильно и скорбно съ естествомъ борющихся и отъ такой борьбы изнуряемыхъ; эти люди не даютъ себѣ ни малаго покоя, но самихъ себя поносятъ и самихъ себя возбуждаютъ отъ лѣности всякимъ поношеніемъ и злословіемъ на себя самихъ. Иные изъ нихъ обращаютъ взоры на небо и оттуда просятъ помощи съ воплемъ и стенаніемъ; другіе стоятъ на молитвѣ и, на подобіе осужденныхъ, имѣютъ у себя связанныя назади руки; они преклоняютъ съ печалію лице свое къ землѣ, и считаютъ себя недостойными даже воззрѣть на небо... Одни изъ нихъ всю землю орошали слезами, другіе, не имѣя слезъ, сами себя терзали. Иные о душахъ своихъ, какъ мертвыхъ, рыдали, не въ силахъ будучи удержать и снести болѣзней сердечныхъ... Иные изъ нихъ съ сердечнымъ упованіемъ желали и просили у Бога оставленія всѣхъ своихъ грѣховъ, другіе, по смиренномудрію, считали себя прощенія недостойными, и тогда, какъ нѣкоторые просили Бога, чтобъ Онъ здѣсь и наказалъ, а въ будущемъ помиловалъ,—другіе, отягчаемые совѣстію, умоляли, чтобы Онъ ни въ муку вѣчную не повергалъ ихъ, ни Своего царствія не удостоивалъ,—и въ этомъ только думали найти себѣ отраду. Они забывали пищу, и иные, вкусивъ немного хлѣба, отвергали тотчасъ его отъ себя своею рукою, называя себя недостойными и человѣческой пищи; слишкомъ немного испивали они воды, чтобы только не умереть отъ жажды. Отъ многихъ и частныхъ колѣнопреклоненій жесточайшія раны

на колѣняхъ; очи померклыя, лишенныя рѣсницъ и глубоко впавшія; ланиты изъязвленныя и отъ потоковъ горячихъ слезъ пламенѣющія; лица сухія и блѣдныя, и нисколько не отличныя отъ мертвыхъ; перси, отъ ударовъ посинѣвшія, такъ что отъ сильныхъ біеній извергались чрезъ уста кровавыя мокроты. Нельзя было слышать другихъ словъ, кромѣ; горе мнѣ! помилуй! спаси! прости,—если есть какое-либо прощеніе! И самаго гроба нерѣдко они лишали сами себя. Приближаясь къ смерти, многіе изъ нихъ съ клятвою упрашивали другихъ, чтобы не удостоивали ихъ человѣческаго погребенія, но—или бросили бы тѣло ихъ въ рѣку, какъ нечеловѣческое, или въ полѣ отдали звѣрямъ на съѣденіе. И очень нерѣдко такое желаніе ихъ было исполняемо»!

Что сказать о такомъ покаяніи,—чрезвычайномъ, странномъ и едва вѣроятномъ покаяніи? Найдетъ ли оно себѣ объясненіе въ самыхъ расположеніяхъ души кающагося? Найдетъ ли подтвержденіе въ истинѣ христіанскаго покаянія? «Знаю я, говоритъ тотъ же наблюдатель этихъ подвиговъ покаянія,—знаю, что эти описанные мною подвиги однимъ покажутся невѣроятными, другимъ невозможными, а иные, можетъ быть, увидятъ въ нихъ одно состояніе душевнаго отчаянія. Но мужъ доблественный находитъ здѣсь для самого себя побужденіе и, получивъ въ собственное сердце стрѣлу пылающей ревности, съ успѣхомъ будетъ пользоваться этимъ побужденіемъ—къ покаянію. Послѣ этого и другой, познавъ свою немощь и чрезъ собственное самоуничиженіе ставъ смиренномудрымъ, пойдетъ вслѣдъ за первымъ, а можетъ быть и сравняется съ нимъ. Только нерадивый и непостоянный не долженъ касаться описанныхъ теперь подвиговъ,—чтобы, отчаявшись, не потерять и того, въ чемъ онъ трудится. Статься не можетъ, чтобы, упавъ въ глубину беззаконія, мы изъ него возстали, если чрезъ покаяніе не сойдемъ въ глубину смиренномудрія. Иное смиреніе кающихся состоитъ въ сношеніи оскорбленія; иное—въ чувствованіи угрызеній совѣсти»...

Перейдемъ къ нынѣшнему образу нашей обыкновенной исповѣди,—гдѣ въ одной сокровенной бесѣдѣ кающагося съ однимъ служителемъ алтаря должны раскрыться совѣсть и обнаружиться дѣла; гдѣ путемъ одного устнаго исповѣданія должны извергнуться всѣ скверны грѣховныя изъ внутренности души и сердца,—гдѣ ни стыдъ множества свидѣтелей, или открытаго покаянія, ни страхъ тяжелыхъ испытаній, грознаго суда, или тяжкихъ подвиговъ покаянія, не можетъ тревожить души; гдѣ вся исповѣдь совершается, повидимому, такъ просто, такъ скоро и легко, что примиреніе съ Богомъ—весь планъ спасенія,—столь великій по объему, столь неограниченный по продолженію, столь непо-

стижимый по началу и основанію,—какъ будто сокращается въ одномъ словѣ кающагося грѣшника: согрѣшилъ! помилуй! гдѣ взору кающагося—въ тишинѣ уединенія—представляется одинъ простой аналой съ евангеліемъ и крестомъ,—и это являетъ силу и собою замѣняетъ предъ его совѣстію всѣ памятники и знаменія самыхъ великихъ и чрезвычайныхъ дѣлъ всемогущества Божія, подвигшаго собою небо и землю, время и вѣчность,—токмо для устроенія этой нашей исповѣди—и только это замѣняетъ собою въ глазахъ исповѣдника и страшный нѣкогда для израильтянъ Синай, явившій, среди громовъ и бурь, людямъ грозный и неумолимый законъ, по которому они долженствовали быть судимы и осуждаемы на вѣки безъ пощады,—и страшное нѣкогда зрѣлище Голгоѳы, гдѣ среди необычайныхъ потрясеній природы сосредоточены были всѣ мученія ада надъ очистительною жертвою, которая приносилась за грѣхи міра, которая собою для міра изображала то, какого суда и наказанія стоили грѣхи его, какую страшную и невыносимую исповѣдь онъ долженъ былъ принести самъ за себя,—если бы оставленъ былъ самъ себѣ! Все здѣсь такъ упрощено, такъ сокровенно, все такъ облегчено ради немощей нашихъ! Но и эта простая исповѣдь все же должна быть страшнымъ судомъ надъ нами, въ насъ самихъ,—и это краткое время покаянія должно дѣйствовать на вѣчность! Какое же положеніе кающагося можетъ быть прилично такой исповѣди? Положеніе блуднаго, кающагося сына, когда онъ «въ себе пришедъ, рече: воставъ иду ко отцу моему, и реку ему: Отче! согрѣшихъ на небо и предъ Тобою... И воставъ—иде»... (Лук. 15, 17—20). Тихое но глубокое и рѣшительное раскаяніе въ потерянной жизни,—прямое и твердое намѣреніе исповѣдать Отцу своему проступки свои, и ждать отъ Него со смиреніемъ рѣшенія своей участи: вотъ образъ покаянія, самый свойственный и естественный для нашей исповѣди, тихой и сокровенной, но которая должна быть рѣшительна, и должна имѣть всю свою силу. Въ покаяніи блуднаго сына эти черты такъ сильны и трогательны. Въ себе пришедъ: прозрѣвшій внутреннимъ окомъ,—чтобы видѣть всѣ раны и болѣзни души и всю глубину постыдныхъ паденій, до которыхъ довели страсти и пороки; волнуемый разнообразными и противорѣчащими мыслями о перемѣнѣ своей жизни, уединяясь душею и тѣломъ, чтобы свободнѣе бесѣдовать съ собою и проливать обильные потоки слезъ, не могши болѣе владѣть своею печалію, отъ стыда преклоняя взоры къ землѣ и не смѣя возвести ихъ къ небу,—откуда впрочемъ ожидаетъ своего спасенія, взывая къ самому себѣ голосомъ, вынужденнымъ воздыханіями изъ глубины сердца: согрѣшихъ!—

вотъ состояніе кающагося блуднаго сына,—и это-то состояніе всего лучше видѣть въ уединенной исповѣди христіанина предъ алтаремъ. Истинное раскаяніе говоритъ мало и дѣйствуетъ рѣшительно. Тутъ, въ тишинѣ нашей исповѣди, въ обнаженіи нашей совѣсти, когда каждый изъ насъ, уединенный, какъ блудный сынъ, оставляется собственнымъ чувствованіямъ, — тутъ, чѣмъ менѣе можетъ занимать и развлекать насъ внѣшность, чѣмъ больше простоты въ образѣ покаянія, тѣмъ большую силу надобно дать чувству внутреннему, тѣмъ громче должна говорить совѣсть, тутъ, гдѣ міръ насъ не видитъ и не слышитъ, и мы ничего не видимъ предъ собою, кромѣ Бога и Его служителя,— тутъ должно вполнѣ раскрыться наше внутреннее состояніе; всякая завѣса прелести и обмана, скрывающая нашу жизнь отъ насъ самихъ должна пасть, суетныя и льстивыя понятія свѣта, подъ которыми онъ представляетъ и въ насъ воспитываетъ свои страсти, должны исчезнуть; не только надобно оставить всю гордость и самолюбіе,—весь ложный стыдъ и страхъ,—въ такой исповѣди, какъ наша, это очень нетрудно и особенно необходимо, но и все высокое для міра: возвышенность рода или званія, мысль о личномъ достоинствѣ, или чести, предубѣжденія—всѣ эти завѣсы, скрывающія въ свѣтѣ насъ отъ насъ самихъ,—то само себѣ противорѣчащее понятіе о чести, то мнимое благородство, ложная образованность, по понятіямъ свѣта,—должны исчезнуть или перемѣнить свое названіе: тутъ надобно видѣть и раскрывать свободно всѣ свои раны, для того, чтобы получить отъ нихъ исцѣленіе, надобно стыдиться только себя, чтобы перемѣнить себя, надобно обвинить себя, чтобы получить оправданіе, надобно совершенно уничижить себя, чтобы возстановить вполнѣ свое достоинство. Здѣсь, въ нашемъ сокровенномъ покаяніи, ничто не препятствуетъ, а, напротивъ, все благопріятствуетъ намъ испытать свои силы надъ стыдомъ самосознанія, удерживающимъ насъ въ свѣтѣ, и слабостями нашего сердца, которыми такъ жестоко пользуется свѣтъ, чтобы тиранствовать надъ нашемъ сердцемъ своими злыми страстями и обычаями; здѣсь, въ тиши уединенія и свободнаго самоиспытанія, всего удобнѣе излить предъ Богомъ всю горесть души, такъ много теряющей въ этой жизни вмѣстѣ съ потерею невинности, души стѣсненной самою жизнію, въ которой непрестанный мятежъ суетъ, страстей и заботъ лишаетъ ее всякаго покоя, въ которой она должна подчиняться всѣмъ условіямъ свѣта, выдуманнымъ его порчею, его развращеніемъ или его праздностію и ничтожествомъ,—и въ которыхъ, поэтому, нѣтъ ничего для души чувствующей и мыслящей, кромѣ скуки и тягости, кромѣ рабства и непрерывнаго крушенія: излить

душу, познавшую скорби среди самихъ удовольствій жизни, томленіе среди самаго разсѣянія, пустоту среди видимаго обилія всѣхъ радостей и наслажденій чувственныхъ; излить чувства души, принужденной въ свѣтѣ скрывать свои лучшія чувства и быть въ какомъ-то мучительномъ противорѣчіи съ самой собою,— тамъ, гдѣ эти чувства не постигаются или не уважаются, гдѣ голосъ міра, всегда блаженствующаго въ своемъ безчувствіи, оказывается сильнѣе ея и заглушаетъ ее своимъ шумомъ, или гдѣ страсти человѣческія угрожаютъ ей борьбою не по силамъ. Гдѣ лучше, гдѣ удобнѣе и полезнѣе раскрыть всѣ эти чувства души, какъ не въ мѣстѣ исповѣди, гдѣ не отъ кого скрывать ихъ, и гдѣ, по самому устройству исповѣди, все благопріятствуетъ ихъ свободному изліянію? И надобно, кажется, согласиться, что ничто столько не способствуетъ къ ощущенію сладостныхъ утѣшеній религіи въ прощеніи и разрѣшеніи совѣсти, столь нужныхъ для кающейся души, какъ эта тихая, уединенная исповѣдь. Въ томъ образѣ покаянія, когда кающійся грѣшникъ всенародно открываетъ себя и свою совѣсть, и объявляетъ при множествѣ свидѣтелей свои заблужденія и паденія прежней жизни,—тутъ—нельзя думать, чтобы душа этого кающагося скоро могла ощущать утѣшенія благодатнаго мира, скоро и вполнѣ могла успокоиваться въ самомъ разрѣшеніи, и чтобы открытіе такое грѣха и разнообразныя впечатлѣнія отъ того на другихъ людей не могли еще болѣе отягчать совѣсть; состояніе души въ такой исповѣди должно быть слишкомъ напряженно. Въ тѣхъ ужасающихъ подвигахъ покаянія, которыхъ описаніе мы видѣли прежде, гдѣ кающійся самъ на себя налагаетъ тяжкія раны, гдѣ отъ необычайнаго самоумерщвленія, невообразимыхъ для насъ произвольныхъ мученій, человѣкъ не перестаетъ терзаться душею и тѣломъ, сколь напряженнымъ страданіямъ подвергаетъ свою душу, столь же глубокими язвами покрываетъ свое тѣло,—тамъ скорѣе видишь страшнаго въ своихъ преступленіяхъ преступника, нежели сокрушеннаго сердцемъ христіанина, скорѣе воображаешь всѣ ужасы гнѣва и правосудія Божескаго и его неумолимость, его неотвратимыя кары, нежели ожидаешь благодатныхъ утѣшеній и небеснаго мира кающемуся, тамъ болѣе поражаешься муками грѣшника, временными и вѣчными, нежели помышляешь о сладости обращенія души къ Богу и благотворныхъ плодахъ того огненнаго очищенія, какому Онъ подвергаетъ душу, при ея обращеніи. Напротивъ, въ тихомъ раскаяніи и мирной исповѣди—удобнѣе всего слышать предъ собою тихій гласъ Любви Отца Небеснаго, призывающій къ Себѣ обремененную грѣхомъ душу, и со всею благостію готовый снисходить къ ея немощамъ, принимать ея

покаяніе, тутъ удобнѣе, раскрывъ всѣ раны своего сердца, восчувствовать въ глубинѣ его дѣйствіе и исцѣляющаго, благодатнаго мира и отрады небеснаго милосердія и прощенія, восчувствовать, какъ близокъ къ намъ Отецъ Небесный,—и въ этомъ одномъ чувствѣ, можетъ быть, скорѣе, чѣмъ во всякомъ другомъ напряженномъ подвигѣ покаянія,—подкрѣпить силы своего изнемогающаго духа, разсѣять всякій неосновательный страхъ, умирить совѣсть; тутъ—въ самое краткое время истинно кающійся видитъ, какъ одно смиренное его покаяніе уничтожаетъ всѣ затрудненія, дотолѣ смущавшія его душу и совѣсть; тутъ горы, которыя онъ думалъ видѣть предъ собою, когда приступалъ къ покаянію въ одно мгновеніе, отъ одного гласа чистаго раскаянія—уравниваются и исчезаютъ; тутъ раскаяніе не можетъ быть бурнымъ пламенемъ, пожирающимъ душу, но развѣ тихимъ дождемъ, ее орошающимъ—и все располагаетъ къ тому, чтобы дать себѣ чувство кроткой преданности Отцу Небесному, чувство сыновней покорности и любви,—для которой за всякій проступокъ самое тяжелое наказаніе—оскорбленіе Отца.

Вотъ совершенства нашей тихой и уединенной исповѣди,—и мы не находимъ для нея образца совершеннѣйшаго, какъ образъ покаянія блуднаго сына. Не вопли и терзаніе, а чистота истиннаго, внутренняго чувства, не шумъ изысканныхъ подвиговъ, а глубина смиренія, не столько страхъ и ужасъ, сколько любовь, должны управлять нашимъ раскаяніемъ. Нечего смущаться и множествомъ паденій. «Ничего столько не надобно страшиться въ несчастіи, говоритъ одинъ опытный мужъ, какъ отчаянія и неувѣренности въ пособіяхъ. Небесный Врачъ находитъ удовольствіе исцѣлять для насъ самихъ неисцѣльныя болѣзни, и большіе грѣшники наиболѣе требуютъ Его милости. Не больше ли блистаетъ величіе Божіе, когда рука творческая извлекаетъ Іону изъ глубины бездны, и возставляетъ Петра, утопающаго въ морѣ? Можетъ быть, что и на послѣдней степени грѣховъ начнется дѣйствіе благодати; можетъ быть, что первое знаменіе милостей небесныхъ будетъ положено на послѣдней степени нашего злополучія!» «Видалъ я, говоритъ также одинъ святый мужъ, души до безумія въ тѣлесную красоту влюбляющіяся, но тѣ же самыя, представивъ себѣ на мысль покаяніе, и уже по вкушеніи чувственной любви, всю свою любовь усилились обратить ко Господу и, побѣдивши мужественно всякій страхъ, съ ненасытимою жаждою устремились къ любленію Бога. Вотъ почему, продолжаетъ тотъ же св. мужъ,—Господь и той уцѣломудрившейся блудницѣ говоритъ: опущаются грѣси ея мнози, зане возлюби много,—не за то, что много убоялась, но

много возлюбила и возмогла удобно отразить любовь любовію». Такъ и блуднаго сына отецъ любящій пріялъ и облобызалъ прежде, чѣмъ тотъ, въ сокрушеніи сердца, успѣлъ выговорить всю свою исповѣдь!

И то, наконецъ, можно сказать въ пользу нашей исповѣди, что она даетъ кающемуся видѣть удобность обновленія прежней жизни и начатія новой, лучшей. Отецъ чадолюбивый спѣшитъ на встрѣчу блудному сыну,—спѣшитъ, по выраженію одного учителя Церкви, для того, чтобы на пути ему не случилось какого-либо препятствія, могущаго удержать его. Въ самомъ дѣлѣ, самая пустая, незначущая вещь въ состояніи поколебать грѣшника въ началѣ его покаянія. «Это такой человѣкъ, говоритъ одинъ писатель,—который, долгое время испытывая всю ярость волнъ и бурь, не въ силахъ держаться самъ собою, ежели не подкрѣпитъ его рука помощи. Одинъ случай, одна неудача, внутреннее смущеніе или неудовольствіе, можетъ заглушить въ душѣ первыя дѣйствія благодати. Душа робкая и нерѣшительная, колеблясь между страхомъ и благочестивымъ желаніемъ, останавливается, приходитъ въ изнеможеніе и иногда отступаетъ отъ принятаго пути обновленія. Наша исповѣдь своей простотою, легкостію, устраненіемъ видимыхъ ужасовъ суда,—много помогаетъ въ этомъ случаѣ душѣ кающейся. Она оставляетъ послѣ себя чувства въ душѣ мирныя и кроткія, отрадныя и утѣшительныя,—и особенно способна воспитать въ душѣ умиленное чувство признательности къ Спасителю,—что, въ свою очередь, можетъ расположить насъ къ смиренію: «разрѣшенія во грѣхахъ знаменіемъ есть, говоритъ одинъ св. мужъ,—если кто всегда себя грѣшнымъ почитаетъ».

О причащеніи.

Принося искреннее и чистое раскаяніе во всѣхъ своихъ грѣхахъ, христіанинъ успокоивается въ чувствѣ прощенія и разрѣшенія; его духовныя раны врачуются и покрываются; его совѣсть, страдающая подъ тяжестію страстей и пороковъ, облегчается, и среди знойной пустыни, какую представляетъ жизнь міра, палимаго и опустошаемаго зноемъ собственныхъ золъ, душа находитъ миръ и прохладу подъ сѣнію животворной благодати Божественной. Вотъ плоды покаянія. Но, успокоенный въ прошедшемъ, духъ человѣка всегда еще много имѣетъ думъ на будущее. На такомъ тяжеломъ пути, каковъ путь этого міра, и для такого путешествія, какова эта жизнь,—мало для странника одной тѣни и прохлады. Его жизнь все идетъ впередъ: и долгій покой, не только внѣшній, но и внутренній, не возможенъ. Надобно

рѣшаться, дѣйствовать и идти далѣе. Мало одного покаянія: недостаточно его однихъ плодовъ. Надобно запастись новыми силами въ душѣ и возстановить, такъ-сказать, восполнить жизнь души, истощенную въ неправильной дѣятельности; надобно запастись новою пищею для души, чтобы утолить ея голодъ, тѣмъ сильнѣе чувствуемый тогда, когда пища грѣховныхъ и суетныхъ наслажденій оказывается ложною и вредною; нужно запастись новою бодростію и ревностію, чтобы рѣшительнѣе дѣйствовать въ будущемъ къ пользамъ души. А смерть? а вѣчность? Когда и всѣ грѣхи прощены человѣку, мысль о безконечной вѣчности тяжелымъ камнемъ упадаетъ на душу, заставляетъ ее невольно страшиться,—если не суда и мученій,—то *собственной* нищеты и *собственной* малости. Съ чѣмъ пойдетъ эта истощенная въ силахъ душа въ ту жизнь, гдѣ, *поскольку высшее* открывается блаженство, *постольку высшее* требуется совершенство? Такъ, прощая, напр., должнику всѣ его долги, мы его утѣшаемъ своимъ благодѣяніемъ; но если за всѣмъ тѣмъ онъ остается бѣденъ и несчастенъ, то и выходя изъ темницы, онъ не радуется своей жизни. Таково же, кажется, было бы состояніе человѣка, если бы оставить ему одно покаяніе, одну благодать прощенія,—и ничего болѣе.

И, кажется, если бы Премудрость Божія въ дѣлѣ спасенія человѣка остановилась только на томъ, чтобы даровать ему прощеніе грѣховъ: его участь не была бы совершенной. Тутъ нужно *нѣчто* болѣе. И Премудрость Божія дѣлаетъ гораздо болѣе для человѣка, нежели только прощаетъ его. Она его вновь и вполнѣ пересоздаетъ,—и не только духомъ, но и духовно-чувственно,—пересоздаетъ тѣломъ и кровію Спасителя.

Никакой умъ не могъ бы, не дерзнулъ бы представить себѣ что-либо подобное для спасенія человѣка. Но и послѣ того, какъ это уже совершилось, никакой умъ не измѣритъ въ этомъ таинствѣ—высоты Премудрости Божественной, и глубины Ея снисхожденія къ человѣку, и широты Ея довѣчнаго плана о человѣкѣ, и долготы Ея неистощимыхъ средствъ—для его полнаго и совершеннаго обновленія. Не будемъ теперь касаться этого таинства со стороны догматической. Предполагаемъ его обозрѣть въ двухъ отношеніяхъ: 1) въ разсужденіи его потребности для нашей жизни духовной и его дѣйствій въ этой жизни, и 2) касательно надлежащаго употребленія таинства съ нашей стороны.

Наша душа требуетъ сродной себѣ пищи. Но при этомъ наша душа не то, что чистый, безтѣлесный духъ, который требуетъ себѣ чистой духовной пищи и можетъ ею одной питаться: чистый духъ можетъ питаться чистымъ созерцаніемъ чистой истины,—и тѣмъ непрестанно и безпрепятственно давать новую

жизнь своему разуму, можетъ питаться чистымъ чувствомъ чистаго блаженства, и тѣмъ давать всегда и непрестанно новую жизнь силѣ своихъ ощущеній; можетъ жить въ чистыхъ дѣйствіяхъ воли, утвержденной въ добрѣ и въ постоянномъ расширеніи и совершенствовованіи этихъ дѣйствій,—непрестанно восходить къ новой и полнѣйшей жизни, въ цѣломъ своемъ существѣ, поелику, гдѣ чистое добро, тамъ чистая истина и блаженство,—и слѣдовательно, чистый духъ тамъ всѣми силами существа своего живетъ и дѣйствуетъ,—въ полнѣйшемъ и совершеннѣйшемъ смыслѣ этихъ словъ. Такова, конечно, жизнь чистыхъ духовъ въ сферахъ премірныхъ. Но не такова, естественно, жизнь нашей души на землѣ. Чистыя, непосредственныя созерцанія истины для нея недоступны и невозможны; для нея нѣтъ чистаго блаженства, поелику она еще не утверждена въ чистомъ добрѣ,—а она не утверждена въ добрѣ, потому что еще предана борьбѣ добра и зла, борьбѣ духовнаго съ чувственнымъ, небеснаго съ земнымъ. Силы ея, время отъ времени, ослабѣваютъ; подобно, какъ организмъ тѣлесный, въ періодахъ своего развитія, чрезъ нѣсколько лѣтъ подвергается истощенію и требуетъ обновленія,—и естество нашей души, въ непрерывной, но далеко несовершенной, дѣятельности, какъ бы истощается и требуетъ духовнаго обновленія. Если даже при семъ не имѣть въ виду нравственной порчи души, составляющей главную причину ея безсилія, то и чистая, естественная жизнь души—духа, заключеннаго въ тѣлѣ,—не можетъ не имѣть нужды въ особенныхъ средствахъ къ своему поддержанію и обновленію. Взаимное отношеніе между духомъ и тѣломъ таково, что состояніе одного изъ нихъ необходимо имѣетъ вліяніе на другаго, и въ другомъ производитъ свои дѣйствія. Такая пища, которая бы только питала духъ, а не имѣла силы питательной для тѣла, не только не могла бы вполнѣ поддерживать нашей жизни, духовной, также какъ и тѣлесной вмѣстѣ, но и не могла бы имѣть совершенныхъ дѣйствій для одного духа: духъ все—имѣлъ бы жизнь не полную и не совершенно развитую и крѣпкую, потому что тѣло—его необходимый сочленъ въ существѣ человѣка, его необходимое орудіе и органъ, цѣлая половина бытія нашего,—оставалось бы безъ пищи, а слѣдовательно, безъ жизни: неизбѣжное тѣлесное разрушеніе пресѣкало бы все развитіе жизни духовной. И наоборотъ, пища чувственная, питательная только для тѣла и не имѣющая силы для духа, —давала бы человѣку ложную жизнь, потому что только возращала бы и расширяла бы тѣло, тогда какъ духъ,—среди видимо цвѣтущей жизни тѣла, невидимо бы умиралъ. Итакъ, человѣческому существу, здѣсь, на землѣ, нужна пища духовно-чувственная: это была бы пища

совершеннѣйшая, которая могла бы вмѣстить въ себѣ, такъ сказать, духовную чувственность и чувственную духовность, которая бы, то есть, питала душу чрезъ тѣло и тѣло чрезъ духъ,— которая бы, доставляя духу сродное ему духовное питаніе, вмѣстѣ могла бы быть принимаема въ чувственный организмъ; пища, которая въ чувственномъ элементѣ заключала бы силу духовную для поддержанія и обновленія жизни духа, и чрезъ эту духовную силу имѣла дѣйствіе для самой плоти, ее возрождающее, очищающее и направляющее въ правильныя отношенія къ духу; пища, которая бы, возстановляя жизнь тѣла, приводимую въ разстройство зломъ физическимъ, и потребляя его дѣйствія въ организмѣ, въ то же время врачевала и уничтожала въ душѣ смертоносныя дѣйствія зла нравственнаго и, такимъ образомъ, чрезъ уничтоженіе одного зла истребляла бы другое и приготовляла все существо человѣка къ полному обновленію и совершеннѣйшей жизни; наконецъ, чтобы довершить изображеніе,— пища, которая эту жизнь временную души и тѣла приготовляла бы для жизни будущей,—для тѣла, послѣ разлученія его отъ души, приготовляла бы не тлѣніе, смрадъ и ничтожество, какъ эта нечистая и грубая пища, которою мы повседневно питаемся, но полагала бы въ тѣлѣ нашемъ сѣмена нетлѣнія и будущаго возстановленія, а для души приготовляла бы, по смерти тѣла, не вѣчную муку въ томленіи и гладѣ духовномъ, нестерпимомъ,— въ отчужденіи отъ свѣта и жизни Божіей, что готовитъ намъ обыкновенная пища нашихъ суетныхъ наслажденій, нашихъ страстей и всѣхъ теперешнихъ грубыхъ и грѣховныхъ обольщеній, но въ душѣ полагала бы сѣмена жизни вѣчной въ чистомъ свѣтѣ и блаженствѣ, начало тѣхъ совершеннѣйшихъ ея наслажденій жизнію, которымъ не должно быть конца. Не правда ли, что такая пища по своему существу и по своимъ дѣйствіямъ, какихъ можно бы отъ нея ожидать для человѣка, уже была бы таинствомъ? И такая-то пища первоначально устроена была человѣку въ райскомъ древѣ жизни, которое естественнымъ путемъ должно было приводить жизнь человѣка къ тѣмъ дѣйствіямъ, которыя мы теперь представили,—хотя эти дѣйствія не могли принадлежать собственно дереву, а внутренней, Божественной силѣ, въ немъ сокрытой. Эта сила, однако-жъ, скрывалась подъ чувственнымъ образомъ и въ чувственномъ питаніи,—слѣдовательно, дѣйствія ея были совершенно приспособлены къ природѣ человѣка, и блаженный Августинъ, конечно, былъ правъ, когда называлъ древо жизни—таинствомъ.

Но во всемъ совершенствѣ, во всемъ могуществѣ чрезвычайной, сверхъестественной силы, такая пища предлагается намъ

въ таинствѣ Тѣла и Крови. Дѣйствія совершеннѣйшей, духовно-чувственной пищи, какъ мы ее теперь представили, не суть дѣйствія только воображаемыя. Надобно со вниманіемъ прослѣдить бесѣду Іисуса Христа съ іудеями объ этой именно пищѣ,—переданную намъ евангелистомъ Іоанномъ: тамъ она изображается, какъ брашно негиблющее, какъ истинный хлѣбъ съ небесе, какъ хлѣбъ животный, отъ котораго ядущіе не имутъ взалкатися, и будутъ живы во вѣки,—какъ сѣмя и залогъ нашего воскресенія, и духовнаго—въ единеніи души съ Творцомъ, и тѣлеснаго—въ день общаго возстанія и обновленія міра.

Понятіе о тѣлѣ и крови даетъ понятіе о естествѣ; образы: хлѣбъ и вино—выражаютъ *жизнь*. Итакъ, въ таинствѣ Евхаристіи несомнѣнно сообщается намъ новое естество, новая жизнь. Мы не можемъ объяснять, какъ это совершается въ таинствѣ и въ насъ: но, что это совершается, это не должно такъ казаться страннымъ или невозможнымъ, чтобы нельзя было тому вѣрить. Разнородная пища, ежедневно нами принимаемая, даже чуждая нашему естеству,—прелагается въ наше тѣло и въ нашу кровь. Да и вся жизнь видимой природы не держится ли именно закономъ преложенія, или пресуществленія, посредствомъ котораго одинъ видъ тварей непрестанно переходитъ въ другой, изъ низшаго въ высшій, и обратно? А въ таинствѣ Евхаристіи предлагается намъ не чуждое намъ какое-либо вещество или естество, а тѣло и кровь,—наше же естество и отъ насъ же взятое. Оно предлагается намъ уже очищенное, освѣщенное, совершенное, возвышенное до причастія всей полноты Божества въ лицѣ Богочеловѣка; и предлагается, и прелагается въ насъ, подобно какъ чистая и плодоносная лоза прививается и пресуществляется въ дикомъ деревѣ и его оплодотворяетъ. Таинство принимается нами подъ чувственнымъ образомъ: но дѣйствуетъ въ насъ духовно, возрождая нашъ духъ, обновляя его силы, врачуя его немощи, возвышая его дѣятельность,—и вмѣстѣ съ тѣмъ дѣйствуетъ въ нашей жизни тѣлесной, освящая ее и укрѣпляя силы ея къ нетлѣнію и будущему возсозданію. Для достаточнаго понятія объ этомъ совокупномъ духовно-чувственномъ дѣйствіи Евхаристіи довольно знать, что въ ней мы причащаемся тѣла не безжизненнаго, или смертнаго, но воскресшаго и безсмертнаго. Совершеннѣе и могущественнѣе такого средства къ нашему всецѣлому возрожденію представить невозможно. Какъ полное жизни сѣмя полагается въ нѣдра земли,—и изъ земли выходитъ цвѣтущее растеніе, какъ полная питательной силы пища принимается нами въ нашъ организмъ, и онъ ея дѣйствіемъ постоянно возрастаетъ и укрѣпляется,—и Тѣло и Кровь нашего Спасителя соединяется

съ нашимъ естествомъ,—и изъ него долженствуетъ образоваться, и не во времени только, но и въ вѣчности, естество высшее первобытнаго, чистое, духовное, свѣтлое, обновленное и прославленное безсмертіемъ.

Страждущій Іовъ, желая дать сильнѣйшее свидѣтельство своей добродѣтели, представляетъ восторгъ своихъ домочадцевъ, когда полные любви къ нему и въ желаніи всегда быть съ нимъ—они восклицали: «Кто убо далъ бы намъ отъ плотей его насытитися?» (Іов. XXXI, 31). Страшныя слова! Но въ нихъ вѣетъ духъ пророческій: они предъизображали ту силу любви, какую нѣкогда имѣла возбудить въ сердцахъ человѣческихъ благодать Божественная, предъизображали и таинственное средство для выраженія и укрѣпленія любви взаимной,—и единенія между Богомъ и человѣками. Такъ! Единеніе между человѣкомъ и Богомъ необходимо для человѣка, не только—по взаимнымъ отношеніямъ между Творцемъ и тварью, первообразомъ и образомъ, безконечнымъ и конечнымъ,—отношеніямъ, по которымъ конечное, образъ, тварь, безъ Творца, первообраза, безконечнаго,—существовать не можетъ; но и единеніе существенное, единеніе любви, жизни и самаго существа. Иначе состояніе человѣка нельзя и представить, не противорѣча существеннымъ его потребностямъ и его истинному назначенію. Всякая любовь въ человѣкѣ, обращенная не къ его первообразу, есть только паденіе и мученіе; всякая жизнь, не возсоединенная съ жизнію безсмертною и вѣчною, есть не что болѣе, какъ смерть; всякое существо конечное, отторженное отъ безконечнаго, должно обращаться въ ничтожество. Но нельзя представить себѣ единенія тѣснѣе и совершеннѣе, какъ единеніе естества: это открывается во всемъ кругу видимаго нами бытія, этотъ законъ положилъ Самъ Творецъ въ основаніе всего мірозданія. Единеніе мужа и жены, рождающаго и рождаемаго, души и тѣла,—все это есть единеніе *естества*,—и единеніе жизни и любви, крѣпче котораго представить нельзя. Но, какъ же Творецъ можетъ соединиться существомъ, а не отношеніемъ только,—съ Своею тварію? Какъ безконечное естество войдетъ въ единеніе жизни съ конечнымъ? Единеніе не нравственное, а существенное? Это для ума естественнаго не разрѣшимо. Или безконечное должно снизойти въ кругъ конечнаго,—или тварь должна возвыситься до естества творческаго, до обоженія. Какъ же это сдѣлалось бы, безъ противорѣчія природѣ того и другаго существа? Какъ произошло бы это безъ уничтоженія въ томъ и другомъ самостоятельности?

«Жертвы и приношенія не восхотѣлъ еси (жертвы также могли быть знаменіемъ общенія человѣка съ Богомъ): тѣло же

совершилъ ми еси!» (Евр. X, 5). Вотъ довѣчный отвѣтъ на тѣ неразрѣшимые для ума вопросы. Послѣ сего, по силѣ воплощенія, союзъ Божескій съ человѣкомъ, не дѣйствіемъ, а существомъ,— простирается уже не на одинъ духъ Божескій и человѣческій,— что выражаютъ слова апостольскія: «прилѣпляяйся Господеви, единъ духъ съ Господомъ»; но даже на самое тѣло человѣческое, соотвѣтственно природѣ и состоянію человѣка. И какой союзъ полный, обоесторонній, тѣсный и неистощимый, неизмѣримый по своимъ послѣдствіямъ! Человѣкъ состоитъ изъ тѣла и души: Самъ Творецъ принимаетъ отъ естества человѣческаго тѣло и душу. И какъ, поэтому, для всецѣлаго и совершеннаго единенія съ Нимъ потребно соединеніе, не по духу только, но и по тѣлу: то Онъ и предлагаетъ намъ для этого свою плоть и кровь. Самъ тѣлесно соединившись съ нами тѣмъ, что отъ всѣхъ насъ, можно сказать, пріялъ плоть человѣческую. По силѣ такого союза, какъ Онъ, Спаситель нашъ, есть кровный нашъ, такъ мы существуемъ отъ плоти Его и отъ костей Его. Это дивное обоженіе существа человѣческаго! И безъ сомнѣнія, всѣ плоды этого обоженія раскроются для насъ во всей полнотѣ и своихъ свойствахъ тамъ, гдѣ послѣдній врагъ испразднится—смерть, эта враждебная природа, теперь еще отдѣляющая насъ отъ жизни со Христомъ въ Богѣ. Но и здѣсь, въ этой жизни, они велики и чудесны,—и если мы ихъ не примѣчаемъ, то, конечно, прежде всего потому, что не имѣемъ на этотъ разъ достаточнаго вниманія: а плоды причащенія тѣла и крови дѣйствуютъ въ насъ такъ внутренно и такъ глубоко, что одно легкое вниманіе не можетъ проникать ихъ дѣйствій,—или еще вѣрнѣе потому, что самое причащеніе принимается нами не такъ, какъ должно, и плоды его не открываются въ насъ во всей силѣ.

«Ядый Мою плоть и піяй Мою кровь во Мнѣ пребываетъ и Азъ въ немъ»,—говоритъ Спаситель. Это обѣщаніе непреложное: оно основывается на собственной внутренней силѣ самого причащенія, которое естество Богочеловѣка, плоть и кровь Его, соединяетъ съ нашимъ естествомъ, съ нашею плотію и кровію. Дѣйствіе сего таинственнаго соединенія можно, хотя нѣсколько, приблизить къ своему разумѣнію,—представивъ себѣ союзъ естества, соединяющій жизнь родителей и дѣтей или родныхъ между собою. Союзъ крови есть самый крѣпчайшій и непобѣдимый союзъ: сила его неистребима. Онъ не только соединяетъ сердца двухъ кровныхъ существъ, но и передаетъ самыя ихъ свойства, отъ одного къ другому; онъ не только не основывается на какихъ-либо отчетливыхъ чувствахъ любви или случайныхъ впечатлѣніяхъ, но—онъ движетъ самое естество человѣка и даже

предшествуетъ своими дѣйствіями полному развитію сознанія. Какія бы случайныя преграды ни возставали между этими двумя существами, соединенными плотію и кровію,—голосъ природы всегда побѣдитъ, и на землѣ нѣтъ совершеннѣйшей, прекраснѣйшей и сильнѣйшей любви, какъ та, какую воспитываетъ въ человѣкѣ сама природа, связуя его съ человѣкомъ узами крови. Такъ, приблизительно, мы можемъ представить себѣ и дѣйствія союза между Богомъ и человѣкомъ въ таинствѣ тѣла и крови Спасителя. Не говоримъ о силѣ любви, которая въ этомъ открывается и дѣйствуетъ со стороны Самого Бога. Съ своей стороны человѣкъ никогда не могъ любить своего Творца чище, полнѣе, дѣятельнѣе и совершеннѣе, нежели сколько можетъ любить теперь, дѣйствіемъ причащенія. Можетъ,—говорю, потому что нельзя же человѣку въ этой дольной странѣ, гдѣ онъ вдали отъ своего отечества, гдѣ столько чуждыхъ и враждебныхъ ему предметовъ окружаетъ его, гдѣ столько золъ обременяетъ его,—нельзя же ему вполнѣ предаться внутреннимъ влеченіямъ своей любви, безъ борьбы—и съ собою, и съ окружающимъ его міромъ, безъ вражды со многими другими чувствами и влеченіями, которыя міръ этотъ въ немъ возбуждаетъ. А эти влеченія такъ часто его побѣждаютъ! Эти чувства такъ часто его порабощаютъ,—и вся эта вражда такъ сильно его терзаетъ, такъ много дѣлаетъ ему зла, что отнимаетъ у него силы—свободно воспитывать въ себѣ чувства высшей, небесной любви! Но онъ можетъ все это побѣждать, можетъ надъ всѣмъ торжествовать силою внутренней любви къ отчизнѣ,—ни чѣмъ другимъ ее усиливая,—какъ тѣмъ же всемогущимъ средствомъ, которое полагаетъ въ насъ и самыя сѣмена этой любви,—причащеніемъ и частымъ повтореніемъ причащенія этой самой любви,—въ причащеніи Тѣла и Крови своего Спасителя,—своего *брата* и *друга:* такъ Онъ, нашъ Спаситель, именуетъ Самъ Себя! И въ самой природѣ человѣка не можетъ не быть любви и влеченія къ своему вѣчному началу, къ своему небесному отечеству. Въ чемъ должна была всегда высказываться эта любовь? Въ недовольствѣ ничѣмъ настоящимъ, временнымъ и конечнымъ,—въ скорбномъ отягощеніи чувства самой жизни земной. И было время, было долгое время, когда человѣкъ забывалъ эту любовь, и былъ, или хотѣлъ быть доволенъ всѣмъ временнымъ, не помышляя о вѣчномъ, хотѣлъ жить одною земною жизнію, едва обращая взоры къ отечеству, къ небу; или, можетъ быть, самый взоръ на небо тогда тяготилъ его, когда чувство своего глубокаго паденія и поврежденія представляло ему небо страною недосязаемою! Теперь надобно посмотрѣть, какъ христіанство пробудило во всемъ существѣ человѣка эту тайную

силу стремленія къ небу, какъ оно воспитало и возвысило въ немъ эту силу, и какое обширное, глубокое и неограниченное въ своихъ дѣйствіяхъ сообщило ей развитіе!

Уже съ младенчества сердце христіанское располагается чувствовать, что на землѣ оно будетъ только странствовать и искушаться, не зломъ только, но и самымъ добромъ, не только горемъ, но и самыми радостями, и что полною жизнію оно будетъ жить только тамъ, гдѣ его истинное отечество и гдѣ Отецъ. И потому-то младенецъ христіанскій гораздо свободнѣе, веселѣе и съ большею смѣлостью любви смотритъ на небо, нежели сколько могъ всякій мудрецъ,—не христіанскій! И потомъ,—въ продолженіе цѣлой жизни христіанина, сколько бы это чувство небесной любви ни заглушалось разнообразными впечатлѣніями, заботами и всѣмъ шумомъ жизни внѣшней, оно пробивается непремѣнно, пробивается среди самаго шума жизни, среди самыхъ наслажденій ея чувственныхъ, и открываетъ само себя въ глубокомъ, часто не разгаданномъ, чувствѣ недовольства и грусти. Въ человѣкѣ возстаетъ и дѣйствуетъ какъ бы другой человѣкъ, говоритъ какъ будто иная природа, которая требуетъ совсѣмъ другой жизни, и которой эта внѣшняя жизнь не удовлетворяетъ.

Въ мірѣ христіанскомъ эти ощущенія господствуютъ,—господствуютъ во всемъ,—въ жизни ли внѣшней, въ жизни ли дѣятельной или умственной, и столько же высказываютъ сами себя среди мірскаго величія, среди всѣхъ видимыхъ удовольствій жизни, сколько они замѣтны во всякомъ другомъ состояніи человѣка на землѣ, и собою, такъ сказать, довершаютъ скорби земныя. И въ этихъ ощущеніяхъ взоры души невольно обращаются къ небу, и самое небо въ нихъ какъ-будто роднится съ землей и уже не представляется страною невѣдомою и недосязаемою...

Мы сказали, что союзъ крови, соединяющій два существа одной природы, передаетъ и самыя свойства ихъ, отъ одного къ другому. Такъ, свойства родителей переходятъ къ дѣтямъ, такъ сходятся характеры братьевъ. Вотъ еще черта, по которой мы можемъ примѣчать дѣйствія въ насъ и таинственнаго причащенія! Вспомнимъ, что въ таинствѣ Евхаристіи мы причащаемся плоти и крови пострадавшаго за насъ и умершаго Богочеловѣка, что эта плоть истерзана была въ жесточайшихъ мученіяхъ, что эта кровь излилась изъ насильственной раны... Вспомнимъ также, что эта кровь пролита была за насъ,—и пречистая плоть, непричастная грѣху, въ своихъ страданіяхъ и крестной смерти,—была очистительною и искупительною жертвою за наши неправды. Потому особенное назначеніе человѣка въ христіанствѣ—пріобщаться страданій Искупителя,—и страданіями очищать свою

душу, чтобы сила жертвы искупительной могла въ ней воздѣйствовать. Крестъ—тайна жизни человѣка въ христіанствѣ. И много у него страданій въ мірѣ, внутреннихъ и внѣшнихъ, невольныхъ—и такихъ, къ которымъ онъ самъ себя приводитъ,—страданій вещественныхъ и нравственныхъ. Когда видимое счастіе человѣка убѣгаетъ, когда лучшія надежды его разрушаются, всѣ льстивыя мечты исчезаютъ, когда сердце его повергается во всѣ муки разочарованія или неудовлетворенныхъ стремленій, и онъ боится все потерять въ жизни, не встрѣчая нигдѣ и ни въ чемъ радости, сочувствія, привѣтнаго участія и утѣшенія: тогда—какую силу могли бы имѣть, сами по себѣ, всѣ эти страданія, чтобы способны были очищать подавленную ими душу,—какую бы силу имѣла сама въ себѣ душа, чтобы изъ огня самыхъ мученій своихъ исторгать искры свѣта новаго и животворнаго, чтобы изъ самыхъ болѣзней выраждать для себя новыя силы, изъ самаго томленія смерти выходить въ новой, очищенной и возрожденной жизни? И однако-жъ такъ бываетъ въ душѣ христіанской! Что же въ ней дѣйствуетъ? Какая сила въ ней перерождаетъ ея страданія, очищаетъ огонь ея мученій, превращаетъ его въ чистый свѣтъ новой, духовной жизни? Это—сила духа Христова, въ насъ обитающаго, сила общенія нашего съ нашимъ Искупителемъ, который живетъ въ насъ,—не дѣйствіемъ только, но существенно,—въ своей крови, пролитой за насъ и насъ очищающей, въ Своей плоти, умерщвленной за насъ и насъ оживляющей,—въ Своихъ страданіяхъ за насъ претерпѣнныхъ,—и насъ возраждающихъ и обновляющихъ духовно. Нельзя ничего представить сильнѣе и глубже этого таинственнаго дѣйствія тѣла и крови въ нашихъ страданіяхъ.

Въ самыхъ тяжкихъ страданіяхъ души нельзя найти болѣе крѣпкаго и рѣшительнаго врачевства, какъ таинство пріобщенія: и вотъ почему мученики христіанства, готовясь къ жесточайшимъ мученіямъ тѣлеснымъ и душевнымъ, только имѣли нужду въ этомъ пріобщеніи тѣла и крови,—чтобы потомъ безтрепетно отдавать свою плоть и кровь—на жертву огня и меча! Не будь въ насъ этого возрождающаго дѣйствія силы Божественной, этого очищающаго насъ и оживляющаго общенія съ Божествомъ въ крови нашего Искупителя, и страданія наши въ жизни были бы безотрадны, безнадежны, губительны—невозвратно! Доказательства—страданія человѣка въ мірѣ до-христіанскомъ! А что еще сказать о той силѣ христіанскаго духа, когда человѣкъ произвольно идетъ на страданія внутреннія и внѣшнія, съ намѣреніемъ—чрезъ подвиги самоотверженія и самоумерщвленія, въ какой бы мѣрѣ они не предстояли ему,—отрѣшиться на цѣлую

жизнь отъ всего чувственнаго и видимаго и всецѣло, совершенно, жить со Христомъ въ Богѣ и для Бога? Что влечетъ человѣка на такой крестъ? Что возбуждаетъ его къ страданіямъ, и что имъ даетъ такой путь, что чѣмъ болѣе и очевиднѣе сокрушается ветхій человѣкъ, тѣмъ полнѣе и дѣйствительнѣе обновляется новый? Это уже прямое и высшее дѣйствіе общенія со Христомъ,— которое, внося въ избранныя души духъ Его, вноситъ въ нихъ и силу крестную, въ особенной степени, и эта сила побуждаетъ ихъ дѣйствительнѣйшимъ образомъ пріобщиться страданій Того, присутствіе и дѣйствіе и самую кровь котораго они чувствуютъ въ самихъ себѣ.

Укажемъ еще одно дѣйствіе таинственнаго общенія тѣла и крови Христовой,—во взаимныхъ отношеніяхъ между людьми. *Единъ хлѣбъ, едино тѣло есмы мнози, вси бо отъ единаго хлѣба причащаемся* (1 Кор. 10, 17), говоритъ апостолъ. Сама природа, единствомъ корня и существа, связала людей между собою: но грѣхъ ослабляетъ и разрываетъ эту связь, и люди скоро научились ненавидѣть другъ друга. Проливать кровь не перестаетъ быть тяжкимъ зломъ для чувства сердца: но кровопролитіе приведено въ систему, и то, что не позволяется одному человѣку противъ одного,—оправдывается для цѣлыхъ обществъ человѣческихъ, которыя почитаютъ своимъ народнымъ правомъ, хотя по самымъ ничтожнымъ причинамъ, лить кровь другихъ обществъ и упитывать ею землю. Но кровь христіанская имѣетъ голосъ, въ высшей степени сильный для чувства нашего сердца, и еще сильнѣе, нежели естественный голосъ крови: кровь христіанская питаетъ чувство уваженія и страха въ самыхъ различныхъ между собою по внѣшности состояніяхъ людей,—тамъ, гдѣ древній міръ не-христіанскій не зналъ для себя никакихъ правилъ уваженія или побужденій страха, напр., въ отношеніяхъ господъ къ своимъ рабамъ, царей къ подданнымъ, побѣдителей къ плѣнникамъ. Духъ христіанскій есть духъ особенной любви, которая въ другомъ человѣкѣ христіанинѣ видитъ брата,—единокровнаго,—и чувства этой любви, движущія сердце, всегда понятны сердцу другому, и никакія другія чувства не могутъ столь легко возбуждать и находить сочувствіе, какъ чувства—чисто-христіанскія. Чтобы увидѣть въ этомъ духъ точно христіанскій, надобно только обратить вниманіе на взаимныя расположенія людей внѣ христіанства,—сколько не достаетъ тамъ чистоты и силы, свойственной христіанству,—или напр. на расположенія сердца христіанина въ отношеніи къ человѣку—не христіанину: оно не лишаетъ и этого человѣка своей любви,—но эта любовь только обще-человѣческая, естественная, и далеко не та, что взаимная

любовь христіанская. Сердце христіанское тутъ уже невольно чувствуетъ, что въ другомъ сердцѣ нѣтъ ему родного голоса,—и не то же естество; эти два сердца невольно чуждаются другъ друга!—Что же такъ тѣсно соединяетъ и, такъ сказать,—роднитъ сердца христіанскія? Что даетъ такую цѣну и такую силу крови христіанской? Единъ хлѣбъ, едино тѣло есмы,—мы христіане,—вси бо отъ единаго хлѣба причащаемся! Мы одного естества,—мы всѣ—одно тѣло,—поелику одного естества, одного тѣла и крови—всѣ причащаемся. Голосъ этого единства тѣла и крови заглушаться не можетъ!

Какъ ни велики плоды таинственнаго общенія со Христомъ, въ тѣлѣ и крови Его,—но, если бы они ограничивались только здѣшнею жизнію, *окаяннѣйши паче всѣхъ человѣкъ* (1 Кор. 15, 19)—были бы мы,—скажемъ словами апостола: потому что тогда исконный врагъ нашъ—смерть поглотила бы все, что мы получили въ здѣшней жизни—чрезъ Христа. Но вотъ еще одно изъ величайшихъ обѣтованій Его,—Его смертію подтвержденныхъ: *Азъ есмь хлѣбъ животный... Сей есть хлѣбъ, сходяй съ небесе, да аще кто отъ него ясть, не умретъ.* И еще: *Яко же посла мя живый Отецъ, и Азъ живу Отца ради: и ядый Мя, и той живъ будетъ Мене ради* (Іоан. 6; 48—50, 57). Это послѣднее обѣтованіе въ особенности сильно и величественно! «Отецъ Мой есть жизнь высочайшая и всесовершенная, и источникъ всякой жизни. Я съ Нимъ одно, Я отъ Него пришелъ,—и потому во Мнѣ таже самая жизнь, и потому Я также источникъ жизни для всего живущаго. Но, кто вкушаетъ тѣло и кровь Мою, тотъ соединяется со Мною, и подобно тому, какъ Я—одно съ Отцемъ, посему и въ томъ не можетъ не быть жизни,—не можетъ быть и смерти,—и той живъ будетъ Мене ради». Вотъ смыслъ и сила обѣтованія. Причащающійся—не умираетъ; онъ не умираетъ потому, что живетъ въ Сынѣ, который живетъ въ Отцѣ, и, слѣдовательно, причащающійся не можетъ умирать по тому самому, почему и Самъ Сынъ не подлежитъ смерти! Сильнѣе этого обѣтованія, тверже этого заключенія—ничего быть не можетъ! Но—мы причащаемся, и умираемъ!—Прежде, нежели мы позволимъ себѣ согласить видимое противорѣчіе этихъ явленій, остановимся мыслію на самой смерти нашей. Смерть есть самое тяжкое слѣдствіе грѣха,—и во всякомъ случаѣ самая тяжкая съ нашей стороны жертва правосудію Божію.—Но, говоритъ Писаніе, *Богъ смерти не сотвори:* думаемъ ли мы, поэтому, что такой страшной жертвы Правосудіе Божіе требуетъ отъ насъ только для удовлетворенія Своего гнѣва, не помышляя о ея тяжести для насъ, въ нашей долѣ? Думаемъ ли, что, опредѣливъ создать человѣка, и, безъ сомнѣ-

нія, отъ вѣчности провидѣвъ его паденіе, Премудрость и Всемогущество только тѣмъ не хочетъ измѣнять Своей творческой волѣ, что не уничтожаетъ бытія человѣка, предоставляя его собственной участи?—Такія мысли могутъ служить основаніемъ—только ада! Возьмемъ въ примѣръ хоть это явленіе: при наступленіи весны садовникъ разсаживаетъ цвѣты, въ ожиданіи полнаго ихъ раскрытія весною и лѣтомъ. Не знаетъ ли онъ, что весна и лѣто недолговременны, и что наступаетъ осень и зима, когда всѣ цвѣты потеряютъ свою красоту, увянутъ и исчезнутъ? Знаетъ,—и однакожъ сажаетъ цвѣты, и не для одного только удовольствія—наслаждаться ими весною и лѣтомъ, но зная то, что, когда они исчезнутъ осенью, въ землѣ останется сѣмя ихъ, которое дастъ имъ новое бытіе на другую весну, и что—хотя бы, наконецъ, и самъ корень ихъ изгнилъ, все же—они могутъ дать отъ себя новыя сѣмена, для новыхъ растеній. Вотъ порядокъ въ природѣ,—и такой же порядокъ небесное откровеніе даетъ видѣть намъ въ судьбахъ человѣка. Знала Премудрость Божія, что человѣкъ не только можетъ пасть, но что онъ дѣйствительно падетъ и долженъ умереть, и, не смотря на то, даровала человѣку жизнь, поелику, давъ ему Свой духъ, духъ безсмертный, она въ самомъ существѣ человѣка положила сѣмя и начало жизни безсмертной и несокрушимой,—жизни, которая въ перемѣнахъ судьбы человѣка можетъ, правда, ослабѣвать и истощаться, можетъ страдать, и, такъ сказать, подавляться подъ развалинами его внѣшняго, тѣлеснаго состава,—но всегда можетъ воспринимать въ себя новыя силы, давать отъ себя новые ростки дѣятельности и плоды жизни, и составляетъ такимъ образомъ несокрушимое основаніе въ планѣ сотворенія человѣка,—основаніе, въ отношеніи къ которому, одинъ разъ на всегда утвержденному, Премудрость и благость всемогущая никогда сама себѣ не измѣняетъ. Если въ смерти нашей видѣть одно правосудіе: правосудіе требуетъ жертвы и беретъ себѣ жертву,—какую? Беретъ то, что изъ Его же рукъ вышло, и что въ Его рукахъ никогда не можетъ ни уничтожиться, ни сокрушиться, что безъ Него и существовать само по себѣ не можетъ,—беретъ жизнь человѣка, беретъ его духъ, разлученіемъ его отъ тѣла прерывая жизнь грѣховную и наказывая за грѣхъ, но въ то же время въ рукахъ Своего всемогущества соблюдая и духъ и тѣло для новой, лучшей жизни, для полнаго возсозданія въ будущемъ.

Вотъ посильное рѣшеніе страннаго возраженія многихъ: для чего Премудрость Божія допустила человѣку пасть и допускаетъ умирать, или даже, для чего даровала ему жизнь, когда, конечно, предвидѣла его паденіе и смерть? Но послѣ этого не должна

казаться странною судьба человѣка и теперь, когда по силѣ пріобщенія таинственнаго, долженствующаго живить человѣка на вѣки, онъ не можетъ умирать, а однакожъ умираетъ. Что мы будемъ называть жизнію? Эту ли жизнь въ соединеніи души съ тѣломъ,—гдѣ душа только обременяется тѣломъ и въ немъ непрестанно умираетъ духомъ,—и тѣло, само по себѣ, только непрестанно сокрушается, тлѣетъ и распадается? Эту-ли жизнь,—гдѣ естественныя немощи и болѣзни души не даютъ раскрываться въ ней всѣмъ совершенствамъ, къ которымъ она стремится и къ которымъ возводитъ ее благодать Божественная, гдѣ ея постоянныя лишенія не оставляютъ ей никакого блаженства, гдѣ еще живущій въ душѣ грѣхъ усильно борется съ новымъ человѣкомъ и не даетъ ему полнаго развитія и силъ? И этой ли жизни мы будемъ желать безсмертія? Это было бы тягчайшее изъ всѣхъ наказаній, это было бы самое безотрадное мученіе,—и совсѣмъ не жизнь вѣчная, а развѣ одно вѣчное умираніе. Напротивъ, причащеніе тѣла и крови Божественной точно вноситъ въ насъ начало жизни вѣчной и приготовляетъ насъ къ блаженному безсмертію, къ полному, совершеннѣйшему возсозданію по душѣ и тѣлу,—возсозданію, которое не иначе и можетъ совершиться, какъ послѣ временнаго разрѣшенія души отъ тѣла: душа чрезъ это разрѣшеніе, исполненная благодатныхъ силъ и причастная Божественнаго естества, отрѣшится отъ всего чуждаго ей, чувственнаго вліянія плоти, отъ всѣхъ болѣзненныхъ для нея немощей тѣла, отъ всѣхъ, тяжкихъ для нея, искушеній и золъ этой временной жизни: и тогда-то она предначинаетъ въ другомъ мірѣ новую жизнь, въ свѣтѣ, блаженствѣ и славѣ, въ раскрытіи всѣхъ благодатныхъ совершенствъ, и въ участіи вѣчнаго царства небеснаго со Христомъ; такъ и тѣло, по разрѣшеніи души обращаясь въ землю, возвращаетъ тлѣнію и персти то, что есть въ немъ отъ природы тлѣннаго и перстнаго, разрушается въ своемъ, уже заранѣе,—отъ самаго рожденія, поврежденномъ составѣ, и въ землѣ погребаетъ съ собою всѣ свои болѣзни и все зло физическое, которымъ только отягощало человѣка въ жизни:—но, за всѣмъ тѣмъ,—сила нетлѣнія и безсмертія, въ самомъ тѣлѣ нашемъ полагаемая дѣйствіемъ на него Божественной благодати, предрасположеніе къ воскресенію и жизни, утверждаемое въ тѣлѣ общеніемъ безсмертнаго тѣла и живоносной крови Спасителя, не можетъ истребиться въ тѣлѣ, а сохранится въ немъ и сохранитъ его, среди видимаго тлѣнія, для будущаго его возстанія и обновленія. *Азъ воскрешу его въ послѣдній день*,—говоритъ самъ Спаситель о причащающемся Его Крови,—«воскрешу, какъ живой членъ Моего собственнаго тѣла, съ которымъ Я существенно не-

разрывно соединенъ, который существенно никогда и не умиралъ, поелику пребывалъ во Мнѣ и Я въ немъ». Такъ Самъ Спаситель воскреситъ тѣло человѣческое, въ которомъ Его собственное, Его тѣло и кровь, подобно какъ душа, присущая тѣлу во время сна, возбуждаетъ собственною силою его члены, погруженные въ сонное бездѣйствіе. Тогда-то тѣло наше возстанетъ въ новой силѣ и красѣ, и соединится съ полною обновленной жизни душею,—и то будетъ истинная жизнь вѣчная!

Изложивъ дѣйствія Евхаристіи въ жизни духовной христіанина, обратимся къ способамъ употребленія сего таинства. Здѣсь прежде всего требуетъ вниманія приготовленіе къ таинству. Приготовленіе, которое, конечно, должно вполнѣ соотвѣтствовать важности самаго таинства, можно представить здѣсь въ двоякомъ видѣ: приготовленіе *церковное*, общее для всѣхъ христіанъ правовѣрующихъ,—приготовленіе въ томъ видѣ, въ какомъ установляетъ его церковь, и приготовленіе *частное*, относительно собственныхъ расположеній лица, причащающагося Тѣлу и Крови.

Приготовленіе къ таинству Евхаристіи, установленное церковію, заключается главнымъ образомъ въ трехъ дѣйствіяхъ: постѣ, покаяніи и молитвѣ. Остановимся на первомъ. Постъ, какъ заповѣдь и какъ врачевство противу болѣзней духовно-чувственныхъ всего нашего состава,—поелику простираетъ свои дѣйствія отъ тѣла до духа,—постъ имѣетъ для себя основанія не только духовно-нравственныя, но и физическія. Потребность поста прежде всего лежитъ въ естественной жизни человѣка. Творецъ каждому изъ живыхъ твореній, имѣющихъ нужду въ пищѣ, назначилъ особую, своего рода, пищу, примѣнительно къ его организму и образу жизни. Одному творенію, человѣку, предоставлены теперь всѣ роды пищи, и даже искусству его оставлено обращать въ пищу для него и то, что само по себѣ не казалось бы способнымъ къ питанію его и насыщенію. Конечно, разнообразная пища человѣка имѣетъ отношеніе къ самому устройству его тѣла, которое, бывъ первоначально совершеннѣе всѣхъ другихъ твореній, по этому самому не такъ стѣснено въ образѣ своего развитія и въ своихъ потребностяхъ, какъ организмъ прочихъ тварей животныхъ. Надобно, однакоже, замѣтить, что совершеннѣйшая пища—всегда есть пища одна натуральная, а такая пища всегда чиста и проста, и всегда заключается въ самыхъ ограниченныхъ предметахъ, въ отношеніи къ количеству: вотъ главныя свойства натуральной пищи. Посмотрите на тварей животныхъ: большая часть ихъ питается самою простою и чистою пищею, травами и

плодами земли. Даже тѣ изъ животныхъ, которыя питаются кровію другихъ, питаются ею не столько по какой либо натуральной неспособности употреблять другую пищу, а—или по недостатку другой пищи, или по звѣрству своихъ нравовъ,—и терзаютъ другихъ животныхъ часто сверхъ голода. Чистая и простая пища, назначенная для живыхъ тварей природою, безъ сомнѣнія, имѣетъ связь съ первоначальною чистотою и совершенствомъ ихъ первозданнаго естества. И мы знаемъ о самомъ человѣкѣ, что въ началѣ онъ не имѣлъ не только нужды, даже и наслажденія въ какой либо животной пищѣ, но долженствовалъ питаться отъ однихъ плодовъ райскихъ; несомнѣнно и то, что разнообразіе и сложность его пищи увеличивались постепенно, съ распространеніемъ человѣческаго рода, и по той мѣрѣ, какъ разнообразнѣе и сложнѣе становилась его собственная жизнь. Не удивительно, если человѣкъ потребовалъ себѣ въ пищу животныхъ,—самъ въ своей жизни сошедши на степень животныхъ. Въ самомъ дѣлѣ,—посмотримъ, какимъ малымъ количествомъ пищи наша тѣлесная натура, даже и теперь, при всѣхъ ея немощахъ и при всемъ поврежденіи, можетъ быть довольна, какъ органы, составляющіе внутренній механизмъ нашего тѣла, скорѣе и легче приспособляютъ свое дѣйствіе къ пищѣ болѣе простой и чистой, чѣмъ сложной и разнообразной, какъ, напротивъ, напряженіе органовъ, производимое сложностію и разнообразіемъ пищи: не столько усиливаетъ, сколько стѣсняетъ естественную живость и крѣпость дѣятельности нашего тѣла,—то легко можно согласиться, что въ питаніи нашего тѣла первый и собственный законъ самой природы есть строжайшая умѣренность, умѣренность не только въ количествѣ, но и качествѣ пищи; говорю качествѣ, поелику хотя вкусъ человѣка получилъ обширнѣйшее развитіе, въ сравненіи съ этимъ же чувствомъ у другихъ живыхъ тварей, но тѣмъ не менѣе онъ ограниченъ у человѣка своею мѣрою и своими законами—и именно, его потребности стоятъ какъ бы въ обратномъ отношеніи къ способамъ его развитія и насыщенія, даннымъ человѣку. Это тотчасъ видно. Чѣмъ слаще пища, тѣмъ скорѣе она становится приторною и возбуждаетъ отвращеніе; чѣмъ она изысканнѣе, тѣмъ менѣе ее должно употреблять, потому что тѣмъ вреднѣе она для здоровья. Это опытъ. Правда, слабости нашего тѣла и даже немощи духа, имѣющія вліяніе на жизнь тѣла, заставляютъ насъ не удовлетворяться одною натуральною, простою и малою пищею, но во всякомъ случаѣ ошибочно думаютъ, будто именно сложность и умноженіе пищи способствуютъ большей крѣпости и совершенству нашего организма. Сложность пищи дѣлается для насъ необхо-

димою только въ томъ отношеніи, что естественныя произведенія земли, назначенныя намъ въ пищу, а тѣмъ болѣе яства изъ царства животныхъ, не всѣ равно питательны и совершенно удовлетворяютъ нашему вкусу и потребностямъ нашего питанія, и потому требуютъ въ своемъ составѣ пособія другихъ родовъ пищи; въ собственномъ же нашемъ организмѣ сама природа столько блюдетъ чистоту нашей плоти и крови, что малѣйшее прибавленіе къ пищѣ чистой и питательной,—другой, не чистой и не питательной а только напр., обманчивой для вкуса,—извергается нашими органами и вредитъ ихъ здоровью. Только загрубѣлость и притупленіе этихъ органовъ, которые по своему натуральному образованію очень чувствительны,—заставляютъ ихъ принимать въ себя наши, до чрезвычайности сложныя яства,—и, истощаясь въ своихъ силахъ, переваривать въ нашу плоть и кровь, отъ того еще болѣе грубѣющую. Что же касается до умноженія или частаго употребленія пищи, то это совершенно противуестественно; въ пріемахъ пищи наша природа слѣдуетъ столь строгимъ законамъ и знаетъ такую строгую мѣру, что одинъ лишній кусокъ уже обременяетъ желудокъ, одна лишняя капля уже разслабляетъ организмъ. Пресыщеніе есть ни что иное, какъ только напряженіе нашихъ органовъ отъ ихъ отягощенія, напряженіе обманчивое, которое, вмѣсто укрѣпленія, влечетъ за собою необходимое разстройство тѣла. Здоровье можетъ поддерживаться только повременнымъ употребленіемъ пищи; безпрестанное питаніе причинило бы смерть.

Такимъ образомъ въ самой природѣ тѣлесной есть не только указаніе, даже законъ—самаго строгаго воздержанія и умѣренности. Чѣмъ простѣе и умѣреннѣе образъ жизни, тѣмъ ближе къ природѣ и тѣмъ благодѣтельнѣе въ своихъ слѣдствіяхъ. Нигдѣ нѣтъ столько болѣзней, уже не тѣлесныхъ только, но и душевныхъ, какъ тамъ, гдѣ искусство и роскошь нарушаютъ эти первочальные всеобщіе законы природы. Но мы говоримъ только о пищѣ. Во всѣхъ другихъ естественныхъ отправленіяхъ природа знаетъ тѣ же законы. Даже самыя наслажденія нашей чувственной природы, составляя нѣкоторую потребность жизни ея, подчинены столь строгимъ законамъ, что имѣютъ для себя одну, опредѣленную отъ самого же естества нашего, мѣру,—удовлетворясь скоро и легко,—однимъ разомъ удовлетворенія, такъ что не только уже излишество въ нихъ, даже одно частое повтореніе ихъ больше вредитъ нашей природѣ, чѣмъ довольствуетъ ее.—Даже и внѣшнія чувства наши управляются тѣми же законами воздержанія: безпрерывныя удовольствія зрѣнія, напр. хотя самый свѣтъ дневной безъ смѣны ночнаго мрака—могутъ

притупить зрѣніе и дѣлаться для него тяжки; безпрестанная музыка, хотя бы самая стройная, дѣлается, наконецъ, нестерпимою для слуха, и причиняетъ разстройство въ его органахъ; частое пѣніе производитъ грудныя болѣзни; всѣ вообще чувственныя удовольствія, при повтореніи своемъ, наводятъ скуку.

Послѣ сего, что такое *постъ* какъ заповѣдь внѣшняя, какъ нравственно-тѣлесный подвигъ за извѣстное время года? Это не только натуральный, и потому самый лучшій, способъ совершенствованія нашей чувственно-духовной жизни, но и натуральное, и потому самое сильное, врачевство въ разстройствѣ всего нашего естества. Онъ всегда имѣетъ своею цѣлію и своимъ первымъ дѣйствіемъ возстановленіе нашего чувственнаго состава въ его натуральной чистотѣ, крѣпости и жизненности его силъ. И не однѣ только болѣзни тѣлесныя, уже открывшіяся, должны обращать насъ къ этому врачевству: напротивъ; мы весьма часто обманываемся, приписывая себѣ крѣпость силъ и здравіе, тогда какъ въ самомъ дѣлѣ организмъ нашъ разстроенъ и страдаетъ, страдаетъ не отъ чего другаго, а отъ безпрестаннаго, тяжелаго труда переваривать въ сокъ и кровь всякую пищу, какую мы ему сообщаемъ. Потому организмъ нашъ, въ своемъ непрестанномъ дѣйствованіи, имѣетъ нужду не только въ способахъ къ возстановленію и укрѣпленію своихъ силъ, т. е. въ питаніи, но имѣетъ нужду въ постоянныхъ способахъ—къ возстановленію силъ самого питанія. Здѣсь самое лучшее пособіе нашему организму во всякое время—постъ. Это доказываетъ наша же природа, лишая насъ при болѣзняхъ каждый разъ побужденія къ пищѣ и производя отвращеніе къ ней. Надобно только повиноваться,—и самымъ простымъ и естественнымъ образомъ это врачевство—постъ возстановляетъ силы нашего естества. Вотъ какъ опытные врачи изображаютъ въ этомъ случаѣ дѣйствіе поста. Во время поста, не имѣя новаго матеріала для работы, органы пищеваренія доканчиваютъ всѣ прежніе свои труды: продолжаютъ потреблять все, съ разныхъ временъ оставшееся, и что остаткомъ своихъ тяготило ихъ и все тѣло. Истощивъ такимъ образомъ свой собственный запасъ, органы собираютъ и движутъ запасные соки, разлитые по всему тѣлу, которые, оставаясь долго безъ употребленія и перемѣны, также портятся и портятъ тѣло; истощивъ и это, органы обращаютъ свое дѣйствіе на самихъ себя; исправляютъ и поновляютъ на свободѣ весь свой снарядъ, скрѣпляютъ ослабѣвшее, возбуждаютъ отъ безчувствія уснувшее, оживляютъ омертвѣлое, стягиваютъ расширенное, отверзаютъ заглохшее и такимъ образомъ приводятъ сами себя въ состояніе дѣйствовать правильно снова. Поелику же отъ органовъ питанія

зависитъ весь составъ тѣла, то благотворныя дѣйствія, въ нихъ совершающіяся, распространяются, и очень быстро, на все тѣло: обращеніе крови и соковъ нервныхъ становится правильнѣе и свободнѣе, излишки и недостатки въ разныхъ видахъ и мѣстахъ исчезаютъ, жизненная сила, не подавляемая болѣе тяжестію плоти, не истощаемая непрестанною работою, пробуждается, оживаетъ и дѣлается способною исправлять сама собою многія и важныя поврежденія.

Такимъ образомъ не только и здоровый самъ въ себѣ организмъ дѣлается совершеннѣе, но непримѣтно могутъ проходить самыя упорныя болѣзни. Крѣпость, живость, легкость и особенно пріятное чувство жизни и здравія—непремѣнные плоды такого врачующаго поста. Вообще люди, соблюдающіе не предписанный только, но и произвольно постоянный постъ, наслаждаются несравненно болѣе крѣпкимъ и надежнымъ здоровьемъ, нежели тѣ, которые поста не знаютъ. А тѣ люди, которые и всю жизнь проводили въ постѣ, при всѣхъ видимыхъ лишеніяхъ въ образѣ жизни, большею частію далеко переходили за обыкновенные предѣлы ея: 80, 90,—иногда и долѣе ста лѣтъ продолжалась ихъ жизнь. Въ быту людей, незнающихъ поста, такія лѣта почти никогда не достигаются.

Таковы естественныя основанія поста,—и церковная заповѣдь о постѣ, даже объ извѣстномъ въ году времени поста, оправдывается вполнѣ физическими причинами. Но отъ этихъ основаній не трудно дойти до уразумѣнія и духовной, нравственной силы поста. Въ связи съ дѣятельностію нашего тѣла,—и даже, по извѣстнымъ отношеніямъ, въ зависимости отъ нея, находится вся жизнь нашей души. Довольно вспомнить, что и первоначальное паденіе наше совершилось отъ неумѣренности въ желаніяхъ, и вкушенія запрещеннаго, слѣдовательно, вовсе ненужнаго для насъ плода,—т. е. совершилось отъ полнаго нарушенія поста. И главною дѣйствующею причиною въ этомъ случаѣ была чувственность, для которой именно и нуженъ постъ. Если посмотрѣть на тѣ нравственные, да и не нравственные только, а и самые физическіе недуги, которыми страдаетъ нынѣшнее разслабленное человѣчество, то, легко можно примѣтить, что источникъ этого зла скрывается точно въ незнаніи умѣренности и воздержанія ни въ чемъ, и прежде всего въ чувственной жизни,—однимъ словомъ, въ незнаніи поста. Когда съ самыхъ раннихъ лѣтъ возраста, еще прежде полнаго развитія смысла, намѣренно начинаютъ изнѣживать наше тѣло чрезъ неумѣренныя и вовсе неумѣстныя заботы о его красотѣ, о его мнимомъ здоровьѣ и ловкости, когда самымъ здоровьемъ жертвуютъ

модѣ и приличію, и для ложной граціозности движеній забываютъ законы естественные, даже нравственные, которые сама природа научаетъ насъ уважать въ пріемахъ и во всѣхъ движеніяхъ членовъ тѣла: то при этой изнѣженности тѣла какой нравственной крѣпости и силы можно ожидать для души? Въ одной неумѣренности внѣшнихъ чувствъ, взора и слуха, изнѣженныхъ и управляемыхъ нечистою, только развѣ утонченною, силою чувственности, уже погибаетъ душа.

Не говоримъ о неумѣренности въ мысляхъ, желаніяхъ, откуда—вольномысліе, гордость, невѣріе, любостяжаніе, ненасытимое честолюбіе, необузданное плотоугодіе—все полчище страстей и все скопище болѣзней души, самыхъ ядовитыхъ и страшныхъ, разливаются на всю жизнь, отъ одного человѣка до цѣлыхъ народовъ, и отъ народовъ на цѣлый вѣкъ. Не говоримъ уже о невоздержаніи въ пищѣ, отъ котораго человѣкъ—и по духу—прилагается скотомъ несмысленнымъ. Въ насъ совершенно превращенъ порядокъ вещей, узаконенный самою природою. Чѣмъ должно служить тѣло для души? Оно должно быть орудіемъ души и быть въ полномъ подчиненіи разсудку; а у насъ напротивъ: душа служитъ орудіемъ тѣла и раболѣпствуетъ его склонностямъ. Этого мало: плоть, изнѣженная ложнымъ воспитаніемъ, поврежденная страстями, питаемыми грубыми и, какъ бы ни утончали ихъ,—нечистыми въ своемъ существѣ страстями,—эта плоть, господствуя надъ духомъ и управляя имъ по своимъ видамъ, до того ослабляетъ и унижаетъ духъ, что онъ бываетъ неспособенъ служить даже хорошимъ орудіемъ для тѣла; самъ грубѣетъ, плотянѣетъ, какъ бы засыпаетъ и закрывается совершенно грубою завѣсой плоти; смотря на такихъ-то людей, мы невольно спрашиваемъ: есть-ли въ такомъ человѣкѣ душа? Для такихъ чувственныхъ людей кумиръ, богъ, по выраженію апостольскому, есть чрево, и нечего думать, будто это принадлежность невѣжества и грубости нравовъ. Напротивъ, однимъ изъ дѣйствій просвѣщенія почитается у насъ—наука о чревѣ и искусство угождать ему во всѣхъ прихотяхъ; и эта наука, это искусство—составили еще множество другихъ искусствъ, веществъ, орудій, изобрѣтеній,—чтобы угожденіе чреву могло совершаться съ большимъ, сколько есть возможности, изяществомъ. Это безмысленное чрево, такимъ образомъ, господствуетъ; но, если не обращать взоровъ дальше,—не собственное ли сложеніе человѣческаго тѣла говоритъ противъ этого господства? «Стань предъ зеркаломъ, говоритъ одинъ учитель нашей Церкви, и посмотри, не написанъ ли на самомъ тебѣ законъ противъ раболѣпства чреву? Не видишь ли, что выше чрева твоего есть грудь,

въ которой живетъ сердце, желающее добра, чувствующее любовь; что надъ нею еще возвышается глава, въ которой царствуетъ умъ, созерцающій истину, разумъ, мыслящій и судящій о предметахъ, что подъ тою и другою, какъ подъ небомъ и землею—адъ, низвержено темное чрево, не умѣющее ни мыслить, ни желать? Много ли нужно проницанія, чтобы примѣтить, что оно не владычествовать должно надъ высшими областями, а быть въ служеніи, въ порабощеніи, въ презрѣніи. Если ты, напротивъ, стараешься болѣе и болѣе угождать чреву въ томъ, чего оно требуетъ слѣпо, для него желаешь, для него вымышляешь, то берегись, чтобы оно не сдѣлалось у тебя сильнѣе и выше головы, и своею безобразною тяжестью не стало стѣснять и подавлять благороднѣйшихъ дѣйствій ума и сердца».

Итакъ, надобно низвергнуть первѣе всего этотъ всепожирающій и неумолимый кумиръ; надобно возстановить законный и естественный порядокъ вещей въ нашемъ существѣ: и вотъ это есть самое первое дѣйствіе поста, который поэтому, всегда и вездѣ, есть уже благопріятный знакъ владычества духа надъ тѣломъ, есть средство освобожденія перваго отъ рабства послѣднему. Чѣмъ долѣе и строже соблюдается постъ, тѣмъ болѣе возрастаетъ свобода духа,—и кто въ состояніи отнять у себя лишнее, тотъ можетъ непримѣтно дойти и до того, чтобы ограничивать и даже оставлять потребное, и наоборотъ, кто пріучаетъ себя ограничивать потребное для себя, тотъ всегда легко можетъ жить безъ излишняго, и даже намѣренно лишать себя всякаго излишества. Вотъ этой-то способности располагать собою и ограничивать себя недостаетъ у многихъ изъ насъ, и отъ этого недостатка, даже при всѣхъ добрыхъ чувствахъ сердца, происходитъ ихъ всегдашнее непобѣдимое и какъ бы невольное раболѣпство плоти и міру, прихотямъ и страстямъ. Дальнѣйшія дѣйствія поста открываются въ томъ, что, упрочивая власть духа надъ плотію, постъ отнимаетъ у нашей плоти многія тяжкія и вредныя для духа ея качества, напр., свойственную ей лѣность и недвижимость, алчность къ насыщенію и прихотливость, свирѣпство ея вожделѣній, буйство ея возстаній, безчинство ея взыграній, ярость ея раздраженія, излишнюю чувствительность и изнѣженность въ ея ощущеніяхъ и впечатлѣніяхъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ постъ даетъ духу большую силу и крѣпость для поддержанія своей чистоты и достоинства. Подвиги любви и самоотверженія становятся для него легче и сладостнѣе; его стремленія къ предметамъ высшимъ, духовнымъ, оживляются; страсти его утихаютъ, собственныя чувства его и ощущенія отъ различныхъ впечатлѣній бываютъ болѣе мирныя и удобонравныя; богомысліе и всѣ

дѣла благочестія дѣлаются для него привлекательнѣе и плоды ихъ ощутительнѣе; благоразумію и добрымъ склонностямъ оставляется болѣе свободы дѣйствовать и управлять всѣми его движеніями; исполненіе христіанскаго долга, въ отношеніи къ Богу, и вообще, истинная добродѣтель перестаетъ казаться ему чѣмъ-то тяжелымъ, скучнымъ и враждебнымъ для его удовольствій, напротивъ, становится доступнѣе его сердцу, и одни изъ его удовольствій, обличая сами себя во лжи, теряютъ для него свою привлекательность, для другихъ остается въ немъ болѣе чистоты сердца. Вообще, дѣйствіемъ одного поста все существо духа измѣняется: мысли свѣтлѣе, совѣсть чище, чувства мирнѣе, желанія благоразумнѣе и строже, воля тверже въ своемъ направленіи къ добру, воображеніе добропорядочнѣе и правильнѣе, разсудокъ дѣйствуетъ легче и связнѣе, память вѣрнѣе, сердце теплѣе, вкусъ очищеннѣе,—словомъ, вся душа, со всѣми ея силами, стремленіями и дѣйствіями, обновляется, принимаетъ высшее и свободнѣйшее направленіе, тонѣетъ, живѣетъ, начинаетъ свою истинную, духовную жизнь и сродную себѣ дѣятельность. Самое тѣло въ постѣ уже не то, что было, когда не знало поста,—оно само тонѣетъ, обновляется, укрѣпляется, свободно и съ охотою слѣдуетъ за всѣми движеніями духа, какъ бы само одухотворяется. Легкость и удободвижимость во внѣшнихъ движеніяхъ, чистота и спокойствіе во внутреннихъ: вотъ новыя свойства, какія даетъ тѣлу постъ. Постоянный постъ всѣ эти благотворныя для нашей души и тѣла дѣйствія обратилъ бы въ постоянныя ихъ совершенства. Когда и самая смерть проходитъ для разрѣшенія души отъ тѣла, то, находя духъ неопутанный со всѣхъ сторонъ узами плоти, находя плоть неогрубѣвшую и неотяжелѣвшую въ своемъ составѣ и не крѣпко прильнувшую къ духу, совершаетъ разлученіе духа и тѣла скоро, легко и тихо, безъ жестокихъ потрясеній и страданій. Смрадъ тлѣнія не простирается на одухотворенное и освященное постомъ тѣло: составъ его разрѣшается въ чистотѣ,—а иногда даже,—въ самой смерти процвѣтаетъ очевидною жизнью и бываетъ, по выраженію пророческому, *яко вертоградъ напоенный.* Говорить ли объ особенномъ значеніи поста въ христіанствѣ, гдѣ совершенство человѣка заключается въ томъ, чтобы во все время жизни жить не по плоти, а по духу, гдѣ крестъ и страданія Спасителя должны быть глубоко напечатлѣны въ сердцѣ каждаго истиннаго христіанина, гдѣ всѣ мысли, чувства и желанія духа должны быть постоянно обращены отъ земли къ небу, отъ временнаго къ вѣчному, отъ чувственнаго къ духовному, и гдѣ постольку мы живемъ истинною жизнію и оправдываемъ свое назначеніе, поскольку живемъ для неба и

всѣмъ жертвуемъ для будущаго, гдѣ и все житіе наше *на небесахъ есть*,—есть, а не будетъ только въ ожидаемомъ концѣ этой временной жизни,—слѣдовательно, здѣсь, въ христіанствѣ, не удовлетвореніе плоти и ея пресыщеніе, а умерщвленіе, не умноженіе удовольствій земныхъ, усиленіе страстей чувственныхъ, жажда благъ временныхъ, а отверженіе всего этого, ради наслажденій небесныхъ, ради любви къ единому Богу и Христу, жажда благъ вѣчныхъ, однимъ словомъ,—истинный, всесовершенный постъ, столько же внутренній, сколько внѣшній, составляетъ основаніе нашего совершенства и неизмѣнное средство ко спасенію, и если гдѣ, то въ христіанствѣ постъ имѣетъ свое истинное назначеніе, свою высшую силу,—и потому долженъ всегда имѣть для насъ полный характеръ заповѣди. Правда, въ христіанствѣ дѣйствуетъ вся во всемъ вседѣйствующая благодать Божественная, но и благодать, чистая и святая сила Духа Божественнаго, можетъ ли исполнять нашу душу, когда она не очищена отъ грубыхъ страстей, когда она помрачена чувственными вожделѣніями,—когда нѣтъ чистоты, ни въ жизни духа, ни въ жизни нашей плоти? Можетъ ли благодать, сила духовная, дѣйствовать всею своею плодотворностію въ нашемъ существѣ, когда въ насъ собственный нашъ духъ угасаетъ подъ тяжестію пресыщенной и отягченной пресыщеніемъ плоти, когда нѣтъ мѣры въ нашихъ плотскихъ вожделѣніяхъ, нѣтъ границъ для алчности нашихъ плотяныхъ чувствъ, поглощающей всѣ силы нашего духа? Надобно упразднить, очистить этотъ сосудъ, чтобы духъ благодати могъ въ немъ вмѣщаться, надобно обуздать силу чувственности и даже ограничить ея естественныя потребности, чтобы дѣйствія духа сверхъестественныя могли свободно въ насъ открываться.

Теперь объ отношеніи поста къ таинству тѣла и крови. Можно уже видѣть, до какой степени необходимое приготовленіе къ этому таинству составляетъ постъ. Нельзя найти лучшаго и совершеннѣйшаго и болѣе сообразнаго съ свойствомъ таинства приготовленія, какъ постъ,—разумѣется, въ соединеніи съ молитвою и покаяніемъ. Съ одной стороны, постъ, такъ сказать, упраздняетъ наше міромъ, плотію и нашимъ я наполненное естество чтобы дать въ немъ свободное и готовое мѣсто причащенію, съ другой, — внутренно очищаетъ и обновляетъ весь внутренній составъ нашъ, чтобы онъ не опалился чистымъ огнемъ тѣла и крови Божественной. Посредствомъ поста—исповѣдь и причащеніе находятъ уже человѣка достаточно приготовленнымъ къ ихъ воздѣйствію въ сердцѣ его. Въ первыхъ вѣкахъ христіанства, когда болѣе усматривалось совершенства въ хри-

стіанахъ, и вся жизнь ихъ была какъ бы одно непрерывное, чистое говѣніе предъ Богомъ, они ежедневно или въ каждый воскресный день подкрѣпляли себя, въ высокихъ подвигахъ совершенства духовнаго, тѣломъ и кровію Спасителя. Когда же открывалось, что кто-нибудь изъ христіанъ въ теченіе нѣсколькихъ недѣль не приступалъ къ причащенію таинъ, то пресвитеры по долгу своему спрашивали его, не имѣетъ ли онъ на душѣ своей какого-либо тяжкаго грѣха, препятствующаго принимать тайны; болѣзнь и одно отсутствіе не могло быть въ этомъ случаѣ достаточною причиною не-причащенія, потому что больнымъ и отсутствующимъ оно посылалось чрезъ діаконовъ. Но съ постепеннымъ распространеніемъ христіанства между людьми всякаго рода и цѣлыми, чужеземными и отдаленными, народами, Церковь въ отношеніи къ Св. Тайнамъ—начала поступать осторожнѣе, особенно послѣ открывшихся примѣровъ злоупотребленія ихъ недостойными людьми, и съ большею строгостію допускала къ причащенію, нежели какъ было прежде, въ меньшемъ кругу вѣрныхъ. Тогда постъ, и именно четырекратный въ году—былъ избранъ, какъ лучшимъ средствомъ приготовленія, такъ и удобнѣйшимъ временемъ для совершенія христіанскаго долга, въ духѣ истиннаго покаянія и съ очищенною отъ грѣховъ совѣстію. Примѣнительно же къ нуждамъ времени и людей опредѣлены были церковію, вмѣстѣ съ нѣкоторыми наружными обрядами, и продолженіе поста, и самый родъ пищи, для единообразія и порядка, а вмѣстѣ и для того, чтобы доставить истиннымъ сынамъ вѣры, чрезъ добровольныя лишенія, подвигъ спасительнаго самоотверженія и послушанія уставамъ Церкви.

Мы уже говорили о покаяніи и исповѣди, какъ таинствѣ. Внѣшній образъ, данный этому таинству церковію, особенно простъ и своею простотою соотвѣтствуетъ тому удобству, съ какимъ здѣсь сообщается благодатію Божественною разрѣшеніе отъ грѣховъ искренно кающемуся. Христіанинъ, внутренно расположенный и внѣшне приготовленный къ принятію таинства, избираетъ себѣ духовника, человѣка, которому намѣренъ повѣрить свою совѣсть, и отъ котораго хочетъ слышать спасительный гласъ свыше разрѣшенія совѣсти. Духовникъ вмѣстѣ съ кающимся молитвенно обращается ко Христу, воспоминая примѣры ветхозавѣтные о прощеніи Давида и Манассіи, умоляя простить и въ настоящій часъ представшаго кающагося грѣшника. «Не усрамися, ниже убойся и да не скрыеши что, но не обинуяся рци вся, елика содѣлалъ еси; внемли убо, понеже притекъ еси во врачебницу, да не неисцѣленъ отъидеши». Этотъ голосъ вышняго довѣрія подобному намъ человѣку, поставленному принять

наше исповѣданіе, голосъ любви и благодати, готовый врачевать и покрывать всѣ наши раны грѣховныя—долженъ влить все мужество вѣры и упованія въ кающуюся душу и исполнить ее самое любви, ради которой одной и прощаются ей грѣси ея мнози. Послѣ искренней исповѣди, съ новою молитвою къ Богу, не хотящему смерти грѣшника, но еже обратитися и живу быти ему, кающійся получаетъ желаемое разрѣшеніе. Вотъ весь внѣшній составъ таинства исповѣди, въ приготовленіи кающейся души къ таинству причащенія. Въ составъ таинства покаянія входитъ еще одинъ предметъ, который хотя не составляетъ сущности его, но важенъ по своей нравственной силѣ—это епитимія. Епитимія имѣетъ также особенную важность и относительно самаго причащенія, которое требуетъ отъ христіанина не одного покаянія, но и всей чистоты души. Епитимія помогаетъ этому. Впрочемъ, епитимію внимательнѣе изслѣдуемъ въ другое время. (О ней выше уже сказано, стр. 149 и сл.). Теперь будемъ слѣдовать за дальнѣйшимъ приготовленіемъ церкви къ таинству тѣла и крови.

Послѣ исповѣди назначаются приготовленія собственно уже молитвенныя: то, что на языкѣ церкви называется вечернимъ и утреннимъ правиломъ. Предложимъ краткій очеркъ этихъ молитвъ. Обыкновенныя, для вечерняго правила полагаемыя церковію, молитвы суть: канонъ и акаѳистъ Іисусу, акаѳистъ Богоматери, канонъ Ангелу Хранителю. Одно слово объ этихъ молитвахъ. Не должно смотрѣть на одни слова этихъ молитвъ, или на одинъ внѣшній составъ ихъ, который по своей растяженности и многословію могъ бы казаться утомительнымъ для нашей чувственности, или по простотѣ своихъ мыслей и выраженій, повидимому, мало доставлялъ бы занятія нашему уму. Чувственность—въ разсужденіи всякаго молитвословія—судья самый пристрастный и лѣнивый, а нашъ праздный умъ—судья слишкомъ холодный и безотрадный. Надобно хорошо проникнуть духъ, движущій слова этихъ молитвъ, надобно самому проникнуться имъ,—и тогда не только онѣ не покажутся излишни, скучны, или утомительны, напротивъ, каждое слово ихъ получитъ свой вѣсъ, и внутренняя сила ихъ откроется и воздѣйствуетъ въ полной мѣрѣ. Языкъ живаго, сильнаго раскаянія не точно ли такъ усиленъ и настойчивъ въ своихъ выраженіяхъ, въ своемъ прошеніи о пощадѣ и милости, какъ именно языкъ канона Іисусу? И что свойственнѣе ему выражать и повторять въ своихъ выраженіяхъ кромѣ одного: пощади, спаси, помилуй! Языкъ внутренней, глубокой скорби души не такъ ли именно унылъ и медленъ, какъ это выражается въ канонѣ Богоматери? Напротивъ, языкъ

любви, сильной, искренней любви, не такъ ли многорѣчивъ, не такъ ли расточителенъ на похвалы любимому предмету, не такъ ли обиленъ и выразителенъ въ его величаніи, не такъ ли разнообразенъ и неистощимъ въ эпитетахъ, любимое характеризующихъ, каковъ языкъ акаѳиста Іисусу и Богоматери? Надобно придти въ чувство, воодушевляющее эти молитвы, надобно сочувствовать ему внутренно,—и тогда каждое слово молитвы будетъ отзываться въ душѣ, и въ собственномъ нашемъ сердцѣ воспринимать новую силу. Этими молитвами церковь научаетъ насъ чувствовать, а не говорить только: слова всегда найдутся, когда есть мысль и чувство.

Есть особый канонъ причащенія, принадлежащій также къ вечернему правилу: онъ въ особенности изображаетъ важность принимаемаго таинства. Потомъ, на утро, предлагаются еще другія молитвы, собственно къ причащенію; молитвы возвышенныя, излившіяся изъ глубины богомудраго ума и благочестиваго сердца великихъ святыхъ. Составители этихъ молитвъ: Василій Великій, Златоустъ, Дамаскинъ, Симеонъ—новый Богословъ; но числомъ всѣхъ молитвъ двѣнадцать. Онѣ очень сильны и трогательны и невольно дѣйствуютъ на сердце, смягчая его ожесточеніе, и вмѣстѣ съ тѣмъ онѣ весьма утѣшительны и, исторгая слезы, въ то же время умиротворяютъ душу, и вселяютъ въ нее полное вѣры и любви отрадное спокойствіе. Молитвы Василія Великаго отличаются обыкновенно глубиною мысли, и вмѣстѣ ясностію и чистотою чувства. Въ первой молитвѣ ко причащенію онъ обращается ко Христу, какъ Источнику жизни и безсмертія, воспоминая Его страданія, и языкомъ блуднаго сына выражаетъ: «согрѣшихъ Господи, согрѣшихъ на небо и предъ Тобою, и нѣсмь достоинъ воззрѣти на высоту славы Твоея, Твоя заповѣди преступивъ!». Но и проникнутый чувствомъ своего недостоинства, какъ созданіе благаго Творца, не отчаявается о своемъ спасеніи, молитъ, вмѣстѣ съ разбойникомъ и мытарями помилованными, взявшаго грѣхъ міра взять и его бремя тяжкое, грѣховное, очистить и соединить съ собою, «да не въ судъ будетъ причастіе святыни, но въ общеніе Духа Святаго, въ напутіе живота вѣчнаго, и въ благопріятенъ отвѣтъ на страшномъ судищѣ Христовомъ».—Златоустъ слѣдуетъ за Василіемъ и въ ужасѣ какъ бы останавливается: «вѣмъ, яко нѣсмь достоинъ, ниже доволенъ, да подъ кровъ внидеши храма души моея»... Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ представляетъ глубину снисхожденія Сына Божія къ человѣку, воспоминаетъ всѣ примѣры милосердія Спасителя къ грѣшникамъ и человѣколюбиваго съ ними общенія,—и, ободряемый этими примѣрами, дерзновеннѣе молитъ о благо-

датномъ воздѣйствіи Божественнаго причащенія—и для своей смиренной души.—Вообще молитвы Златоуста отличаются кротостію чувства и простотою мысли.

Слѣдующая затѣмъ молитва Метафраста, какъ и другія его молитвы, высказываетъ особенно глубокое сознаніе своего поврежденія и недостоинства, и особенную силу раскаянія. Онъ, представляя страданія воплотившагося Сына Божія, молитвенно примѣняетъ къ себѣ всѣ дѣйствія Богочеловѣка ради человѣка: просить Его крестомъ умертвить страсти наши, погребеніемъ погребсти лукавыя совѣтованія, воскресеніемъ возставить падшаго, вознесеніемъ сподобить десной части спасаемыхъ, освятить наитіемъ Св. Духа, и при второмъ пришествіи даровать срѣтеніе Господа на облацѣхъ—съ ликами святыхъ. Но, послѣ этого дерзновенія вѣры, послѣ этихъ, столь свѣтлыхъ надеждъ, взглянувъ въ собственное сердце, Метафрастъ съ трепетомъ переносится къ послѣднему дню, и, какъ самъ выражаетъ, еще прежде пришествія его предстоитъ уже предъ Богомъ у св. жертвенника Его, и предъ страшными и святыми ангелы, преклоненъ отъ своея совѣсти, и приноситъ свои лукавыя и беззаконныя дѣянія, являя ихъ и обличая. Метафрастъ во всей наготѣ раскрываетъ раны грѣховныя, во всей подробности обличаетъ преступленіе,—это его характеръ, и надобно это обличеніе относить не столько къ нему, сколько къ себѣ, поелику невольнымъ повтореніемъ грѣховъ онъ имѣетъ цѣлію побудить грѣшника къ ихъ собственному сознанію.

Молитва Дамаскина, не отличаясь отъ другихъ мыслями, являетъ особенную кротость и смиреніе духа, постоянно его отличавшую. Онъ также взываетъ къ имѣющему власть оставляти грѣхи, чтобы презрѣлъ всѣ согрѣшенія его и сподобилъ таинъ Божественныхъ, не въ тяжесть, не въ муку, ни въ приложеніе грѣховъ, но въ очищеніе и освященіе и обрученіе будущаго живота и царствія. И въ другой молитвѣ, воспоминая жену, однимъ прикосновеніемъ къ краю ризы Спасителевой получившую исцѣленіе, и блудницу, разрѣшенную, когда держалась за ноги Его, Дамаскинъ содрагается при одной мысли, что дерзаетъ воспріять все тѣло Спасителя.

Молитва Симеона—новаго Богослова выражаетъ особенную торжественность и силу чувства и возвышается почти до гимна. Онъ молитъ Христа принять его молитву отъ скверныхъ устъ, отъ мерзкаго сердца и нечистаго языка и души оскверненной,—и дать силу дерзновенно сказать все, что желаетъ, и вмѣстѣ научить, что сказать и сдѣлать. «Язвы мои зриши, но и вѣру вѣси. Не таится Тебе, Боже мой, Творче мой, Избавителю мой

ниже капля слезная, ниже капли часть нѣкая. Не содѣланное мое видятъ очи Твои; въ книзѣ же Твоей и еще не содѣянная написанна Тебѣ суть». Но, бывъ убѣжденъ, что никакіе грѣхи не превосходятъ долготерпѣнія и человѣколюбія Творческаго, которое и самыхъ грѣшниковъ кающихся творитъ общниками своего Божества, онъ снова дерзаетъ, «радуяся вкупѣ и трепеща, травасый, огню причащаяся, и орошается не опаляясь!» Наконецъ, снова Златоустъ, прибѣгая къ заступленію Богоматери, небесныхъ силъ и всѣхъ святыхъ, заключаетъ рядъ вдохновенныхъ молитвенниковъ особенною молитвою, читаемою уже предъ самымъ пріобщеніемъ: «Вѣрую Господи, и исповѣдую, яко Ты еси Сынъ Бога живаго»...

Съ какими расположеніями духа должно приступать къ таинству св. Причащенія?

Молитва, покаяніе, постъ,—вотъ что составляетъ, по установленію св. Церкви, общее приготовленіе христіанъ къ великому таинству святаго причащенія. Но сіе общее приготовленіе недостаточно, если всякій приступающій къ таинству, самъ внутри себя несовершенно приготовленъ къ принятію онаго. Потому, кромѣ церковнаго приготовленія къ причащенію, нужно еще частное, такъ-сказать, личное, касающееся тѣхъ расположеній, съ которыми должно приступать къ таинству, съ которыми должно принимать оное, и отъ которыхъ зависитъ плодотворность его въ насъ, въ нашей жизни. Заключать силу причащенія только въ одномъ внѣшнемъ принятіи тѣла и крови Христовой, почитать сіе только временнымъ долгомъ, который въ свое время опять надобно будетъ повторить,—и такимъ образомъ разсчитывать важность таинства на время: это, мало сказать, заблужденіе, мало сказать—и вредъ; это судъ себѣ, по выраженію апостольскому (I Кор. XI, 28, 29), судъ который въ такомъ случаѣ человѣкъ самъ себѣ ѣстъ и пьетъ; чрезвычайно сильное выраженіе! Оно даетъ видѣть, что въ человѣкѣ, недостойно причащающемся, самое сіе тѣло и самая сія кровь—будетъ вопіять къ вѣчному суду объ отомщеніи за столь безразсудное оскорбленіе святыни, самое сіе причащеніе послужитъ къ обличенію, осужденію, мученію преступной души, подобно какъ если бы кто принялъ внутрь себя огонь, попаляющій его внутренность.

Съ полнымъ смиреніемъ съ живымъ чувствомъ собственнаго недостоинства, съ искреннимъ сознаніемъ своей духовной и тѣлесной немощи и бѣдности, надобно приступать къ сему таинству. Это первое и главное. Въ часъ приближенія къ тѣлу и крови душа должна восчувствовать всю силу внутренняго глада

и жажды духовной къ сему тѣлу и крови, какъ единственной пищѣ могущей насытить насъ, какъ единственному врачевству, способному исцѣлить наши немощи,—глада и жажды,—подобно какъ вся сила голода и жажды открывается при видѣ долго ожидаемой пищи и долго ненаходимаго питья. Ни одна мысль о себѣ, при этомъ, не должна занимать нашего ума; ни одно постороннее чувство не должно развлекать сердца. Все существо наше должно, такъ сказать, упразднитьcя отъ всего—уже не говоримъ—нечистаго и враждебнаго Божественному врачевству,—но отъ всего вообще посторонняго, отъ всего внѣшняго, отъ всего временнаго и житейскаго, чтобы стать готовымъ сосудомъ для принятія страшной тайны, и дать ея силѣ свободный входъ и очищенное мѣсто,—внутрь себя. Одна мысль должна наполнять весь умъ: мысль о важности предлагаемой тайны; одно чувство должно господствовать въ душѣ: чувство своего недостоинства. Нигдѣ наше самомнѣніе такъ не неумѣстно, нигдѣ оно столь нетерпимо, какъ въ виду тѣла и крови пострадавшаго за насъ Спасителя: довольно побужденій къ нашему смиренію въ тѣхъ великихъ страданіяхъ, среди которыхъ сіе тѣло было вознесено на крестъ и сія кровь пролилась изъ ранъ нашего Спасителя, довольно урока для нашего сокрушенія и въ томъ, что Самъ Сынъ Божій, уже прежде сложенія міра преданный Отцемъ на жертву за насъ, смертельною скорбію приготовлялъ себя къ мученіямъ и даже молилъ Отца, чтобы, если можно, миновала Его сія чаша,—сія самая чаша, изъ которой мы теперь безъ страданій причащаемся! Наше себялюбіе и всегда не совмѣстно съ любовію къ Богу: а здѣсь оно является какъ открытый, ожесточенный врагъ сей любви, который безстрашно и хладнокровно приступаетъ съ нами къ Спасителю, какъ бы для того, чтобы только предать Его въ насъ на второе распятіе! Но если бы представить здѣсь, истинно достойное своего предмета, положеніе человѣка, приступающаго къ тѣлу и крови Спасителя, то нельзя найти лучшаго на это образа—какъ положеніе распятаго на своемъ крестѣ разбойника,—со всѣмъ усиліемъ чувствъ обращеннаго душей къ Спасителю: «Помяни Мя, Господи, егда пріидеши во царствіи Твоемъ»! Именно положеніе распятаго, чтобы не владѣть, и не быть обладаему ни однимъ чувственнымъ движеніемъ, связать и пригвоздить въ себѣ всѣ земные помыслы и чувства, отказаться на этотъ разъ отъ всякаго земного впечатлѣнія, какъ бы совершенно отторгнуться отъ земли, силою глубочайшаго смиренія привести въ совершенный покой свое существо, оставить даже всѣ наружныя дѣйствія,—и имѣть только чувство и только языкъ,—чтобы чувствовать и выражать—исповѣдь разбойника на крестѣ! Пусть

умолкнутъ даже всѣ внѣшнія чувства,—и наша душа, наше тѣло—пусть станетъ только совершенно празднымъ и чистымъ сосудомъ,—неподвижнымъ, доколѣ не восчувствуетъ въ себѣ присутствія Того, Кто одинъ и долженъ наполнять его, одинъ и можетъ наполнить его!

Съ твердою и несомнѣнною вѣрою въ Божество Христа Спасителя, въ Его ходатайственныя заслуги, въ дѣйствительность тѣла и крови Его въ евхаристіи, въ благодатную силу ихъ на освященіе души и тѣла,—надобно принимать причащеніе, и вѣрою, какъ духовными устами, усвоять эту небесную пищу всѣмъ силамъ существа нашего. Не только всякое сомнѣніе тутъ неумѣстно, преступно и гибельно, даже всякое размышленіе о способѣ таинственнаго преложенія хлѣба въ тѣло и вина въ кровь—безвременно и предосудительно. Надобно подавить въ себѣ всякую смѣлую мысль о сей тайнѣ; надобно тотчасъ уничтожить въ себѣ всякое любопытство. Возстанетъ ли сомнѣніе—лучше идти наперекоръ сомнѣнію, и тѣмъ скорѣе и мужественнѣе приступать къ тайнамъ: съ принятіемъ ихъ сомнѣніе само собой уничтожится. Но гораздо лучше и спасительнѣе приступать безъ всякаго испытанія и размышленія о способѣ тайны. Образы хлѣба и вина—являются въ помощь нашей немощи. Кто изъ насъ въ состояніи былъ бы принять тѣло и кровь Спасителя, если бы онѣ подавались намъ въ собственномъ своемъ видѣ? Кто былъ бы въ состояніи даже смотрѣть,—безъ смертнаго ужаса,—на младенца, заколеннаго копіемъ на дискосѣ,—и на живую кровь его въ чашѣ? Никакъ не должно позволять себѣ и того желанія, чтобы для убѣжденія въ истинѣ тайны явилось что-либо чрезвычайное: это было бы дерзко для нашего недостоинства, и вмѣстѣ съ тѣмъ страшно для нашей немощи; можемъ ли мы быть увѣрены, что открытіе сей недовѣдомой тайны будетъ вмѣстимо для нашихъ чувствъ? что мы будемъ въ состояніи перенести это? что мы спокойно и смѣло будемъ принимать и ощущать въ себѣ живое тѣло и живую кровь—обнаженныя отъ завѣсы видимыхъ теперь нами образовъ? За это ручаться невозможно: страшно и думать объ этомъ. Собственное внутреннее чувство можетъ достаточно убѣдить всякаго, что тутъ лучше ничего не испытывать.

Съ живою и искреннею любовію къ Спасителю, которая срастворяя, такъ сказать, и соединяя причащеніе тѣла и крови Его съ нашею внутреннею жизнію, усвояла бы намъ оное въ вѣчную собственность,—надобно прикасаться къ тѣлу и крови Спасителя. Одна любовь подаетъ намъ сіе причащеніе, одна чистая любовь и должна принимать его, и одна любовь должна быть въ

виду при семъ принятіи залога любви. Гдѣ мы можемъ найти столько любви, какъ въ семъ дѣйствіи нашего Спасителя, гдѣ Онъ даетъ намъ Свою душу и Свое тѣло, которое положилъ за насъ на крестѣ, даетъ въ Своей крови Свою силу, Свою жизнь, Свою любовь, Свою славу и блаженство, словомъ, даетъ намъ въ пищу Свое естество и всего Себя, чтобы проникнуть Собою наполнить Собою наши души, и соединить ихъ съ Собою, вѣчнымъ союзомъ. И гдѣ больше пищи для нашей любви, какъ въ семъ таинственномъ единеніи нашимъ съ Богочеловѣкомъ, въ семъ существенномъ, кровномъ союзѣ, который въ то же время простирается и на всѣхъ вѣрующихъ ближнихъ нашихъ, на ихъ сердца и на нихъ жизнь, и такимъ образомъ составляется всесовершенный, единственный и въ самой вѣчности продолжающійся и тамъ еще болѣе раскрывающійся союзъ—всѣхъ насъ со Христомъ, всѣхъ насъ между собою, всѣхъ насъ съ Богомъ во Христѣ, и со всѣми нами Бога и Христа, въ единствѣ блаженной нескончаемой жизни! Какое совершенное, вѣчное единство! Но что же и въ насъ будетъ согрѣвать тѣло и кровь Спасителя, если только холодныя уста будутъ принимать ихъ и холодное сердце будетъ воспринимать ихъ внутри насъ? Что соединитъ и срастворитъ въ насъ тѣло и кровь Божественную съ нашимъ тѣломъ и кровію, когда не будетъ въ насъ теплоты любви? Для чувственной пищи нуженъ внутри насъ жаръ, чтобы пища могла разрѣшиться въ сокъ и кровь нашего тѣла; и для причащенія духовнаго потребенъ внутренній огонь любви: иначе оно останется безплодно.

Наконецъ святая рѣшимость, по таинственномъ соединеніи со Христомъ, оставаться навсегда живыми членами Его; блюсти себя отъ сквернъ плоти и духа и ходить достойно своего новаго высокаго званія—званія причастника Божественнаго естества,—такая рѣшимость должна запечатлѣть наше причащеніе. Она должна дать всю силу дѣйствію Божественнаго врачевства, и предотвратить всякій возвратъ духовныхъ болѣзней. Надобно пріобщаться тѣла и крови Спасителя, чтобы дать себѣ новую, лучшую жизнь, вмѣсто плотской духовную, вмѣсто страстной и порочной чистую и святую, вмѣсто жизни для себя или міра—жизнь для Бога и для вѣчности, чтобы дать себѣ новыя свойства, вмѣсто естественныхъ благодатныя, вмѣсто земныхъ небесныя, и вмѣсто общечеловѣческихъ ангельскія или лучше—Божественныя: ибо не ангельскаго, а Божескаго пріобщаемся естества; чтобы вмѣстѣ съ плотію Богочеловѣка усвоить себѣ Его духъ, тотъ духъ святости и чистоты пренебесной, который обиталъ въ пречистой плоти Его, неприкосновенной грѣху; тотъ духъ совершеннѣйшей кротости и безпрекословнаго смиренія, по которому всю жизнь

свою, всю славу Свою Онъ полагалъ въ безпредѣльномъ повиновеніи Отцу и ради Его воли принесъ Себя на жесточайшія страданія; тотъ духъ любви, который склонилъ Его—столь великою жертвою искупить осужденіе человѣковъ, снисхожденіемъ, столь глубокимъ,—уврачевать ихъ немощи и собственными лишеніями пріобрѣсти имъ снова благословеніе Отца и вѣчное спасеніе: надобно усвоить себѣ Его Божественный духъ, чтобы водиться имъ во всей своей жизни, и постепенно восходить къ высшему совершенству, на пути благодатнаго возрожденія и обновленія. Словомъ,—причащеніе тѣла и крови надобно принимать какъ новое, уже не безсознательное, но въ полномъ сознаніи—рожденіе, какъ новое для себя естество, для котораго нашъ чувственный составъ, не бывъ очищенъ и укрѣпленъ подвигами вѣры и любви христіанской, вмѣстилищемъ служить не можетъ: иначе огненная сила сего новаго естества разрушитъ нашъ нечистый и обветшалый составъ. «Никто же приставленія ризы новы приставляетъ на ризу ветху: аще ли же ни, и новую раздеретъ, и ветсѣй не согласуетъ еже отъ новаго. И никто же вливаетъ вина нова въ мѣхи ветхи: аще ли же ни, расторгнетъ новое вино мѣхи, и само изліется и мѣси погибнутъ» (Лук. V, 36, 37). Такъ причащеніе тѣла и крови по свойству своему есть врачевство самое сильное и рѣшительное: а такія врачества, если не производятъ почему-либо всѣхъ спасительныхъ дѣйствій, то сопровождаются особенною опасностію для принимающихъ. Надобно рѣшиться дать въ себѣ всю силу Божественному причащенію: иначе это будетъ въ насъ не что другое, какъ страшный огонь, который потребитъ насъ. А сія рѣшимость должна заключаться въ твердомъ намѣреніи—жить послѣ причащенія истинно по духу Христову, а не по духу міра, или собственнымъ страстямъ.

Наше тѣло, и вообще всякое живое тѣло, принимаетъ въ себя свойства той пищи, какую употребляетъ. Такъ надобно вѣрить, что души вѣрующія и любящія, часто пріобщаясь истинной пищи въ таинствѣ Евхаристіи, пріобрѣтаютъ и усвояютъ себѣ и самыя свойства сей Божественной пищи. Потому души чистыя и святыя, часто питая себя пріобщеніемъ крови воплотившейся Любви, тѣла Виновника всякой святости и чистоты, всякой благости и красоты, безъ сомнѣнія, также содѣлываются въ очахъ Его совершенно добрыми, совершенно святыми, совершенно чистыми и прекрасными. Объ этомъ можно судить и по тѣмъ повременнымъ явленіямъ, какими иногда даже очевидно, сопровождалось причащеніе людей святыхъ и угодившихъ Богу: лице ихъ просіявало необыкновеннымъ свѣтомъ, или они и другіе видѣли сверхъестественный огнь, окружающій св. Тайны, или

видимо открывалось для нихъ общеніе съ высшимъ, безтѣлеснымъ міромъ, и душа ихъ исполнялась восторговъ небесныхъ, ощущала въ себѣ истинно-новую жизнь, чувствовала блаженнѣйшее общеніе со Христомъ,—состоянія, о которыхъ свидѣтельствовала и самая ихъ внѣшность, а еще болѣе, вся ихъ совершенная по духу Христову жизнь и чрезвычайныя, въ нихъ дѣйствовавшія, силы.

Что сказать о людяхъ, менѣе чистыхъ и святыхъ, въ которыхъ, однакожъ, собственное недостоинство въ причащеніи покрывается истинностію раскаянія и благодатію прощенія? «Іисусъ Христосъ вчера и днесь, той же и во вѣки». Сила Его благодати всегда выше нашихъ немощей, и только одно нераскаяніе и ожесточеніе дѣлаетъ насъ недостойными причастниками Его, и только это одно отнимаетъ отъ насъ дѣйственную силу Его пріобщенія. Надобно вѣрить и не сомнѣваться, что души наши, сколь бы ни были слабы нравственно, отъ благоговѣйнаго и неукоснительнаго причащенія Таинъ могутъ получать всю необходимую для нихъ крѣпость и силу, могутъ предохраняться отъ распространенія и усиленія въ нихъ нравственной порчи, могутъ достигать и того, что ядъ порочныхъ пристрастій не будетъ уже имѣть сильныхъ дѣйствій внутри ихъ. Вкушая хлѣбъ жизни, можно еще долго оставаться слабымъ, но умереть грѣховною смертью уже нельзя. Не смотря на свои несовершенства и раны духовныя, никакъ не должно отдалять отъ себя пріобщенія; напротивъ, надобно со всѣмъ усиліемъ ревности, со всею жаждою сей душевной пищи, со всѣмъ желаніемъ себѣ совершеннаго исцѣленія отъ болѣзней—искать пріобщенія крови Божественной. Именно, чтобы очиститься отъ несовершенствъ своихъ, чтобы избавиться отъ нуждъ своихъ, чтобы имѣть утѣшеніе въ скорбяхъ своихъ, чтобы подкрѣплять слабость свою—должно причащаться. Если совершенные должны съ ревностью причащаться, чтобы утвердиться въ добрѣ, ближе подойти къ Источнику совершенства, и съ Нимъ всегда тѣснѣе и тѣснѣе соединяться, то несовершенные должны обращаться къ тому же средству, чтобы возбудить и воспитать въ себѣ стремленіе къ совершенству, и дать себѣ силы достигать его; если крѣпкіе и здоровые имѣютъ нужду въ пріобщеніи, чтобы не ослабѣвать и предохранить себя отъ болѣзней, то слабые и больные—для того, чтобы укрѣпиться и получить исцѣленіе. Препятствуютъ ли великіе труды и заботы жизни? Уповаемъ сказать истину, что среди трудовъ и заботъ не можетъ быть болѣе надежной и крѣпкой пищи для духа и тѣла, какъ тоже пріобщеніе. Чувствуетъ ли само сердце недостатокъ любви къ Богу, чтобы часто и съ усердіемъ пріоб-

щаться? Пріобщайся для того, чтобы научиться любить Бога, чтобы успѣвать, укрѣпляться и утѣшать себя въ любви Божіей. Надобно пріобщаться, и часто, для того, чтобы научить себя, какъ должно пріобщаться, потому что нельзя дѣлать хорошо то, въ чемъ мало упражняемся.

Человѣкъ можетъ долго переносить голодъ: но отъ голода смерть есть самая ужасная изъ всѣхъ родовъ смерти, и мученія въ этой смерти тѣмъ страшнѣе, что она медленная, и когда она уже воспріяла свое дѣйствіе внутри тѣла, то и самое питаніе не помогаетъ; жизнь изчезаетъ въ лютыхъ страданіяхъ. Вотъ наиболѣе вѣрное изображеніе духовнаго состоянія человѣка, не знающаго Божественной пищи тѣла и крови. Онъ, повидимому, не чувствуетъ никакого голода, но невниманіе къ себѣ не даетъ ему видѣть того, что въ немъ происходитъ. Но наконецъ дѣйствія внутренняго лишенія открываются: душа ощущаетъ въ себѣ тяжесть и пустоту; чувства ея грубѣютъ; томленіе, уныніе, сильное смущеніе и безпокойство терзаютъ ее; силы ея очевидно ослабѣваютъ; страсти ожесточаются, послѣдній остатокъ свѣтлыхъ мыслей и добрыхъ стремленій исчезаетъ; человѣкъ становится самъ себѣ въ тягость; и это признакъ смертнаго дѣйствія духовнаго голода. Горе, если сей открывшійся голодъ не будетъ благовременно утоленъ пищею, именно, тою пищею, которой алчетъ душа, и которая одна только можетъ спасти ее; пища тѣла и крови искупительной и животворящей! Мучительная, тяжкая смерть, въ лютѣйшихъ страданіяхъ души, угрожаетъ тогда человѣку! Не благовременно, не должнымъ образомъ принятая, и самая сія пища не помогаетъ! Человѣкъ ожесточенъ, и смерть уже дѣйствуетъ своею силою въ мукахъ его отчаянія! Умирающій голодною смертію, наконецъ, теряетъ разсудокъ и сознаніе: и такъ можетъ быть многіе изъ христіанъ живутъ съ омраченными чувствами, страдая внутренно и смертно, только не разсуждая о томъ, и—можетъ быть—уже не сознавая! Что пользы,—что они видимо и живутъ! Страшная, голодная смерть!

Объ елеосвященіи.

Остается сказать о таинствѣ елеосвященія. Мы бы никогда не рѣшили, какимъ образомъ помазаніе тѣла елеемъ можетъ исцѣлять душевныя и тѣлесныя немощи человѣка, или врачевать тѣлесныя посредствомъ исцѣленія отъ духовныхъ, если бы всемогущая благодать Божественная не заключила въ этомъ помазаніи своей Божественной силы, и не обратила его дѣйствія въ

таинство. Врачующія дѣйствія этого таинства несомнѣнны: но нельзя заключать ихъ въ одной вѣрѣ принимающаго или сообщающаго помазаніе. Положимъ, что вѣра была бы тутъ средствомъ исцѣленія отъ болѣзней тѣлесныхъ, но какъ бы на одной вѣрѣ и въ одномъ елеѣ могло основаться исцѣленіе и отъ болѣзней душевныхъ? Вѣра есть только сила пріемлющая: нужна сила дѣйствующая. Или, какъ бы въ одномъ помазаніи тѣла могли мы заключить все приготовленіе человѣка на тотъ страшный путь, который открывается ему за гробомъ?

Сообразно предположенному плану обозрѣнія таинства, изслѣдуемъ: 1) потребность и дѣйствія таинства елеосвященія и 2) способъ употребленія его.

Прежде всего, это таинство обращаетъ наше вниманіе на тотъ важный предметъ, котораго оно непосредственно касается, и который, бывъ неизбѣженъ въ нашей жизни, составляетъ одинъ изъ горчайшихъ плодовъ первоначальнаго паденія человѣка.— Это—наши болѣзни, болѣзни тѣлесныя. Можно легко видѣть на опытѣ, какъ велико можетъ быть бѣдствіе болѣзни, въ сравненіи съ другими несчастіями. Іовъ, напр., постигнутый нищетою и безчадіемъ еще разсуждалъ, и разсуждалъ благодушно, еще благословлялъ Бога; но пораженный болѣзнію, «отверзе Іовъ уста своя, и прокля день свой» (3, 1). Страданія духа сообщаются тѣлу и страданія тѣла принадлежатъ духу. Эти два существа такъ тѣсно связаны между собою, что, составляя вмѣстѣ, общими силами и дѣйствіями, одну жизнь на землѣ, они не иначе могутъ жить другъ безъ друга, какъ половинною и весьма несовершенною жизнію; отлетѣвшій отъ тѣла духъ не можетъ вполнѣ блаженствовать, когда его тѣло гніетъ. Это больше, нежели догадка: надобно только представить себѣ очевидное прославленіе святыхъ, когда блаженство ихъ духа на небѣ дополняется нетлѣніемъ тѣла на землѣ, или только вспомнить, что наше полное блаженство, и по обѣщанію Евангелія, не прежде наступитъ, какъ по воскресеніи и обновленіи нашихъ тѣлъ. Жизненныя силы, разлитыя по всему тѣлу, отъ всѣхъ членовъ его сходятся и, такъ сказать, сосредоточиваются въ душѣ: потому-то и нравственныя болѣзни, собственно болѣзни духа, производятъ, по свойству своему, болѣзни физическія и, наоборотъ, болѣзни физическія нерѣдко располагаютъ къ нравственнымъ. По всему же этому болѣзни тѣла въ существѣ человѣка имѣютъ гораздо большее значеніе и большія дѣйствія, нежели чисто вещественныя болѣзни тѣла въ животныхъ. Теперь, что для врачеванія немощей тѣлесныхъ именно нужно было таинство, т. е. дѣйствіе силы высшей, духовной и Божественной, должно объясняться изъ того, что источникъ всѣхъ

разстройствъ въ составѣ человѣка заключается внутри его, въ его духѣ, что всѣ немощи тѣлесныя первоначально родились отъ немощей духовныхъ, и чрезъ нихъ естественнымъ образомъ усиливаются и распространяются, и что поэтому самыя болѣзни тѣла въ судьбѣ человѣка имѣютъ значеніе нравственное, и истинная, врачующая сила для всѣхъ немощей человѣка, была бы совершенна та, которая бы, врачуя наружно тѣло, врачевала въ то же время и духъ, и наоборотъ, врачеваніе тѣлу сообщала чрезъ исцѣленіе духа. Вотъ почему и самъ Іисусъ Христосъ для болящихъ всякаго рода оказывалъ первое благодѣяніе—то, что отпускалъ имъ грѣхи, и не иначе, какъ на этомъ основаніи, на разрѣшеніи отъ грѣховъ, утверждалъ и исцѣленіе ихъ тѣлесныхъ недуговъ. «Отпущаются тебѣ грѣси твои», говоритъ Онъ имѣющимъ нужду въ тѣлесномъ врачеваніи. Такъ ап. Петръ, приготовляя язычниковъ къ вступленію въ христіанство, изобразилъ для нихъ Божественность лица Іисуса Христа и высокую благотворность Его жизни земной особенно въ одномъ дѣйствіи—исцѣленіи. «Помаза Его, говоритъ, Богъ Духомъ Святымъ и силою, иже пройде, благодѣтельствуя и исцѣляя» (Дѣян. X. 38). Видимо, что исцѣленіе апостолъ поставляетъ непосредственнымъ дѣйствіемъ въ Богочеловѣкѣ Божества, Его исполнявшаго.

Состояніе болѣзни превращается, наконецъ, въ преддверіе смерти. Какое важное, какое страшное и вмѣстѣ дивное это последнее поприще жизни, гдѣ постепенно разрушающееся тѣло приготовляетъ постепенное освобожденіе отъ узъ его духу, и гдѣ между тѣмъ послѣднее присутствіе духа, его послѣднее напряженіе, такъ важно, что съ послѣднею минутою жизни временной рѣшается участь человѣка на вѣки,—и въ рѣшительномъ сраженіи духа съ плотію, онъ или выигрываетъ вѣчную побѣду и торжествуетъ въ новой жизни, или отдается въ плѣнъ, уже невозвратный, отъ одного малодушія и безполезныхъ усилій—спастись бѣгствомъ отъ смерти! Гдѣ всѣ подвиги жизни, какъ бы они важны ни были, довершаются этимъ однимъ, послѣднимъ, и—или въ немъ увѣнчиваются, восполняются, и съ послѣдней степени ихъ человѣкъ переступаетъ на небо, или напротивъ, неувѣнчанный конецъ затмеваетъ всѣ дѣла жизни, и человѣкъ, немногими остальными въ ней шагами, оступается въ бездну! Какая это непонятная, а потому трудная и всегда опасная брань смерти съ безсмертіемъ, тлѣнія съ нетлѣніемъ, ветшающей жизни съ обновленною, и всѣхъ воспоминаній прошедшаго со всѣми страхами и надеждами будущаго! Иногда упадающія силы тѣлесныя до того приводятъ въ изнеможеніе человѣка, и, если можно такъ выразиться, засыпаютъ духъ его своими развалинами, что

болящій даже не видитъ приближающейся смерти, не примѣчаетъ важности наступающаго подвига, не ищетъ и пособій. А еще, какое слово изобразитъ то страшное томленіе души, какое производитъ въ ней обнаруженіе совѣсти, ея сильный и уже ничѣмъ незаглушимый голосъ, и къ тому, какая тяжесть должна быть въ душѣ отъ чувства всей нищеты этой жизни, всѣхъ потерянныхъ надеждъ, всѣхъ утраченныхъ благъ, всѣхъ допущенныхъ заблужденій,—отъ обнаруженія предъ взоромъ души всего того, что въ продолженіе жизни еще отъ нея скрывается, чтобы только разительнѣе представиться ей въ часъ смерти!

Вотъ состояніе, въ которомъ тѣмъ нужнѣе сильная и рѣшительная помощь, чѣмъ безпомощнѣе оно само въ себѣ, тѣмъ необходимѣе высшая помощь, чѣмъ быстрѣе тутъ все человѣческое и земное склоняется къ ничтожеству; что же можетъ приготовить человѣка къ этой страшной, рѣшительной брани духа и плоти? Что поддержитъ его въ подвигѣ, дастъ ему вѣрное, крѣпкое оружіе, и, утоляя мученіе тѣла, поможетъ духу его, сквозь развалины жизни земной, возвышаться къ жизни небесной, ему сродной и ему тогда открывающейся? Какая могучая и животворная сила, какое цѣлебное дуновеніе расправитъ и возвыситъ крила отлетающей душѣ? Сила Божественная, дуновеніе благодатное—однимъ словомъ, таинство елеосвященія. Оно имѣетъ силу облегчать страданія тѣлесныя; оно помогаетъ духу собрать свои силы, чтобы исторгаться изъ подъ тяжкихъ для него развалинъ плоти; оно поддерживаетъ пламенѣющія искры жизни духовной въ угасающей жизни плотской; оно укрѣпляетъ въ больномъ чувствованія вѣры и молитвы; оно возжигаетъ огонь даже и въ хладномъ, даже и въ полумертвомъ сердцѣ; оно вселяетъ и возвышаетъ въ душѣ умирающаго твердое упованіе спасенія, умиряетъ его совѣсть, даетъ мужество побѣждать всѣ ужасы смерти и безбоязненно смотрѣть въ темную дверь вѣчности,—и если уже человѣку не суждено возвратиться съ новыми силами къ жизни земной,—оно направляетъ горній полетъ души, возноситъ ее надъ бездною мрака къ свѣту жизни вѣчной, устрояетъ ей путь непогрѣшительный, и, дѣйствуя сколько же на тѣло, сколько и душу, поддерживаетъ въ составѣ тѣла сѣмена его будущаго воскресенія и обновленія, не смотря на земное его сокрушеніе и тлѣніе. «И аще грѣхи сотворилъ, отпустятся ему»: это высшее благодѣяніе человѣку довершаетъ силу таинства и блаженную судьбу умирающаго. Совершеннѣе этой помощи ни представить, ни пожелать—нельзя.

Такъ изображаетъ Церковь таинственную и тайнодѣйствующую силу елея, освящаемаго въ таинствѣ: «елей сей, елей радо-

ванія, елей освященія, одежда царская, броня силы, всякаго діавольскаго дѣйства отгнаніе, печать ненавѣтная, радованіе сердца, веселіе вѣчное, и симъ помазуеміи паки рожденіе, страшни будутъ сопротивнымъ, и возсіяютъ въ свѣтлостяхъ святыхъ, не имуще скверны и пріимутся въ вѣчная упокоенія, и воспріимутъ почесть горняго званія».

Оригенъ представляетъ таинство елеосвященія, какъ сродное съ таинствомъ покаянія, и почитаетъ первое какъ бы слѣдствіемъ послѣдняго. Это справедливо,—и этимъ надобно изъяснять замѣченную въ таинствѣ елеосвященія силу—отпущенія грѣховъ немощному. Основаніе и сущность того и другого таинства одна: благодать очищенія и обновленіе духа и врачеваніе немощей человѣка; но тамъ, въ таинствѣ покаянія, врачеваніе немощей душевныхъ, здѣсь въ елеосвященіи—немощей душевныхъ и тѣлесныхъ вмѣстѣ; тамъ—судъ кающемуся,—здѣсь одна милость; тамъ полное исповѣданіе грѣховъ со стороны человѣка,—здѣсь оно замѣняется его молитвою; тамъ дѣйствуетъ власть церковная, прощающая человѣку грѣхи,—здѣсь власть и ходатайство о грѣшникѣ самой Церкви; тамъ исцѣленіе и оживленіе духа въ переходѣ его отъ жизни грѣховной въ жизнь благодатную: здѣсь исцѣленіе, оживленіе и полное вооруженіе духа—въ переходѣ его отъ всей жизни временной къ вѣчной.

Что касается до способа употребленія олеосвященія, до расположеній духа, съ какимъ надобно приступать къ нему и пользоваться этимъ таинствомъ, то ихъ опредѣляетъ уже самое назначеніе таинства. Чтобы расположенія въ принятіи этого таинства открывались во всей чистотѣ, глубинѣ и силѣ, чтобъ они были рѣшительны и тверды,—какія для сего побужденія могутъ быть важнѣе тѣхъ, какія представляетъ человѣку смертный его часъ? Или, если и не имѣть въ виду этого страшнаго часа,—какое побужденіе къ употребленію сего таинства можетъ быть сильнѣе побужденія—въ полномъ раскрытіи немощей человѣка душевныхъ и тѣлесныхъ, требующемъ чрезвычайной силы для его поддержанія? Къ принятію другихъ таинствъ можетъ располагать одно чувство долга; къ таинству елеосвященія возбуждаетъ человѣка весь его собственный составъ, возбуждаетъ голосомъ его жизни, всегда и среди немощей усиливающейся поддерживать себя,—или уже голосомъ наступающей смерти? Чѣмъ сильнѣе чувство немощей, чѣмъ болѣе болѣзни тѣла простираютъ свои разрушительныя дѣйствія на жизнь духа,—тѣмъ болѣе надобно побуждать себя къ принятію таинства елеосвященія, и тѣмъ болѣе ускорять его принятіемъ. Предразсудокъ народный не иначе представляетъ это таинство, какъ предсмерт-

нымъ, и ложная мысль, будто употребленіе этого таинства уже предускоряетъ неминуемую смерть,—противорѣчитъ истинному назначенію елеосвященія и много вредитъ его спасительнымъ дѣйствіямъ въ человѣкѣ, его требующемъ: вреднтъ потому, что въ бореніи и замѣшательствѣ чувствъ, знаменующемъ собою послѣдній часъ жизни,—человѣкъ уже неспособенъ бываетъ усвоить силу этого таинства съ сознаніемъ и полнымъ чувствомъ, и со всѣми необходимыми расположеніями духа самымъ таинствомъ отъ него требуемыми. Напротивъ, благовременное употребленіе таинства окажетъ благовременно и силу его,—н хотя бы немощи душевныя-ли то, или тѣлесныя, послѣ принятія таинства, видимо, увеличивались, внутреннее дѣйствіе его будетъ возрастать вмѣстѣ съ усиленіемъ немощей и, если бы не возставило тѣла къ жизни временной, несомнѣнно, воздѣйствуетъ въ духѣ къ жизни вѣчной.

Итакъ, вотъ необходимыя расположенія, заблаговременныя, съ которыми должно приступать къ таинству елеосвященія. Нужно искреннее и, сколько возможно, совершенное раскаяніе въ грѣхахъ всей своей жизни. Если бы въ другое время мѣшало нашему раскаянію ложное чувство страха или стыда, нерадѣніе или самообольщеніе, или неспособность владѣть собою, удерживающая насъ въ грѣхѣ, тутъ ли могутъ быть умѣстны всѣ такія ложныя препятствія, гдѣ собственное существо человѣка уже легко напоминаетъ ему его послѣдняя, и онъ самъ чувствуетъ, какъ жизнь его скользнтъ на послѣднихъ граняхъ этого міра, готовая погрузиться въ безпредѣльную вѣчность? Тутъ ли еще надобно обманывать себя и почитать себя довольно чистымъ, чтобы не хотѣть за себя стыдиться и не слушать своей совѣсти, или довольно крѣпкимъ, чтобы не опасаться вѣчнаго плѣна? Если въ таинствѣ покаянія нужна сила духа, чтобы дать себѣ рѣшимость оставить худую жизнь и начать лучшую, то въ таинствѣ елеосвященія самыя немощи духа должны возбуждать къ самому чистому и полному раскаянію, чтобы въ душѣ не осталось рѣшительно ни одного плевела, способнаго дать изъ себя пищу огню геенскому.

Не говоримъ о необходимомъ также расположеніи духа—вѣрѣ; безъ вѣры ни одно таинство не дѣйствительно. Но въ елеосвященіи къ вѣрѣ должна присоединиться и вся сила упованія. Тамъ, гдѣ уже всѣ надежды временной жизни для человѣка потеряны, тѣмъ чище должна быть надежда будущаго; тамъ, гдѣ всякая другая сила можетъ оставитъ человѣка,—тѣмъ крѣпче, должна быть сила его надежды. Если гдѣ, то въ послѣднихъ часахъ жизни безвѣріе ужасно, отчаяніе губительно на вѣки: во

власть вѣчнаго мрака и мученій души нестерпимыхъ, нескончаемыхъ, предаетъ тогда человѣка невѣріе и отчаяніе. Ничего страшнѣе вообразить нельзя, какъ смерть невѣрующаго; отчаяніе начинаетъ для него адъ еще здѣсь, на землѣ, въ немъ самомъ. Полное довѣріе къ Провидѣнію, смиренная преданность его волѣ, все мужество вѣры и упованія, чистая и искренняя молитва, обращеніе всѣхъ мыслей и чувствъ горѣ, спокойное всесовершенное возношеніе всего себя въ жертву Любви и Милосердію Божію, чистосердечное желаніе спасенія: вотъ расположенія, наиболѣе нужныя и наиболѣе спасительныя въ таинствѣ елеосвященія. Страхъ смерти долженъ быть послѣднею изъ причинъ, долженствующихъ возмущать душу: если по отношенію къ естественному, неизбѣжному и общему для всѣхъ закону смерти, страхъ сколько же безполезенъ и безотраденъ, то и въ таинственномъ укрѣпленіи души силою елеосвященія, въ часъ смерти, страхъ можетъ только препятствовать полному дѣйствію таинства, изгонять изъ души другія, необходимыя расположенія, и только безъ отрады для человѣка увеличивать тяжесть его разрѣшенія отъ земли и переселенія въ вѣчность.

Мы говоримъ о расположеніяхъ души въ таинствѣ елеосвященія, имѣя преимущественно въ виду послѣдніе часы жизни: на это время, столь важное въ нашей жизни, расположенія души должны быть съ особеннымъ вниманіемъ устроены и управлены, по правиламъ вѣры и чистой христіанской нравственности. Всѣ земныя чувства должны въ это время умолкнуть: говорить должны одни чувства небесныя; всякая философія должна удалиться отъ одра умирающаго: тутъ должна предстоять и дѣйствовать одна религія. Если на этотъ разъ таинство елеосвященія вообще и почитается не необходимымъ, все—оно, мало сказать,—не излишне, оно потребно, если не со стороны религіи, удовлетворяющейся таинствомъ покаянія и причащенія, то со стороны самого духа человѣческаго, котораго состояніе въ эти послѣдніе часы такъ необычайно по отношенію къ цѣлой его жизни земной, что не одно только должное и необходимое можетъ помогать ему и его успокоивать, но и должное и необходимое должно быть для него чрезвычайными мѣрами усиляемо, восполняемо и возвышаемо, дабы тѣмъ полнѣе и рѣшительнѣе могла быть оказана ему помощь. Такое-то восполненіе, усиленіе и возвышеніе помощи необходимой—таинства покаянія и причащенія—и заключается для умирающаго въ таинствѣ елеосвященія. Въ такихъ страданіяхъ души и тѣла, каковы предсмертныя,—не только необходимыя врачевства должны быть приняты, но и необходимыя усугублены; въ такой борьбѣ, какова смертная, и въ такомъ подвигѣ, каковъ под-

вигъ разрѣшенія души отъ тѣла,—самыя усиленныя мѣры необходимы. И благодать Божественная усиливаетъ эти мѣры. Тутъ-то, въ смертный часъ, человѣкъ живѣе, чѣмъ когда-либо, чувствуетъ всю Божественную силу религіи христіанской, ощущаетъ всю нужду въ ея благодатныхъ дѣйствіяхъ,—и она не напрасно увеличиваетъ столько свою попечительность объ участи человѣка, не напрасно удвояетъ и усиливаетъ свои обыкновенныя пособія человѣку въ важнѣйшихъ судьбахъ его, когда для того, чтобы не только его неизбѣжную борьбу съ своею бѣдственною долею облегчить, но и сдѣлать его побѣдителемъ, его увѣнчать и привести къ полному торжеству,—даетъ ему не одно оружіе, покрываетъ его не однимъ щитомъ, снабжаетъ его не однимъ запасомъ потребныхъ силъ, сопровождаетъ его не однимъ путемъ жизни земной, но идетъ съ нимъ и за гробъ его, все сообщаетъ ему въ обиліи и съ избыткомъ, облегчаетъ и ускоряетъ его каждый шагъ къ послѣдней цѣли, и не прежде успокоивается въ своей материнской заботливости и блаженствѣ его,—какъ проводивъ, если можно такъ сказать, до самыхъ дверей царства небеснаго.

О молитвѣ.

Если на этой землѣ, если въ этомъ чувственномъ мірѣ, душа человѣка можетъ когда-нибудь жить собственною своею жизнію или дышать въ свойственной себѣ, чистой атмосферѣ, то развѣ тогда, когда она живетъ и дышетъ молитвою. Молитва—истинная жизнь души, потому что въ молитвѣ она, какъ весенняя птица, паритъ и витаетъ въ чистомъ эѳирѣ жизни небесной, возносится къ вѣчному Солнцу,—туда, гдѣ источникъ ея жизни, и гдѣ ожидаетъ ее вѣчная жизнь въ лонѣ того, что не имѣетъ конца; истинная, родная стихія души, въ которой духовное существо ея, какъ увлажненный свѣжею росою цвѣтъ, раскрывается въ сіяніи своей духовной красоты и силы, впиваетъ въ себя чистый свѣтъ жизни духовной и обновляется въ сладкомъ чувствѣ облегченія отъ бремени чувственности; истинный, родной языкъ души, которымъ она непосредственно бесѣдуетъ съ своимъ отцомъ и отечествомъ и съ сроднымъ себѣ міромъ духовнымъ, и которымъ выражаетъ невѣдомыя для плоти и крови чувства и желанія; и—прибавимъ—языкъ, съ которымъ никакой языкъ плоти и крови сравниться не можетъ, языкъ, который въ полнотѣ вѣры столь силенъ и краснорѣчивъ, что сквозь всѣ громы раздраженнаго грѣхами нашими неба гласъ его достигаетъ престола Всемогущаго, Который внимаетъ ему съ любовію и преклоняется къ прощенію грѣшной души, дѣлая человѣка изъ врага своему пра-

восудію друга своей любви; языкъ, котораго славословію, во святомъ воодушевленіи любви, отзывается гласъ цѣлой вселенной, повѣдающей вмѣстѣ съ нимъ славу Творца и Промыслителя, или—воздыханіямъ котораго, въ глубокомъ чувствѣ кроткой надежды, вся тварь совоздыхаетъ и соболѣзнуетъ,—вмѣстѣ съ нимъ выражая скорбь порабощенія суетѣ и ожиданія благодатной свободы; наконецъ, языкъ, котораго самое безмолвіе сильнѣе всякаго слова и громче всякаго другого голоса раздается въ небесахъ. «Что вопіеши ко Мнѣ»,—вопросилъ Всемогущій Моисея,—въ минуты ужаснѣйшей для него опасности, а посмотрите: Моисей еще не сказалъ ни одного слова! Или, можетъ быть, нужно представить силу этого языка въ дѣйствіяхъ, болѣе видимыхъ и ощутительныхъ? Представьте себѣ столь могущественную силу слова, которая бы одна, сама собою, затворяла небо для прекращенія дождя и снова его отверзала для одожденія земли, которая бы повелѣвала, чтобы горсть муки была достаточна для пропитанія цѣлаго семейства и не на короткое время; которая бы возбуждала мертвыхъ изъ гробовъ и велѣла съ неба низойти огню, чтобы онъ попалилъ жертву и жертвенникъ, погруженные въ воду. Это необыкновенно! Но эта чрезвычайная сила слова—самая простая сила молитвы. *Илія человѣкъ бѣ подобострастенъ намъ и молитвою помолися*—и только. Но никто изъ насъ не пророкъ, чтобы имѣть такую силу молитвы!—пусть такъ: представимъ себѣ что нибудь меньше пророка,—представимъ, пожалуй, меньше нежели христіанина,—хоть язычника. Довольно, что язычникъ имѣетъ въ себѣ тотъ языкъ души, о которомъ теперь мы разсуждаемъ. Раздается этотъ могучій, дивный языкъ,—и небо слышитъ его, небо отверзается. Ангелъ прилетаетъ на гласъ его и наставляетъ язычника: язычникъ получаетъ свѣтъ истиннаго богопознанія и богопочтенія и изъ язычника дѣлается христіаннномъ. Это не мечтаніе ли? нѣтъ; это дѣйствительное событіе: «бѣ Корнилій мужъ благоговѣйнъ и боящся Бога, творяй милостыни и моляйся Богу всегда; явися ему ангелъ и рече: услышана есть молитва твоя» (Дѣян. 10, 1—5).

Нужно ли сказать что-нибудь болѣе? Вообразите страшное зрѣлище кары небесной, когда она постигаетъ ожесточенныхъ оскорбителей правды Божественной; вообразите, что Всевышній раздраженъ преступленіями цѣлаго народа и являетъ свою волю погубить его; небо потрясается, чтобы разразиться всѣми громами надъ его главою, земля, пропасти, адъ—разверзаются чтобы поглотить несчастныя жертвы; народъ издыхаетъ въ отчаяніи,—каждая минута несетъ въ вѣчную гибель; не кажется ли, что уже не возможно спасти этотъ народъ? Но въ сіи страшныя минуты

является одинъ человѣкъ, который рѣшается отверзть уста свои и принести молитву за народъ. Онъ молится, и громъ гнѣва небеснаго заглушаетъ его молитву: (*остави мя, и возъярився гнѣвомъ на ня, потреблю ихъ*). Но онъ опять молится, и опять голосъ его заглушается,—молится еще, и сила молитвы побѣждаетъ громы, побѣждаетъ гнѣвъ непобѣдимаго! *И умилостивися Господь о злѣ, еже рече сотворити людемъ своимъ.* Это—событіе въ народѣ Израильскомъ (Исх. 32; 10, 14).

Что было бы съ бѣдною душею человѣка въ этой бѣдной землѣ изгнанія, если бы не тотъ могучій, живительный языкъ, которымъ она еще можетъ бесѣдовать съ своею отчизною чрезъ все разстояніе неба отъ земли, этотъ языкъ нѣжный, котораго сладкая рѣчь можетъ заставить душу забыть всякое горе! Еще разъ: родное достояніе души, ея родное слово—безцѣнный даръ небесъ. Когда горькіе опыты жизни насъ обременяютъ, когда міръ,—люди отказываютъ намъ въ добромъ расположеніи или полезномъ совѣтѣ, и безсильная рука человѣческая не можетъ никакой помощи подать намъ; когда лучшія надежды и пріятнѣйшія ожиданія измѣняютъ намъ, и теряются лучшія драгоцѣнности сердца; когда среди малыхъ радостей, но многихъ горестей, міръ отвергаетъ насъ, люди обижаютъ, счастіе бѣжитъ отъ насъ, какъ ложный другъ въ часы опасности: тогда, тогда—обрати, душа, всѣ мысли и чувства твои къ твоей отчизнѣ, вознеси свой чистый, крѣпкій голосъ надежды и вѣры къ Тому, Кто одинъ всегда и вездѣ тебя видитъ и слышитъ,—скажи,—и отзовется тебѣ отъ него голосъ мира и любви; Онъ пошлетъ изъ лона своего безоблачнаго свѣта искру, и одна искра возставитъ упадшую бодрость, прольетъ цѣлебную живительную силу на раны скорбію пораженнаго сердца, разгонитъ тучу сомнѣній, разсѣетъ мракъ унынія, освѣтитъ и уравнитъ самый тернистый путь жизни.

Есть особенная школа, въ которой этотъ языкъ души образуется, и изъ которой онъ выноситъ всѣ чудеса своей силы. Эта школа—христіанство. Остановимся теперь на молитвѣ собственно христіанской, чтобы разсмотрѣть ея внутреннее образованіе и видѣть то, что ей въ особенности свойственно, и что составляетъ ея существенный, отличительный характеръ.

Если бы не связывали души нашей, или не связывали такъ тяжко, узы плоти, еслибы не развлекали ее постоянно чувственные предметы, то, можетъ быть, она въ самой себѣ ощутила бы довольно естественныхъ влеченій, чтобы жить по христіанскому ученію: *непрестанно молитеся* (1 Сол. 5, 16),—потому самому, что молитва—ея родной языкъ, языкъ ея отчизны! Но—въ чуждой

странѣ мудрено ли и совсѣмъ забыть свой родной языкъ? Такъ наша душа, живя въ этомъ мірѣ, принуждена перенимать чуждый для нея языкъ окружающихъ ее предметовъ, языкъ слабый и ограниченный, и какъ часто этотъ языкъ не можетъ высказать вполнѣ мыслей и чувствъ, питаемыхъ душею, и еще, какъ часто въ своихъ выраженіяхъ онъ превращаетъ ея мысли и чувства, и она платитъ невольную дань чужбинѣ, тѣмъ, что выражаясь чуждымъ языкомъ и обращаясь съ чуждыми для нея предметами, принуждена скрывать свои завѣтныя мысли, свои чувства родныя. А между тѣмъ ея собственный, чистый языкъ забывается, до того забывается, что она уже стала совершенно неспособна бесѣдовать непосредственно съ небомъ, и было нужно, чтобы родная мать ея—Любовь небесная—снизошла съ неба на землю и облеклась въ чуждую ей плоть, въ которой могла открыть себя душѣ, и нужно было всецѣлое возрожденіе души, чтобы она опять пріобрѣла способность владѣть своимъ отечественнымъ языкомъ. Языкъ возстановленъ, очищенъ и усовершенъ. Душа человѣка въ объятіяхъ любви небесной, любви, которая сама явилась къ ней въ землю изгнанія съ привѣтомъ отчизны, приняла ее на лоно свое и, желая съ ней непрестанно бесѣдовать, побуждаетъ непрестанно говорить съ собою роднымъ языкомъ. «Непрестанно молитеся»—это въ самомъ дѣлѣ, кажется, не столько заповѣдь и понужденіе, сколько ласка и побужденіе любви, подобно тому, какъ любящая мать, держа на рукахъ любимое дитя, заставляетъ его безпрестанно лепетать своимъ дѣтскимъ языкомъ. Непрестанно молись: непрестанно возвѣщай о себѣ, непрестанно открывай чувства сердца твоего, нужды или скорби жизни твоей; непрестанно говори обо всемъ, о чемъ думаешь, чего желаешь, что испытываешь; печаль-ли возмущаетъ тебя, радость-ли восхищаетъ, сомнѣніе-ли тяготитъ, зло-ли какое искушаетъ, благо-ли какое привлекаетъ къ себѣ думы и надежды: говори, все говори, говори непрестанно; родной языкъ понятенъ, дорогъ Любви, и Любовь непрестанно слушаетъ и внемлетъ, даже прислушивается, не излетитъ-ли вздохъ изъ глубины родимаго сердца, чтобы летѣть ему на помощь. Непрестанно молитеся. Конечно, можно говорить много и молиться о многомъ. Но о чемъ говорить нужнѣе и полезнѣе? или о чемъ молиться—должно? Вотъ на это единственный, глубочайшій отвѣтъ религіи христіанской, который, впрочемъ, и касается только души христіанской: *о чесомъ бо помолимся, яко подобаетъ, не вѣмы, но самъ Духъ ходатайствуетъ о насъ, воздыханіи неизглаголанными, испытаяй же сердца вѣсть, что есть мудрованіе духа, яко по Богу ходатайствуетъ о святыхъ* (Рим. 8, 26, 27).

Какая чрезвычайная истина! Чего не хотѣла бы или не могла желать душа наша, въ своемъ существѣ необъятная и неизмѣримая душа, которой и цѣлый міръ со всѣми его предметами и благами наполнить не можетъ? И, однакожъ, то самое, что наша душа могла бы желать всего, доказываетъ, что она не можетъ знать, чего надобно желать, и она въ самой жаждѣ насыщенія, въ самомъ жару своихъ необъятныхъ желаній, была бы вѣчно безмолвна, еслибы во глубинѣ ея возрожденной жизни не было живого и, можетъ быть, ей самой недовѣдомаго голоса, который за нее ходатайствуетъ, проситъ, желаетъ, чего надобно,—и молитъ воздыханіи неизглаголанными! И вотъ самое очевидное свидѣтельство. Посмотрите на міръ языческій: какія ненасытныя желанія тяготили его во всѣ времена и во всѣхъ состояніяхъ его просвѣщенія и жизни общественной! Какая мучительная жажда всегда снѣдала его, и какое жестокое отчаяніе терзало его, когда онъ ничѣмъ не могъ ни утолить, ни заглушить этой жажды, не могъ ее въ себѣ и уничтожить! И, однакожъ, умѣлъ-ли онъ объяснить себѣ, что это за жажда, и умѣлъ-ли ее высказать, какъ надобно? Нѣтъ! Вотъ что значитъ, что у души въ этомъ мірѣ не былъ развязанъ языкъ,—поелику, странствуя въ чуждой землѣ, она умѣла говорить только чужимъ языкомъ и забыла родной, тотъ родной языкъ, на которомъ бы ея всегдашняя жажда могла высказаться. Состояніе человѣка естественнаго, въ разсужденіи молитвы, подобно состоянію младенца, который чувствуетъ въ себѣ боль, но не умѣетъ ее объяснить. А сколько еще связывала языкъ совѣсть, отягченная преступленіями, которая заставляла человѣка только трепетать, а не высказывать свободно своихъ желаній! Правда, и язычники и грѣшники смотрятъ на небо; но небо отвѣчаетъ страшными громами на ихъ, чуждый для него, грубый языкъ.

Такъ, *о чесомъ помолимся, якоже подобаетъ, не вѣмы.* Если же такъ, что же значатъ тѣ воздыханія неизглаголанныя, которыми Духъ въ душѣ нашей ходатайствуетъ о насъ? Это-то и есть тотъ возбужденный, обновленный языкъ души, который она воспріяла и сознала въ себѣ, послѣ того, какъ Любовь небесная заговорила ей своимъ, родственнымъ ей, языкомъ, и напомнила о горнемъ отечествѣ; или еще, эта Любовь вложила въ душу искупленную свой божественный языкъ, который есть именно тотъ языкъ или гласъ Духа, котораго воздыханія неизглаголанны. Новый въ душѣ человѣка и чудный гласъ! Это сила Духа Божественнаго и особенное дѣйствіе сего Духа, который *дышетъ, ѥгоже хощетъ, и гласъ его слышиши, но не вѣси, откуда приходитъ и камо идетъ* (Іоан. 3, 8): кто хочетъ слышать его, тотъ,

по наставленію Спасителя, долженъ войти въ клѣть свою и, затворивъ за собою дверь, пребывать, какъ апостолы въ горницѣ іерусалимской, въ ожиданіи обѣтованія Отца. Тамъ-то, въ этомъ духовномъ уединеніи безмолвіи внѣшнихъ, обыкновенныхъ чувствъ, можно, наконецъ, слышать, какъ этотъ сильный голосъ возникаетъ изъ глубины самоугубленной души и говоритъ, говоритъ то, чего не скажетъ никогда ни міръ, ни плоть, ни земля, ни природа, и что можетъ говорить только этотъ голосъ, а слушать—только трепещущая совѣсть! Пробуждается-ли когда-нибудь душа наша отъ очарованія,въ которомъ усыпляютъ, и держатъ ее міръ и плоть,—и видитъ-ли въ ясной картинѣ свою прошедшую жизнь, въ цѣпи заблужденій, слабостей, страстей и преступленій, гдѣ и самыя добродѣтели оказываются ненадежными, чтобы устоять предъ взоромъ Всемогущаго? Вотъ дыханіе бурно, которое, проникая въ храмъ нашей души, въ нѣкоторые часы,—о если бы всегда!—потрясаетъ, такъ сказать, все существо ея и угрожаетъ, повидимому, разрушеніемъ, — тотъ «Духъ великъ и крѣпокъ, разоряя горы и сокрушая каменіе», который какъ бы противъ воли заставляетъ самихъ насъ бросать то, что доселѣ берегли мы, какъ драгоцѣнность, разрушать то, что долго созидали, какъ блаженство! Невольное уныніе и грусть овладѣваютъ сердцемъ; все кажется потеряннымъ и все становится безотрадно; отчаяніе, какъ огнь, быстро охватываетъ душу и ее пожираетъ! Но еще усиліе, чтобы не пасть,—и капля росы благодатной опускается въ самую среду внутренняго, снѣдающаго душу, огня, и огонь загасаетъ, буря утихаетъ, отчаяніе исчезаетъ, заря надежды и мира восходитъ въ душѣ,—и тогда-то изъ глубины ея потрясенной, но обновленной и успокоенной жизни возникаютъ кроткія, сладкія, мирныя и неизглаголанныя воздыханія, которыми самъ Духъ ходатайствуетъ о насъ и вопіетъ за насъ: Авва отче! Это не наши воздыханія, наше было только отчаяніе; и эти воздыханія неизглаголанны, потому что на землѣ, кругомъ насъ, нѣтъ того предмета, къ которому они стремятся, или который они выражаютъ. Самъ Духъ, Духъ Божій движетъ тогда чувствами, языкомъ нашей души, и она, какъ дитя за матерью, за нимъ повторяетъ только: Авва отче! Сладкій, въ самой грусти сердца, языкъ! поелику это языкъ надежды! Нѣжный—въ самой отягченной совѣсти—языкъ: поелику это языкъ отрады, милосердія и прощенія.

Таковъ молитвенный духъ христіанства! О чесомъ помолимся, не вѣмы, но Самъ Духъ ходатайствуетъ о насъ воздыханіи неизглаголанными: какъ это совмѣстить въ одномъ понятіи? Молитва вѣры.

Въ насъ есть ходатай за насъ. Но—наша внѣшняя жизнь? наше состояніе, наши судьбы въ мірѣ? Какая молитва, какой голосъ объ этомъ предъ Богомъ души христіанской? И на это есть отвѣтъ въ христіанствѣ, и опять такой отвѣтъ который только въ христіанствѣ возможенъ: *вѣстъ Отецъ вашъ Небесный, яко требуете сихъ всѣхъ прежде прошенія вашего; не пецытеся убо на утрей, утренній бо собою печется, довлѣетъ дневи злоба его* (Мѳ. 5, 8. 6, 32, 34). Послѣ этого, касательно предметовъ внѣшней жизни и судебъ ея въ мірѣ самая сильная и краснорѣчивая молитва христіанина—безмолвіе.

Безмолвіе—всесовершенная преданность души Богу, возвышенное состояніе христіанскаго покоя, въ которомъ человѣкъ всего себя, все, что ему принадлежитъ, все, что съ нимъ можетъ случиться, предоставляетъ волѣ и провидѣнію Творца и Отца, такъ, что самъ остается только стражемъ своей души и тѣла, только орудіемъ собственныхъ дѣйствій, только свидѣтелемъ собственныхъ приключеній. Такое состояніе есть непрерывная, отъ одного конца жизни до другого простирающаяся молитва, молитва собственно души христіанской,—и вотъ искусство цѣлую жизнь обратить въ единую, непрерывную молитву предъ Богомъ. И душа проходитъ, такимъ образомъ, совершенный подвигъ крѣпчайшаго моленія, не выражая ни одного слова. Какъ, однакожъ, плодовито мыслями, богато чувствами, обширно въ дѣятельности,—это безмолвіе! Какъ оно глубоко и обдуманно! Сравните только два рода жизни: жизнь этого безмолвія и жизнь молвы суетливой; тамъ нѣтъ конца заботамъ о счастіи, и одно за другимъ самыя обширныя предначертанія къ устроенію своего благополучія,—и, однакожъ,—всѣ эти предначертанія, даже самымъ лучшимъ образомъ обдуманныя, или не исполняются, или несовершенно исполняются, или самое счастіе не радуетъ, потому что не удовлетворяетъ; здѣсь, среди этого безмолвія, нѣтъ никакихъ собственныхъ предначертаній,—и тѣмъ вѣрнѣе путь жизни—въ чертежѣ единаго всемогущаго провидѣнія, устрояющаго путь земной человѣка прежде всего ко благу души, а гдѣ благо души, тамъ и все благо цѣлой жизни; тамъ, въ жизни суеты, успѣхи надмеваютъ, неудачи повергаютъ въ уныніе, прошедшее терзаетъ раскаяніемъ, настоящее озабочиваетъ, будущее страшитъ: здѣсь, въ безмолвіи христіанства, все въ рукахъ и подъ кровомъ единаго Всемогущаго, а потому нѣтъ гордости въ счастіи, а есть чистая радость; нѣтъ ропота въ несчастіи, а есть кротость смиренія и покой надежды; нѣтъ заботы, нѣтъ страха, потому что прошедшее не потеряно, настоящее безопасно, будущее вѣрно; сердце положено въ силу Божію,—и въ самой немощи откры-

вается сила Божія; всѣ дѣла приближены къ Богу, и всѣ намѣренія тверды; тамъ суета и обманъ; здѣсь нѣтъ суеты, и все вѣрно; тамъ жизнь тяжка и смерть страшна, здѣсь жизнь для Бога, смерть о Господѣ. Вотъ планъ жизни, какой только могъ бы пожелать безпристрастный умъ и совершенная добродѣтель, чтобы обладать совершеннымъ спокойствіемъ на пути этого міра: какимъ дѣйствіемъ со стороны человѣка осуществляется этотъ, столь глубокій, планъ? Молитвою, иногда же безмолвіемъ, которому учитъ вотъ эта молитва: «да будетъ воля Твоя, якоже на небеси, и на земли»! Итакъ, повторимъ голосомъ Любви на голосъ нашей души: «вѣсть Отецъ вашъ небесный, яко требуете сихъ всѣхъ,. прежде»... Какъ изобразить однимъ словомъ предметъ этого наставленія для души христіанской?—Молитва надежды.

О законѣ Евангельскомъ.

«Для меня нѣтъ закона; я умеръ закону, и живу только для Бога. Я распялся со Христомъ, и не я живу, но самъ Христосъ живетъ во мнѣ, который столько возлюбилъ меня и предалъ Себя за меня». (Гал. 2, 19, 20). Вотъ идея высочайшаго нравственнаго совершенства, до какого только можетъ достигнуть человѣкъ, и эта идея принадлежитъ Евангелію, принадлежитъ новому, возрожденному человѣчеству. Законъ можетъ сдѣлать человѣка добродѣтельнымъ, но не можетъ сдѣлать его совершеннымъ: потому что законъ всегда держитъ человѣка въ оковахъ заповѣдей, всегда подчиняетъ его жизнь правиламъ: а гдѣ заповѣди, тамъ рабство, гдѣ правила, тамъ ученичество, школа. Правда, заповѣди и правила приготовляютъ человѣка къ совершенству, но только приготовляютъ; совершенство уже выходитъ за границу заповѣдей: оно тамъ, гдѣ духъ, сила, жизнь, свобода,—то, чего не можетъ дать законъ. Теперь, когда апостолъ говоритъ, что для него нѣтъ закона, что онъ умеръ закону: то говоритъ, что жизнь возрожденнаго человѣка выходитъ за черту дѣятельности подзаконной, и съ раскрытіемъ въ ней новыхъ силъ, съ свободою духа, идетъ къ высшему совершенству; въ ней воображается Христосъ, въ Немъ она распинается, и идетъ, раскрывается не для міра, не для самаго человѣка, даже не для закона, а для Бога. Таковъ законъ новой жизни человѣчества, т. е. человѣчества возрожденнаго, таковъ законъ Евангельскій. Умереть закону, распяться со Христомъ, жить для Бога единаго: сколько тутъ необычайнаго, вышеестественнаго, сколько тутъ таинствъ нравственныхъ, если можно употребить такое выраженіе! Чтобы выразумѣть полнѣе

сущность этого закона Евангельскаго, надобно раскрыть частныя его свойства.

Первая черта закона Евангельскаго есть та, что это—законъ вѣры. Для человѣка, оставленнаго самому себѣ послѣ грѣхопаденія, законъ дѣлъ, или положительный законъ Божественный, былъ необходимъ: надобно было обуздать чувственную, грѣшную натуру человѣка, которая обнаружила слишкомъ неумѣренное буйство и своеволіе, надобно было освѣтить сколько нибудь путь истины для ума, потерявшагося въ своихъ безпутныхъ умозрѣніяхъ; надобно было образовать сколько нибудь и сердце,—сердце, которое подъ разными условіями внѣшней жизни человѣка, въ разныхъ странахъ и въ разныхъ климатахъ,—тамъ дичало, тамъ изнѣживалось, тамъ питалось прахомъ земли, а тамъ пило кровь человѣческую. Данъ законъ. Однакожъ, что могъ сдѣлать и законъ? Сказать человѣку, что онъ поступаетъ худо, не такъ, какъ долженъ поступать; сказать, что онъ долженъ дѣлать добро и не дѣлать зла; указать ему путь добра и обличить его страсти и пороки; судить его, и обѣщать ему награды, какъ вѣрному блюстителю правды законной, или страшить его казнями, какъ преступника: все ли это? все ли, что нужно было человѣку, или что могло спасти его? Нечего читать нравоученія голодному: надобно дать ему кусокъ хлѣба; нечего бросать деньги утопающему: надобно вытащить его изъ воды. Учить и судить: вотъ двѣ обязанности, которыя, въ отношеніи къ человѣку, принималъ на себя законъ. Но,—наука не то, что природа или жизнь, и судъ не то, что помощь или спасеніе. Я могу прекрасно понимать добродѣтель въ теоріи, но въ то же время могу быть самымъ дурнымъ человѣкомъ,—и поневолѣ, когда у меня нѣтъ силъ побѣдить въ себѣ зло. Не напрасно душа моя порывается къ добру, котораго идею носитъ въ умѣ своемъ, котораго чувство питаетъ въ сердцѣ своемъ; не напрасно сердце мое износитъ вздохъ, когда сознаетъ въ себѣ болѣзнь, когда слышитъ о судѣ и воздаяніи, или когда раскрываютъ предъ нимъ глубину зла, въ которую оно пало. Чувствую, что живу не такъ, какъ должно, и дѣлаю не то, что должно. Кто-же дастъ мнѣ силу —любить добро такъ, какъ я самъ желалъ бы того? Дайте мнѣ крѣпость и мужество—подвизаться ради добродѣтели, столько, сколько она заслуживаетъ; дайте рѣшимость и постоянство—побѣждать, подавлять въ себѣ зло, дотолѣ, доколѣ не будетъ во мнѣ корня его. Нѣтъ у меня силъ—бороться со зломъ,—и я рабъ грѣха, не смотря ни на какіе законы, не смотря ни на какіе суды и угрозы, я врагъ добродѣтели, не смотря ни на какое превосходство ея, ни на какія обѣщанія наградъ за любовь къ ней: люблю порокъ, хотя и вижу его безобразіе и знаю,

что онъ меня губитъ.—Законъ нарушенъ: преступникъ обличенъ. Всѣ молніи и громы правосудія небеснаго вооружаются на главу его; всѣ стихіи природы возстаютъ, чтобы быть орудіями суда и казни; міръ потрясается, бездна разверзается,—преступникъ долженъ погибнуть. Какой преступникъ? Самый жалкій преступникъ: человѣкъ,—бѣдный и немощной, умирающій прежде суда и казни, умирающій отъ внутреннихъ тяжкихъ болѣзней; несчастный плѣнникъ грѣха, которому не имѣетъ силъ сопротивляться, жертва зла, котораго не можетъ побѣждать, даже не можетъ отдалить отъ себя, отъ своего сердца. Это самое безсиліе, это рабство несчастное есть уже тягчайшее наказаніе для бѣднаго человѣка. Судите его: онъ сталъ рабомъ грѣха еще прежде, чѣмъ понялъ различіе между добромъ и зломъ; онъ созналъ въ себѣ силу страстей, прежде, чѣмъ исчерпалъ глубину жизни духовной и взвѣсилъ свои нравственныя силы, чтобы узнать, что онъ можетъ сдѣлать въ пользу добродѣтели. Еще малое дитя, онъ уже былъ не малый грѣшникъ: eram tantillus puer, et tantus peccator, какъ говорилъ о себѣ блаженный Августинъ. И человѣкъ долженъ погибнуть, погибнуть въ казняхъ временныхъ и вѣчныхъ?

И то еще: сколько внѣшній законъ могъ дѣйствовать на внутреннія расположенія души,—и могъ ли управлять внутренними чувствами? Тамъ, внутри души, источникъ добродѣтели и совершенства нравственнаго, но туда менѣе всего могъ проникать законъ. Онъ говорилъ: не убій, не укради, не клевещи; это дѣла внѣшней жизни, и выполнить ихъ можно. Но, если законъ говорилъ: люби? Могу ли я любить по приказанію, вопреки собственнымъ чувствамъ души, и что это была бы за любовь? Законъ говоритъ: молись и приноси жертвы,—могу: но дастъ ли онъ тотъ духъ молитвенный, которымъ бы воодушевлялось внѣшнее поклоненіе Богу, и душа, не привязываясь къ чувственнымъ жертвамъ, свободно возносилась къ небу? Ничего этого не могъ сдѣлать внѣшній законъ,—потому что для этого нужно было положить въ душу сѣмя новой жизни, ее возрождающее,—а такое возрожденіе—не дѣло закона, который, по ученію апостола, не могъ живить человѣка.

Теперь на мѣсто этого, страшнаго, чтобы судить человѣка, но безсильнаго, чтобы спасать его,—закона, является новый законъ,—законъ вѣры. Внѣшній законъ за человѣка выполненъ; судъ правды понесенъ, всѣ казни и кары уничтожены; внутренняя жизнь человѣка возрождена и обновлена. Что остается человѣку? Вѣровать: вѣрою начинать поприще своей дѣятельной жизни, вѣрою продолжать его, вѣрою оканчивать, вѣровать и не переставать вѣровать, доколѣ вѣра не преобразится въ любовь,—тамъ,

гдѣ уже нѣтъ мѣста вѣрѣ или надеждѣ, но гдѣ царствуетъ единая, всеобъемлющая любовь. Что могъ сказать самый строгій блюститель закона, прошедши свое земное поприще, гдѣ онъ велъ тяжкую, неустанную борьбу, то со своею волею—непокорною закону, то съ своею совѣстію—всегда непокойною отъ несовершеннаго выполненія закона? Что онъ могъ сказать? «Я дѣлалъ, что могъ, и вижу, что ничего не сдѣлалъ; нѣтъ мнѣ прощенія; законъ твой не выполненъ, Судія всесильный! Въ твоей волѣ карать меня какъ преступника! Въ твоей страшной десницѣ жизнь и смерть моя»! Не то говоритъ, и не то должна говорить человѣку вѣра Евангельская. Нравственная сила вѣры чрезвычайна. Надобно сказать правду: тяжко было иго закона, а Евангельскія заповѣди еще труднѣе; но требованіямъ этихъ заповѣдей не уступаетъ могучая сила вѣры,—сила вышеестественная, которая все побѣждаетъ. Брось все, говоритъ человѣку Евангеліе, брось все, что есть для тебя пріятнаго и драгоцѣннаго для жизни; будь мертвъ для міра,—иди страдать на цѣлую жизнь,—и ничего не ожидай себѣ на землѣ, кромѣ скорбей ради спасенія, но и ни о чемъ не заботься, не заботься даже о хлѣбѣ насущномъ, а думай объ одномъ только спасеніи души твоей. И человѣкъ избранный, послушный этому голосу, оставляетъ все и идетъ на зовъ Евангелія, и знаетъ, что идетъ на страданія, что для него путь самоотверженія будетъ тяжекъ, прискорбенъ, однакожъ идетъ и не оставляетъ рѣшимости идти. Какія у него силы? Никакихъ. Въ чемъ у него надежда на себя самаго? Ни въ чемъ. Какихъ онъ ожидаетъ себѣ радостей въ жизни? Никакихъ. Что же ведетъ его, что укрѣпляетъ и поддерживаетъ? Вѣра. Жизнь въ мірѣ и для возрожденныхъ имѣетъ обыкновенныя свои трудности и суеты; тамъ заботы житейскія не даютъ времени подумать о себѣ; тамъ множество предметовъ, требующихъ вниманія и размышленія, подавляютъ умъ; тамъ столкновеніе различныхъ обязанностей приводитъ въ замѣшательство и недоумѣніе; тамъ пропускъ, тамъ ошибка или заблужденіе; тамъ излишество, а тамъ недостатокъ; а тамъ соблазнъ, страсть, грѣхъ и паденіе. Какой умъ или характеръ избѣжитъ всѣхъ этихъ преткновеній? Никакой. Гдѣ взять силъ или способовъ—побѣждать всѣ эти трудности? Нигдѣ. Что же покроетъ ихъ, что выведетъ изъ нихъ человѣка побѣдителемъ?—Вѣра. Вѣруй,—и всегда будешь на вѣрномъ пути, и всегда вѣрно придешь къ цѣли.

Другое свойство закона Евангельскаго состоитъ въ томъ, что это есть—*законъ духа, жизни,* какъ выражается апостолъ. Тамъ, гдѣ преобладала чувственность, необходимъ былъ законъ чувственный. Самыя первыя заповѣди десятословія имѣютъ въ

виду чувственность. «Не сотвори себѣ кумира, ни всякаго подобія, елика на небеси—горѣ, и елика на землѣ—низу»: не дѣлай для себя Божествомъ того, что хотѣла бы боготворить твоя обольщенная чувственность. Законъ обрядовый весь относился къ чувственности. Что же духъ? Гдѣ его пища? Гдѣ его истина? Пища духа въ самыхъ малыхъ зернахъ сокрывалась въ томъ, чѣмъ питаема была чувственность; самымъ тонкимъ внутреннимъ чувствомъ надобно было ощущать силу этихъ зеренъ пищи духовной: не постигаемыя этимъ чувствомъ, они пропадали въ чувственномъ. Истина духа, въ слабыхъ отблескахъ, просіявала сквозь рядъ чувственныхъ образовъ, которыми была обставлена религіозная жизнь человѣка. И самымъ тонкимъ зрѣніемъ внутреннимъ надобно было постигать эти отблески; не замѣченные, они пропадали въ мракѣ внѣшнихъ образовъ. Судите-же: сколько могъ быть совершенъ духъ человѣка въ истинѣ и добрѣ, самимъ закономъ, такъ сказать, погруженный въ чувственность! Это было дитя, которое учили грамотѣ по картинкамъ, и оно считало буквы, не умѣя сочетать ихъ для выраженія истины. Правда, прекрасна и занимательна для духа была и эта грамата: съ какимъ, напримѣръ, восхищеніемъ духа Давидъ говоритъ о законѣ! «Законъ твой услаждаетъ меня; заповѣди твои возбуждаютъ улыбку веселія на устахъ моихъ; это чистое серебро; это камень драгоцѣнный; возлюбилъ я законъ твой: онъ свѣтильникъ для меня, онъ поученіе мое»! Но это была только буквальная грамота, и учились ей въ школахъ строгаго правосудія; а жизнь, жизнь духа была еще далеко,—за предѣлами этой школы. Духъ требовалъ жизни и свободы, искалъ созерцанія истины въ ея чистомъ свѣтѣ, въ ея красотѣ существенной, небесной. «Жаждетъ душа моя къ Богу, крѣпкому, живому: когда увижу тебя, истина превѣчная, когда узрю лице твое, красота несозданная! Какъ лань, среди жаркаго лѣта, отъ жажды бѣжитъ къ потокамъ ручья, такъ съ пламенною жаждою вѣчно живой воды, стремлюсь я къ тебѣ, Боже мой! Когда ты дашь мнѣ слышать непосредственно изъ устъ твоихъ слово живое»?

Наконецъ этотъ голосъ души, алчущей и жаждущей высшей правды, услышанъ. Является законъ духа. Все говоритъ духу въ Евангеліи, все питаетъ и возвышаетъ духъ въ христіанствѣ. Духъ въ религіи: какимъ мѣстомъ или временемъ, какимъ народомъ—ограничено исповѣданіе вѣры Евангельской? Никакимъ. Буду ли читать долгія молитвы, или неусыпно возвышать свой голосъ въ пѣніи псалмовъ, подниму ли взоры къ небу или склоню ихъ къ землѣ: приму ли на себя образъ сокрушенія и печали, и преклоню колѣна и буду распростертъ на землѣ; пойду-ли въ

Іерусалимъ для поклоненія, или воздвигну великолѣпный храмъ имени Тріединаго: но—нѣтъ религіи, когда нѣтъ истины въ духѣ, нѣтъ у меня молитвъ, когда нѣтъ молитвы въ моемъ сердцѣ. Будетъ ли языкъ мой—языкъ ангельскій, или мудрость моя мудрость необыкновенная; буду ли пророчествовать и творить чудеса; или—раздамъ все, что имѣю, буду умирать отъ голода и жажды, и, если бы самое тѣло я отдалъ на сожженіе: но—нѣтъ духа, нѣтъ любви,—и ничтоже есмь. Вотъ наступитъ время, когда не будетъ для насъ въ мірѣ ни зла, ни печали, ни заботъ, ни воздыханія, когда придетъ во славѣ Безконечной любви Искупитель нашъ и воцарится, и мы будемъ съ нимъ царствовать, блаженствовать, и радостей нашихъ никто же возьметъ отъ насъ. Но—царство Мое не отъ міра сего,—сказалъ уже самъ ожидаемый Царь. Когда же его царство наступитъ? Не пріидетъ съ соблюденіемъ. Гдѣ оно будетъ? внутрь насъ. Что будетъ? Не брашно и питіе, но правда, миръ, и радость о Дусѣ святѣ. И какую свѣтлую, богатую, неисчерпаемую жизнь даетъ нашему духу этотъ духъ религіи! Благодать сообщаетъ нашему духу свою духотворную живоносную силу,—и развязываетъ крылья нашей душѣ. Тяготится ли душа всѣмъ временнымъ земнымъ и желала бы предвкусить вѣчное: духъ благодати подъемлетъ ее и возноситъ, возноситъ на небо и, превыше неба, на третье небо возводитъ, и тамъ даетъ слышать тайны, ихъ же нелѣть человѣку глаголати; желаетъ ли душа сосредоточиться въ себѣ и жить чистою, свойственною себѣ, духовною жизнію: духъ благодатный отрѣшаетъ ее отъ всего чувственнаго, плотскаго,—и она живетъ въ себѣ, забывая міръ, жизнь тѣлесную,—забываетъ самое тѣло, не думаетъ о его пищѣ или кровѣ, и, какъ чистый духъ, живетъ мыслію, такъ что, наконецъ, и самая плоть, какъ бы поглощаемая преобладающею жизнію души, сама одухотворяется, отрѣшается отъ своихъ чувственныхъ потребностей,—и не знаетъ тлѣнія; пытается ли душа развить свою духовную силу во внѣшней природѣ, отъ самого начала ей покоренной: духъ благодатный раскрываетъ силу души до могущества—творить чудеса; стихіи покоряются, горы сдвигаются, солнце останавливается, животныя повинуются, ядъ не вредитъ,—все творитъ вѣрующая душа, и все ей возможно.

Далѣе, Евангеліе, христіанство вноситъ духъ въ нравственность.—Приди гордый міръ, надменный своею мечтою просвѣщенія, своими совершенствами, своею роскошью и своими радостями и благами: приди и взгляни на тѣхъ людей, которые, по ученію Евангелія, и мудрѣе тебя, и совершеннѣе тебя, и богаче тебя, которымъ не обѣщается ничего, кромѣ славы и блаженства,

и которые будутъ, по слову же Евангелія, нѣкогда судить тебя со всѣми твоими дѣлами. Что это за люди? Всѣ они идутъ прямымъ путемъ за своимъ Учителемъ и Царемъ вѣчнаго царства: это—*нищій*, который не только оставилъ все, что имѣлъ, или могъ имѣть въ мірѣ, нищій до того, что не имѣетъ пищи и крова, и даже не проситъ, и не думаетъ о какомъ бы то ни было стяжаніи, но и въ самомъ духѣ своемъ нищенствуетъ, не знаетъ въ себѣ никакого совершенства ума, ни сердца, и ничего не смѣетъ приписать себѣ, кромѣ слабостей и недостатковъ; презираютъ его и унижаютъ: онъ смиренно почитаетъ себя достойнымъ того, и не думаетъ оскорбляться.—Это *плачущій*, который вперилъ взоръ свой въ глубину собственной души и, не видя тамъ ничего, кромѣ горестныхъ заблужденій и тяжкихъ грѣховъ, не выноситъ спокойно этого мрачнаго зрѣлища, зритъ осужденіе души своей, и непрестанно, день и ночь, проливаетъ горячія, горькія слезы, и еще взываетъ къ ближнимъ своимъ, чтобы они пролили слезы о его несчастіи. Это—*кроткій*, который со смиреніемъ и великодушно сноситъ всѣ возможныя оскорбленія отъ людей, который, получивъ ударъ въ ланиту, подставляетъ другую, любитъ своихъ враговъ, благословляетъ клянущихъ его благотворитъ ненавидящимъ, молится за обижающихъ: кто хочетъ судиться съ нимъ, чтобы отнять у него кафтанъ, онъ отдастъ ему и рубашку, кто заставляетъ его идти съ собою версту, онъ идетъ двѣ. Это—*алчущій и жаждущій правды*, у котораго одна мысль, одно желаніе, одна молитва: да пріидетъ царствіе твое! и который, въ жаждѣ этого царства, тѣмъ болѣе томится и страдаетъ, чѣмъ болѣе смотритъ на міръ; міръ преуспѣваетъ въ просвѣщеніи, а тотъ оплакиваетъ его невѣжество и буйство; міръ строитъ огромные планы своего усовершенія, а тотъ воздыхаетъ о его суетѣ и ничтожествѣ; міръ веселится и торжествуетъ, а тотъ ожидаетъ на него суда и гибели. Это—*милостивый*, котораго осуждаютъ за то, что онъ отдалъ послѣднюю копѣйку нищему, или смѣются за то, что онъ снялъ съ себя одежду и отдалъ ее просящему на дорогѣ. Это—*чистый сердцемъ*, цѣломудренный, который бѣжитъ отъ соблазна, какъ смерти, и готовъ вырвать у себя глазъ, когда онъ его соблазняетъ, отсѣчь руку, когда она служитъ орудіемъ грѣху, и не щадя,—жжетъ свое тѣло, когда оно похотствуетъ. Вотъ и еще избранные: тѣ, которымъ нѣтъ милости и покоя въ мірѣ,—за ужасное невыносимое оскорбленіе міра, за правду и благочестіе, и онъ изливаетъ на нихъ всю свою ярость, на однихъ въ презрѣніи и посмѣяніи, на другихъ—въ ненависти и коварствѣ, на третьихъ—въ жестокомъ, открытомъ гоненіи: что же они? Идутъ спокойно изъ міра, или же от-

даютъ ему свою кровь, и когда кровь ихъ льется, они радуются и веселятся,—яко мзда ихъ многа на небеси. Вотъ истинные ученики и послѣдователи нравственности Евангельской. Что это за нравственность? Что это за жизнь? Возможно ли, сносно ли это для человѣка во плоти? Но, въ томъ и дѣло, что человѣкъ возрожденный, подъ благодатію, человѣкъ въ жизни евангельской, не живетъ уже во плоти, а въ духѣ; онъ—не свой, онъ живетъ высшею, вышечувственною жизнію. А тамъ, гдѣ живетъ полною жизнію духъ, плоть должна умереть, тамъ, гдѣ духъ свободенъ, плоть должна быть распята. Нѣтъ мѣста землѣ—тамъ, гдѣ небо; нѣтъ мѣста времени—гдѣ вѣчность,—и нѣтъ мѣста міру, гдѣ Христосъ. Еще разъ: человѣкъ евангельскій не живетъ во плоти, а потому нравственность его чисто-духовна. Это не мое ученіе, а апостольское. «Вы не свои,—прямо говоритъ апостолъ христіанамъ, а принадлежите Духу Св., который живетъ въ васъ; вы не во плоти, а въ духѣ... Вотъ и я,—говоритъ еще апостолъ, и я—не я живу, а Христосъ живетъ во мнѣ, а если я живу еще во плоти, то живу вѣрою въ Сына Божія, который возлюбилъ меня, предалъ себя за меня, и съ которымъ я міру распялся. Ни для кого, ни для чего не живу я, кромѣ одного Бога». (Рим. 8, 9, 1 Кор. 6, 19. Гл. 2, 20). Вотъ изъясненіе духа Евангельской нравственности.

Еще свойство закона Евангельскаго: это есть законъ *свободы и любви*. Еще Платонъ мыслилъ, что для праведника не должно быть закона.—Да, праведникъ долженъ быть выше закона. Законъ запрещаетъ дѣлать зло, а праведникъ зла и не знаетъ; законъ повелѣваетъ добро, а праведникъ его любитъ; законъ устрашитъ угрозами ада или утѣшаетъ воздаяніемъ наградъ, а праведникъ не подлежитъ суду, не ищетъ наградъ. Но гдѣ же найти такого праведника. Платонъ прибавлялъ къ свѣтлому образу праведника еще и ту черту, что праведникъ совершенный былъ бы тотъ, кто рѣшился бы умереть за неправедныхъ. Эта черта уже рѣшительно выше закона. Но гдѣ праведникъ возьметъ такую крѣпость духа, такую силу самоотверженія? Вотъ что: для того, чтобы стать выше закона, надобно прежде выполнить весь законъ, во всей точности и полнотѣ, а въ этомъ-то и была рѣшительная невозможность для человѣка. Человѣкъ согрѣшилъ и палъ, прежде, нежели законъ объяснилъ ему, что такое грѣхъ и паденіе; силы человѣка стали повреждены, прежде чѣмъ законъ потребовалъ отъ него усилій къ выполненію своихъ обязанностей. Законъ былъ самъ въ себѣ духовенъ и совершенъ, а человѣкъ подзаконный былъ человѣкъ плотской и немощный. Законъ носилъ въ себѣ идеалъ совершенства нравственнаго, а человѣкъ—

далеко отъ пути совершенства, былъ плѣнникъ и рабъ грѣха. Какъ же было человѣку выполнить законъ, во всей его полнотѣ и точности? И вотъ почему, по закону не было и не могло быть праведниковъ, и вотъ почему законъ не только не возвышалъ человѣка къ совершенству, но и былъ для него игомъ невыносимымъ. Духъ закона былъ недостижимъ, а буква его убивала.

Теперь для того, чтобы освободить человѣка отъ ига законнаго и, отрѣшивъ его отъ буквы закона, возвысить къ идеѣ совершенства, въ духѣ закона сокровеннаго, нужно было дѣйствіе въ жизни человѣка высшей силы нравственной, дѣйствіе силы, которая, по существу своему бывъ чиста и совершенна, проникала бы въ духъ закона и съ собою приносила въ него жизнь и свѣтъ, а по своей свободѣ, бывъ выше закона и не подлежа ему, уничтожила бы его букву, и вмѣстѣ съ тѣмъ, возвышая духъ человѣка надъ плотію, уничтожала бы иго подзаконное, тяжкое для немощной человѣческой плоти. Явилась такая сила въ быту человѣковъ, проникла въ ихъ жизнь и утвердилась своимъ могуществомъ въ ихъ природѣ. Это сила благодати. Снизошла любовь превѣчная, и по существу своему бывъ безконечно чиста и совершенна, взяла въ свои руки законъ и всю подзаконную жизнь человѣка, и, проникнувъ своимъ духомъ, духомъ любви, въ сущность закона, сообщила ему новую жизнь, жизнь любви; бывъ безконечно выше закона и не подлежа ему въ своей свободѣ, эта любовь выполнила въ себѣ самой законъ всесовершенно, и, сокрушивъ его букву, сокрушила для человѣковъ иго подзаконное. Теперь законъ нравственный является въ новомъ свѣтѣ; онъ самъ, такъ сказать, достигъ возрожденія духовнаго въ царствѣ благодати, какъ этого достигла природа и жизнь человѣковъ; теперь въ немъ—въ законѣ—то же, какъ и прежде, содержаніе, но уже преобладаетъ въ немъ духъ надъ плотію, идея надъ формою, смыслъ надъ буквою. Свобода и любовь или, однимъ словомъ, любовь,—поелику гдѣ любовь, тамъ свобода,—любовь, говорю, есть характеръ, жизнь, сила обновленнаго закона. Любовь есть выполненіе закона, и самое точное, и самое совершенное: въ собственномъ чувствѣ любви объемлются, проясняются и возвышаются заповѣди десятословія, и смыслъ ихъ становится понятнѣе, сила обширнѣе, чѣмъ для пристрашныхъ рабовъ ига подзаконнаго. Грозна была первая заповѣдь среди грома Синайскаго: «да не будутъ тебѣ бози иніи, развѣ мене... Азъ есмь Богъ ревнитель»... а для любви эта заповѣдь сладка, и, прибавлю, естественна: любовь ли будетъ благотворить что-либо, кромѣ того, что любитъ, и не любитъ ли сладко зрѣть свое Божество въ томъ, что она любитъ? Любовь ли истин-

ная будетъ довольствоваться бездушнымъ кумиромъ, на небѣ ли то, или на землѣ, когда она любитъ носить въ сердцѣ то, что любитъ, и жить въ томъ душою, и когда ей свойственно взывать: «что ми есть на небеси, и отъ тебе что восхотѣхъ на земли, Боже сердца моего, и часть моя Боже во вѣкъ»? Любовь ли измѣнитъ возлюбленному даже въ словѣ, и захочетъ ли она имя возлюбленнаго принимать всуе? Любовь ли не отдастъ поклоненія возлюбленному, и она ли не встрѣтитъ съ радостію день, который собою напоминаетъ ей о Немъ? Такъ любовь къ Богу, такъ и любовь къ человѣку. Почитай старшихъ себя, не убій, не укради, не клевещи, не желай, не ищи чужаго: это заповѣди, заповѣди для раба, котораго надобно принуждать, которому надобно грозить. Не то любовь; она все это понимаетъ внутреннимъ чувствомъ, дѣлаетъ безъ повелѣній и еще идетъ дальше: не только не оскорбляетъ старшихъ, но чтитъ и любитъ всѣхъ ближнихъ, не только не беретъ чужаго, но и отдаетъ свое, не только трепещетъ посягнуть на жизнь человѣка—ближняго, но и сама истощаетъ свою жизнь на служеніе благу ближнихъ: долготерпитъ, милосердствуетъ, не завидитъ, не превозносится; не ищетъ своего, не раздражается, не мыслитъ зла; не радуется неправдѣ, радуется о истинѣ; все покрываетъ, всему вѣритъ, все переноситъ (1 Кор. 13, 4—7). Таковы свойства любви, и она предшествуетъ закону, потому что даетъ мысль, а законъ прибираетъ только выраженія, она даетъ душу, а законъ образуетъ тѣло. Любовь свободна, истинно свободна,—потому что постигаетъ добро внутреннимъ чувствомъ, она дѣлаетъ добро прежде заповѣди, и безъ заповѣди, потому что изгоняетъ страхъ и исполняетъ законъ съ соуслажденіемъ ему,—по внутреннему человѣку, потому что не знаетъ для себя никакихъ угрозъ и не ищетъ никакихъ наградъ: она принадлежитъ духу, и вездѣ, во всемъ и всегда, ищетъ духа и духомъ дѣйствуетъ, и потому свобода ея возвышенна и совершенна.

Любовь,—любовь нравственная... нѣтъ! Это названіе не выражаетъ того, о чемъ теперь думаю. Любовь ангельская! Но,—ангелы не знаютъ смерти, а я думаю о любви, которая любитъ за любимое умирать. Любовь Божественная! Такъ; вотъ откуда пролилась на землю та сила любви, могучая, чудодѣйствующая, непобѣдимая, которая преобразовала міръ, жизнь, законъ, и стала выше закона, жизни, міра. Никакой законъ не положилъ бы мѣры силъ и совершенства любви: потому что любовь, сама по себѣ, по своему существу, всегда выше закона; никакой законъ не опредѣлилъ бы истиннаго величія и славы истинной любви, потому что его духъ—рабство, а любви духъ—свобода. Только любовь

небесная, Божественная, снизшедши на землю, поставила на землѣ мѣру величія и совершенства любви, мѣру достойную любви, и которую прежде всего она сама положила для своихъ дѣйствій: крестъ. Крестъ—верхъ славы любви, вѣнецъ ея подвиговъ, торжество ея свободы, высота ея совершенства, древо ея жизни, скипетръ ея царства, полнота ея блаженства. Сама воспламѣневъ на крестѣ всею силою своего огнетворнаго существа, Любовь Божественная сообщила кресту своему непобѣдимую, живую силу влеченія избранныхъ душъ вслѣдъ ея, на крестъ,—«вся привлеку къ себѣ»,—и съ того времени нѣтъ славы для любящихъ душъ, какъ страдать, нѣтъ торжества и вѣнца,—какъ умирать на крестѣ любви за Любовь. Что для любви всѣ блага міра, когда въ нихъ нѣтъ того, что она любитъ? Она бросаетъ весь міръ. Что для нея въ ней самой, когда она еще не вблизи того, къ чему стремится? Она забываетъ себя, жертвуетъ собою воспламеняется,—горитъ, и на крилахъ огня внутренняго летитъ туда, гдѣ предметъ и цѣль ея желаній огненныхъ. Что ей жизнь, своя жизнь, когда она не живетъ жизнію того, безъ чего не хочетъ, не можетъ жить? Она бросаетъ собственную жизнь, она идетъ на смерть,—и торжествуетъ, блаженствуетъ, живетъ,—когда умираетъ. Это любовь истинная, это любовь евангельская. Не ищите ее тамъ, гдѣ міръ; ищите тамъ, гдѣ нѣтъ міра; не найдете ее тамъ, гдѣ видите счастіе земное, со всѣмъ его шумомъ, блескомъ, роскошью и со всею его пустотою,—найдете тамъ, гдѣ увидите страданія, печаль, лишенія и слезы. И какъ она могуча, какъ непобѣдима—эта любовь! «Кто разлучитъ меня отъ любви, восклицаетъ пламенная душа крѣпкаго мужа любви,—кто разлучитъ: скорбь, или тѣснота, или гоненіе, или голодъ, или нагота, или бѣда, или мечъ? Каждый день я умираю за тебя, вмѣняюсь, какъ жертва на закланіе. Но все, все побѣждаю ради Любви, которая возлюбила меня прежде меня, и которую я возлюбилъ больше себя. Приди смерть, возстань жизнь, явитесь ангелы, угрожайте начальства и власти; вооружись настоящее, устрашай будущее: нѣтъ, ни что,—ни высота, ни глубина, ни что не угаситъ во мнѣ любви! (Рим. 8, 35—39). Мы отовсюду притѣсняемы, говорятъ еще апостольскія души, но не стѣснены; въ крайности, но не отчаяваемся; насъ гонятъ, но мы не отстаемъ; мы брошены, но не пропадаемъ; радуемся, бывъ огорчаемы; обогащаемъ другихъ, бывъ сами нищи; всѣмъ обладаемъ,—ничего у себя не имѣя; тысячу смертей было устремлено на насъ,—и вотъ мы живы»! (2 Кор. 4; 8, 9. 6; 9, 10). Это не есть какое-либо ослѣпленіе, самообольщеніе или изступленіе: нѣтъ! Это полный свѣтъ мысли Богопросвѣщенной, зрѣлая сила чувства

вдохновеннаго; возвышенный характеръ воли, благодатію укрѣпленной. Тяжесть креста, подъемлемаго любовію, не скрыта отъ любви; она и сама не скрываетъ отъ себя этой тяжести. Но таково свойство креста Христова, что онъ бываетъ тяжелъ, когда душа только подъемлетъ его, но онъ становится постепенно легче чѣмъ долѣе и чѣмъ крѣпче душа любящая держитъ его на себѣ; таково свойство любви, что самыя болѣзни и скорби крестныя для нея обращаются въ сладость внутренняго чувства и иго легкое,—какъ сказалъ и Самъ Спаситель міра (Мѳ. 11, 29, 30). Одинъ взоръ на Распятаго для любви сладокъ и утѣшителенъ, и этотъ взоръ, полный вѣры и надежды, постоянно укрѣпляетъ ея силы и возвышаетъ мужество. Съ рѣшимостію воли, въ огнѣ внутреннихъ желаній духовныхъ, въ силѣ внутренняго, благодатнаго возрожденія, душа любящая на крестѣ распинаетъ плоть со страстьми, распинается, распинаетъ себя міру, пригвождаетъ все, что задерживаетъ ее въ стремленіи къ любимому, и чѣмъ болѣе сама распинается, тѣмъ болѣе возвышается сама въ себѣ, въ своей любви, въ своей силѣ,—все существо свое, всю жизнь свою обращаетъ въ крестъ,—и, такъ сказать, приходитъ въ такое сожительство съ крестомъ Любви небесной, что,—погружаясь въ ней и забывая себя, восклицаетъ, какъ Божественный мужъ: любовь моя распялась!

О благодатномъ возрожденіи и обновленіи человѣка.

Величественно и прекрасно было мірозданіе первобытное, еще величественнѣе и прекраснѣе мірозданіе второе—благодатное. Благодать выше природы, и то, что совершаетъ любовь въ царствѣ благодати, ею основанномъ, превосходитъ то, что совершается силою всемогущества въ царствѣ природы. Божественное откровеніе изъясняетъ намъ, что при самомъ сотвореніи человѣка высшею и главною цѣлію творческой премудрости была именно жизнь человѣка благодатная, а не естественная, ограниченная видимымъ міромъ. Послѣдняя, какъ земная, чувственная, и не могла быть сама себѣ цѣлію; она должна была служить только переходомъ къ жизни благодатной, или только ея внѣшнимъ образомъ, покровомъ, органомъ. Вотъ почему сотвореніе человѣка совершено не однимъ творческимъ словомъ, не однимъ воззваніемъ человѣка изъ естественнаго порядка творенія, подобно всѣмъ другимъ тварямъ, а особеннымъ таинственнымъ совѣтомъ Тріипостаснаго Божества... Когда Богъ, послѣ паденія человѣка, выражаетъ раскаяніе, что сотворилъ его, онъ черезъ это свидѣтель-

ствуетъ, что человѣкъ могъ бы и не пасть, и вмѣстѣ съ тѣмъ, что жизнь естественная и не была цѣлію его созданія; или лучше, тутъ сама безконечная любовь принимаетъ на себя покаяніе за грѣхъ человѣческій, чтобы спасти его, потому что знаетъ высшій планъ его сотворенія и высшія цѣли его существованія на землѣ. Міръ природы, міръ естественный сотворенъ быть только почвою, изъ которой долженъ возродиться міръ благодатный, быть, такъ сказать, скорлупою въ которой положено зерно жизни высшей и совершеннѣйшей. Міръ рушился, скорлупа распалась, и это зерно обнажилось; и міръ грѣхомъ палъ какъ падаетъ осенній листъ съ дерева, оставляя на немъ почки, которыя расцвѣтутъ весною. Правда, мы знаемъ, что прежде, чѣмъ эти почки расцвѣтутъ, и наступитъ весна, дерево должно выдержать всю жестокость холода, всѣ бури и непогоды зимнія; оно должно покрыться снѣгомъ и на извѣстное время омертвѣть; мы знаемъ, что прежде, чѣмъ зерно въ почвѣ земли разовьется и дастъ корень, оно должно умереть и растлѣть: таковъ законъ жизни въ природѣ. Но таковы и судьбы человѣка. Человѣкъ: не даромъ Моисей, приступая къ исторіи сотворенія человѣка, говоритъ о совѣтѣ Тріединаго Божества. Мнѣ представляется, что этотъ совѣтъ болѣе относится къ возстановленію и искупленію человѣка, чѣмъ къ его первоначальному сотворенію. Воззваніе къ бытію требовало дѣйствія всемогущества и благости; искупленіе и возстановленіе падшаго требовало изъявленія всей глубины любви, которая составляетъ существо Превѣчнаго, и—дерзаемъ прибавить—всей высоты премудрости, какая природу Его вѣнчаетъ. *Сынъ мой еси, азъ днесь родихъ тя*,—днесь, когда я даю бытіе образу Моему на землѣ, днесь я нарекаю тебя возстановителемъ его и спасителемъ, рождаю тебя для земли, на которую ты снидешь и воплотишься и искупишь мой образъ. Такъ глаголалъ превѣчный Отецъ.—Отче святый, *жертвы и приношенія не восхотѣлъ еси, тѣло же свершилъ ми еси... Тогда рѣхъ; се иду, еже сотворити волю твою, Боже* мой! (Евр. 10, 5—7). Такъ глаголалъ предвѣчный Сынъ.—*Излію отъ Духа моего на всяку плоть... и отъиму отъ нихъ сердце каменно и дамъ имъ сердце плотяно, и Духъ мой дамъ въ нихъ* (Іоил. 2, 28. Іез. 36, 26. Ср. 11, 19)—еще глаголалъ Отецъ, и о томъ молилъ Его Сынъ и тому соизволялъ Духъ.—Вотъ таинственный совѣтъ о человѣкѣ Тріединаго Божества, какъ открываетъ намъ его глаголъ самого Божества въ откровеніи, и вотъ планъ любви и премудрости, по которому человѣкъ долженствовалъ быть созданъ, чтобы быть возсозданнымъ, долженствовалъ родиться, чтобы возродиться, получить жизнь временную, чтобы наслѣдовать жизнь вѣчную; и по этому-то

плану человѣкъ искупленный долженъ стоять выше естественнаго.

Процессъ внутренняго, нравственнаго возрожденія человѣка, по дѣйствію благодати, есть таинство. То, что совершаетъ внутри человѣка благодать, непостижимо по самому существу своему, а то, что дѣлаетъ при этомъ самъ человѣкъ, или можетъ дѣлать, своею душею, своею свободою, опредѣляется различными условіями, имѣющими отношеніе къ неодинаковой степени нравственныхъ силъ человѣка нравственнаго поврежденія его, такъ же какъ и его внѣшней жизни и другимъ обстоятельствамъ. Однакожъ, обращая вниманіе на самое понятіе возрожденія, которое само собою сближается съ понятіемъ о рожденіи, равно какъ и понятіе о возстановленіи, по самому смыслу своему, возникаетъ изъ понятія о первобытномъ состояніи; мы можемъ процессъ явленія новой твари сблизить съ образомъ сотворенія древней твари, не сомнѣваясь, что между дѣйствіями единой, нераздѣльной премудрости, и всемогущества, въ мірѣ маломъ и великомъ, въ царствѣ благодати и натуры, должна быть соразмѣрность и соотвѣтственность, при всемъ ихъ видимомъ разстояніи и существенномъ различіи. Итакъ, образъ возрожденія человѣка мы видимъ въ образѣ сотворенія міра.

Посмотримъ на человѣка невозрожденнаго, въ его внутреннемъ состояніи. Въ немъ есть свое небо и земля, духъ и плоть, духовное и чувственное, внутреннее и внѣшнее, совершенство первобытное и растлѣніе грѣховное: это первобытная матерія, это хаосъ, изъ котораго должна образоваться новая тварь. Точно хаосъ: смѣсь ума и глупости, смѣсь добра и зла, величія и ничтожества, познаній и заблужденій, радостей и горя, грубости и нѣжности, смѣсь всего, что есть самаго разнообразнаго, самаго противоположнаго, самаго нестройнаго. И—точно матерія первобытная, которая имѣетъ нужду въ образованіи, просвѣщеніи, въ раздѣленіи и устроеніи смѣшанныхъ между собою элементовъ; и тотчасъ видны тутъ всѣ четыре стихіи міра: тутъ есть огонь страсти, огонь, который перевариваетъ, переплавляетъ въ себѣ все, что входитъ въ жизнь этого внутренняго міра, который жжетъ прежде всего душу самаго человѣка, а потомъ и все, что къ нему прикасается; тутъ есть земля,—сердце, въ которомъ все, что ни посѣй, выростетъ и дастъ плодъ, добро и зло,—зла впрочемъ больше,—которое требуетъ искуснаго и трудолюбиваго воздѣланія и составляетъ, такъ сказать, почву духовной жизни человѣка; тутъ есть воздухъ, впрочемъ, еще не сосредоточенный въ составѣ своихъ элементовъ, еще разрозненный,—мышленіе разума, которое по своему назначенію должно обнимать, покрывать,

наполнять, двигать весь міръ внутренній, какъ воздухъ—міръ внѣшній, физическій; тутъ есть и четвертая стихія—вода,—воля, которая потечетъ туда, куда ее направишь, но которую надобно заключить въ берега, въ границы, иначе она разольется, будетъ волноваться и затопитъ всю внутреннюю жизнь человѣка. Вотъ четыре стихіи, составляющія жизнь души естественную; но въ ней есть еще пятая стихія, и самая бурная, и самая нелѣпая,—грѣхъ первородный: эта стихія борется со всѣми другими, приводитъ все въ безпорядокъ, и по всему существу человѣка распространяетъ не жизнь, а смерть. Такова первобытная матерія,—душа человѣка невозрожденнаго: и все въ ней идетъ не своимъ путемъ, все безъ порядка, все бушуетъ, свирѣпствуетъ, пока глаголъ творческій въ душѣ не уничтожитъ всѣхъ этихъ безпорядковъ. Нравственное ничтожество, въ какое погруженъ внутренно человѣкъ невозрожденный, дѣлаетъ его «землею пустою и неустроенною»—по смыслу выраженія Моисеева (Быт. 1, 2) Тьма невѣдѣнія и грѣховности покрываетъ эту бездну.

Но Духъ Божій уже носится надъ водою,—надъ волею человѣка невозрожденнаго, стремясь ее управить, привесть въ правильныя границы и влить въ нее свою животворную силу. Весь внутренній хаосъ приходитъ въ движеніе, всѣ стихіи, въ немъ смѣшанныя, приходятъ въ броженіе. «И рече Богъ: да будетъ свѣтъ! И бысть свѣтъ».—Глаголъ Божественный внутри человѣка водворяетъ высшій свѣтъ, который освѣщаетъ всю неустроенную массу міра внутренняго, сіяетъ, движетъ мысли и чувства, и чѣмъ болѣе онъ сіяетъ, свѣтитъ, тѣмъ болѣе отдѣляется и становится ощутительнѣе для самаго человѣка собственная тьма человѣка. «И бысть вечеръ»—проходитъ сумракъ жизни естественной хаотической, «и бысть утро»—первое благодатное озареніе и восходъ новой жизни. Это первый и единый день новаго творенія,—въ первый и единственный день, когда-бы онъ ни явился—въ началѣ земной жизни или въ концѣ—день обращенія человѣка, прекрасный, свыше благословенный день его возрожденія.

Далѣе, слово творческое внутри человѣка раздѣляетъ воды вышнія отъ нижнихъ,—высшія, духовныя стремленія воли отъ низшихъ, чувственныхъ, и въ средѣ первыхъ устрояетъ твердь, сферу силъ благодатныхъ, объемлющихъ, покрывающихъ, управляющихъ жизнь новоустроеннаго міра. Это второй день,—другой періодъ обновленія человѣка благодатію.

Далѣе,—третій день. Какъ въ третій день мірозданія словомъ творческимъ собраны воды въ предѣлы, отдѣлена суша, и повелѣно сушѣ произрастить травы и дерева: такъ благодать

Божественная въ душѣ человѣка, ограничивъ, обуздавъ волю естественную, бурную и неудержимую для самаго человѣка, обнажаетъ въ немъ сушу, естественную природу души, сухую, безплодную, не имѣющую растительной силы для плодовъ правды и добродѣтели; но, обнажая въ такомъ видѣ душу для взоровъ самого человѣка, благодать не оставляетъ ее въ такомъ безотрадномъ состояніи она наполняетъ ее росою своихъ небесныхъ утѣшеній, посѣваетъ въ ней семѣна духовной, дѣятельной жизни, и изъ нея произращаетъ разнообразные цвѣты духовныхъ совершенствъ и богатые плоды высокихъ добродѣтелей. «И видѣ Богъ, яко добро».—Это уже не та первобытная, неустроенная земля. Это земля одѣтая, украшенная, почва многоплодная.

Четвертый день. На тверди обновленной души являются свѣтила: солнце,—сосредоточенный, неисчерпаемый, лучезарный, разливающій теплоту и жизнь по всему существу человѣка, свѣтъ благодатной вѣры,—и луна: преизливающійся изъ свѣта вѣры, имъ движимый и управляемый, отрадный свѣтъ закона естественнаго,—и въ движеніи этихъ двухъ свѣтилъ великихъ совершается теченіе новой, благодатной жизни человѣка. Еще-же и звѣзды: свѣтлыя, возвышенныя идеи въ умѣ, свѣтлыя, возвышенныя чувства сердца, свѣтлые, чистые образы въ воображеніи,—и за тѣмъ повременныя откровенія, озаренія свыше,—составляющія величественныя явленія въ душѣ, восхищающія духъ и бросающія лучи яркаго свѣта въ самую глубокую ночь естестеннаго невѣдѣнія.

Жизнь обновленная идетъ и расширяется. Подобно, какъ въ пятый день мірозданія творческій глаголъ создалъ живущія твари и, проникши въ стихію водную, далъ бытіе въ ней живымъ существамъ,—и благодать собственною, животворною силою, проникая въ стихію естественной воли человѣка, возбуждаетъ въ ней живыя дѣла нравственнаго добра, которыя возрастаютъ, умножаются, движутся и наполняютъ кругъ свободной дѣятельности; и подобно, какъ въ тотъ же день сотворены въ воздушной стихіи летающія,—въ стихіи очищеннаго благодатію мышленія являются живые, выспренніе помыслы, живыя стремленія къ истинѣ: и эти помыслы, эти стремленія развиваются, расширяются, движутся и собою движутъ умственную жизнь души.

Наконецъ возсозданіе человѣка внутренняго довершается. Вся земля,—все существо души обогащается разнообразными, духовными способностями, полными жизни и крѣпости, которыя рождаютъ изъ себя живыя дѣла духовныя, подвиги, совершенства. Изъ земли,—изъ естественной природы души берется чистѣйшая сущность, взимается, что въ ней есть лучшаго, болѣе чистаго и

совершеннаго, и образуется живой организмъ,—сосудъ для духа благодати, вдыхаемаго непосредственно изъ устъ Вседержителя; дыханіе жизней,—жизни духовной, жизни дѣятельной, жизни вѣчной, жизни Божественной,—вселяется въ новый составъ, который, вмѣстѣ съ духомъ, его оживляющимъ, совершается во образъ Сына Божія, довѣчнаго образа предвѣчнаго Отца,—и вотъ человѣкъ является вполнѣ новою тварію, получаетъ бытіе, вмѣсто естественнаго, благодатное; свойства, вмѣсто человѣческихъ,—Божественныя; блага, вмѣсто временныхъ,—вѣчныя. Совершивъ это новое дѣло творенія, благодать Божественная его освящаетъ, въ немъ утверждаетъ свое царство, царство правды, мира и радости о Св. Духѣ, и въ немъ почиваетъ.

Вотъ, если позволено такъ выразиться, механизмъ созданія новаго человѣка. Еще разъ: величественное, прекрасное созданіе Творческой любви. Что же самъ человѣкъ? Какъ онъ ощущаетъ свое возрожденіе? Какъ сознаетъ свое новое бытіе? Каково индивидуальное состояніе его души, воззываемой, возставляемой къ новой жизни? «Тотъ, кто сотворилъ тебя безъ тебя, не спасаетъ тебя безъ тебя»,—говоритъ Августинъ, и вотъ черта, отдѣляющая новое твореніе отъ первобытнаго. Тамъ человѣкъ созналъ себя уже тогда, когда получилъ полное бытіе, когда взглянулъ и увидѣлъ себя среди всѣхъ разнообразныхъ твореній всемогущей десницы; въ возрожденіи не такъ: тутъ весь процессъ дѣйствія благодатныхъ силъ, обновляющихъ человѣка, въ глазахъ самого человѣка, и самъ человѣкъ долженъ помогать содѣйствовать своему новому рожденію. Въ личномъ состояніи человѣка, при его возсозданіи, открывается еще новый процессъ,—и прибавлю, самый печальный. Весело цвѣла и играла въ избыткѣ жизненныхъ силъ первобытная природа, когда творимъ былъ первый человѣкъ, и весело, смѣло взглянулъ первосозданный на Божій міръ, какъ свое необозримое царство, на небо, какъ сѣнь, утканную свѣтилами, чтобы осѣнять его царственную, вѣнчанную главу; на землю, на этотъ мягкій, роскошный, разноцвѣтный коверъ, который былъ подъ его стопами. То былъ господинъ вселенной, мужъ, полный жизни, силъ; совершенный, блаженный,—и все ему покорствовало, и все онъ обнималъ господственною мыслію ума, повелительною силою воли, и сердце его цвѣло богатою, духовною жизнію, въ обиліи разнообразнѣйшихъ, пріятнѣйшихъ ощущеній, и взоръ его, обращенный къ небу, просвѣщался, упивался, восхищался свѣтомъ небесной премудрости, изливавшихъ на землю свои блистающіе и животворные лучи. То былъ періодъ невинности и блаженства. Теперь, хотимъ-ли видѣть человѣка благодатію возрождаемаго изъ ветхаго въ новаго? Хотимъ-ли видѣть

образъ новаго, благодатнаго творенія? Пойдемъ,—не въ Едемъ, не въ рай сладости,—пойдемъ въ какую-либо дикую, безлюдную пустыню, пойдемъ въ дремучій лѣсъ или темную пещеру, и тутъ увидимъ человѣка,—человѣка,—безъ крова и одежды, безъ пищи и безъ сна,—томимаго, или, лучше сказать, томящаго себя голодомъ и жаждою, подъ вліяніемъ всѣхъ бурныхъ стихій, поверженнаго на землѣ, на камнѣ; человѣка, котораго болѣзни и труды вызываютъ на лице капли крови и потоки слезъ, котораго взоръ всегда преклоненъ долу, все тѣло согбено, истощено и покрыто ранами отъ трудовъ и болѣзней непрерывныхъ; пойдемъ туда, куда едва можетъ проникать слѣдъ или взоръ человѣческій, гдѣ, повидимому, менѣе всего можно жить человѣку, и тутъ увидимъ человѣка, который шелъ сюда, оставивъ все, что имѣлъ и могъ имѣть въ мірѣ,—которому послѣ этого чужды всѣ радости земныя, всѣ утѣшенія, всѣ блага жизни, чужды самыя узы крови, и который непрерывно, тяжко, невыносимо страдаетъ и, однакожъ, хочетъ страдать, и за одну мысль, за одно чувство сердца, сколько нибудь склоняющія его къ міру, ко временной жизни, наказываетъ самъ себя еще тягчайшими страданіями: вся жизнь его борьба, а онъ борется со всѣмъ, что есть внутри его и внѣ его,—борется съ своимъ умомъ, съ своимъ сердцемъ, съ своею волею, съ своею плотію, и все это въ немъ, все составляетъ его самого, онъ во всемъ этомъ видитъ вражду противъ себя самого, и все хочетъ стѣснить, подавить, умертвить; все вокругъ него страшно, дико, уныло, а онъ хочетъ, чтобы все было еще печальнѣе, мрачнѣе, страшнѣе; все тяжко, а онъ непрестанно увеличиваетъ для себя тяжести; онъ не хочетъ никакого утѣшенія, никакой помощи отъ человѣковъ, онъ бѣжитъ отъ самихъ человѣковъ, и для него отраднѣе, когда все и всѣ оставляютъ его, и онъ спокоенъ, когда никто его не знаетъ. Но во внутренней, одинокой жизни его, ему ничего не извѣстно, кромѣ скорбей и страданій; печаль души не оставляетъ его, грусть давитъ сердце, огнь раскаянія терзаетъ и пожираетъ душу,—онъ весь въ огнѣ, весь въ мученіи, онъ умираетъ,—но не желаетъ еще и не смѣетъ просить, чтобы мученія его пресѣклись—смерть его длится, и среди жесточайшихъ страданій онъ безгласенъ, и самые токи слезъ, которыя онъ проливаетъ, не угашаютъ, а усиливаютъ пламя его мученій. Что это за состояніе? Это возрожденіе. Что это за жизнь? Это смерть ветхой природы. Да, когда мы рождаемся тѣломъ въ міръ тѣлесный, то подвергаемся всѣмъ болѣзнямъ тѣла и всѣмъ немощамъ души, но не сознаемъ того: за насъ отвѣчаетъ мать; мать переноситъ на себѣ всѣ болѣзни рожденія, всѣ немощи тѣла и души нашей, и, воспитанные грудью матери,

мы весело вступаемъ въ отроческій возрастъ. Не такъ въ жизни духовной: тутъ возрожденіе человѣка сопровождается тягчайшими страданіями во всемъ существѣ его, и всѣ страданія сознаетъ, чувствуетъ и долженъ перечувствовать и перестрадать самъ человѣкъ. Всѣ немощи, всѣ болѣзни души минуютъ; душа возродится и обновится, просвѣтлѣетъ, но надобно сознаться, чего стоитъ перенесть, выдержать борьбу со всѣмъ и побѣдить все, что запинаетъ, такъ сказать, душу въ ея возрожденіи. Что же дѣлать? Человѣкъ самъ вызвалъ на себя всѣ страданія, самъ положилъ раны на свою душу, не хотѣвъ, чтобы душа его такъ же безболѣзненно прошла въ жизнь вѣчную, какъ безболѣзненно вошла въ жизнь временную первоначально.

Болѣзни возрожденія неизбѣжны, и неизбѣжно тяжки, потому что грѣхъ утвердилъ свой корень въ самой глубинѣ человѣческой природы, и чтобы исторгнуть его корень, надобно, такъ сказать, потрясти все существо человѣка, надобно вызвать на борьбу всю свою природу, всѣ мечты ума, всѣ склонности сердца, всѣ привычки воли, всѣ грезы фантазіи; надобно испытать муки смертныя, надобно просто—умирать, потому что жизнь духовная, благодатная, не иначе можетъ водвориться въ душѣ, какъ съ умерщвленіемъ плоти и ея страстей; надобно распинаться, потому что духъ не иначе можетъ получить свойственную себѣ духовную свободу, какъ пригвоздивъ самыми тяжелыми гвоздями къ самому тяжкому кресту всю чувственность, и—прольется ли кровь,—нѣтъ себѣ пощады ради крови! надобно горѣть въ самомъ жестокомъ огнѣ внутреннихъ мученій, горѣть,—потому что сила грѣха отъ борьбы и отъ сопротивленія только болѣе воспламеняется, потому что раскаяніе не иначе преобразить можетъ душу и совѣсть, какъ обратившись въ огонь ее пожирающій,—да и самая благодать, истребляющая въ душѣ плевелы грѣха, есть огнь, и самый сильный и страшный, потому что это огонь чистый и чисто духовный.—Надобно плакать, и—сколько горячихъ, горькихъ слезъ надобно пролить, чтобы омыть душу, оскверненную страстями и пороками! Еще разъ: тяжело!—Но таковъ законъ возрожденія: тамъ сладко,—гдѣ горько; тамъ слава,—гдѣ страданіе; тамъ жизнь,—гдѣ смерть.

Благодать на всѣхъ путяхъ міра, во всѣхъ состояніяхъ жизни слѣдитъ за человѣкомъ, чтобы при пріятномъ для ея дѣйствій расположеніи духа, проникнуть въ его внутреннее и начать его возрожденіе. И ничѣмъ другимъ начинаются ея дѣйствія, какъ обнаруженіемъ предъ собственнымъ взоромъ человѣка его заблужденій, его бѣдности и ничтожества, и ни чѣмъ другимъ поддерживаются, какъ сильнымъ возбужденіемъ печали душевной,

Душа бросила взоръ на себя, и, понявъ себя, увидала въ себѣ то, чего прежде не видала, и что заставляетъ ее теперь—горькіе взоры бросать и на все, что ее доселѣ веселило. Своевольный, увлекаемый обольщеніемъ свѣта и страстей; покинувъ отца и домъ родительскій, буйный и расточительный,—потомъ нищій въ рубищѣ, томимый голодомъ, потерявшій и себя и жизнь свою, и все, что имѣлъ, въ вихрѣ чувственныхъ удовольствій, унылый и мрачный, униженный предъ самимъ собою, и самому себѣ оставленный въ чуждой странѣ,—блудный сынъ: вотъ точное изображеніе человѣка, оставленнаго самому себѣ на распутіяхъ міра. Что губитъ его? Своя воля! Онъ рождается въ міръ съ прекрасными способностями души, съ богатыми средствами—жить счастливо, столько, сколько могутъ давать человѣку счастія на землѣ его естественныя, хорошія и хорошо образованныя способности. Прекрасный, просвѣщенный умъ, доброе, образованное сердце, живой, благовоспитанный характеръ: все это соединяется, чтобы сдѣлать человѣка человѣкомъ, по идеѣ человѣка. Но это человѣкъ естественный,—и тотчасъ обнаруживаетъ себя: онъ не хочетъ, не можетъ, не умѣетъ жить иначе, какъ на волѣ. Природа, страсти, все говоритъ ему, что ему нужна воля, что нѣтъ блаженства, кромѣ жизни на свободѣ. И онъ ищетъ свободы! Какую дать ему свободу? Дайте ему свободу насладиться всѣмъ, чего хочетъ душа его; снимите съ него всѣ оковы нравственности, закона, совѣсти, дайте ему волю—испытать все, что есть въ мірѣ и жизни, что манитъ его къ себѣ и прельщаетъ; оставьте ему свободу употребить всѣ силы и способности такъ, какъ онъ хочетъ; дайте ему просторъ—раскрыть, расширить, такъ сказать, свою душу и насытить, утолить жаръ ея всѣми благами, какія можетъ дать ей жизнь. И вотъ эта бурная, страстная душа, вырвавшись изъ оковъ воспитанія и науки, обманувъ совѣсть и не думая о религіи, полетѣла,—полетѣла въ міръ, гдѣ все ей на встрѣчу летитъ съ радостями и утѣхами, гдѣ все для нея такъ прекрасно и очаровательно, и жизнь такъ счастлива, такъ привольна,—и вотъ она бросается на всякое впечатлѣніе въ мірѣ, пьетъ его удовольствія, пьетъ непрестанно, и все хочетъ пить, и не воображаетъ, чтобы эти удовольствія когда-нибудь имѣли конецъ. Но—«бысть гладъ крѣпокъ на странѣ той, и той начатъ лишатися». Рано ли, поздно ли, міръ, этотъ міръ, который такъ привязываетъ къ себѣ пылкую, неопытную душу, который такъ обольстительно расширяетъ свои объятія, и столько очарованія умѣетъ придать своимъ приманкамъ и своей лести,—этотъ міръ, рано или поздно, обнаружитъ себя, рано ли, поздно ли отъ взоровъ души не скроется, что этотъ очаровательный міръ, со всѣми

его прелестями, есть прекрасное, цвѣтущеее поле, на которомъ пріятно и весело гулять, пока не захотѣлось ѣсть, не то,—загулявшись, можно умереть съ голоду; это—роскошный бѣднякъ, который сегодня всѣ блага расточаетъ, а на завтра и самъ безъ хлѣба, и нечѣмъ накормить своихъ проголодавшихся друзей; подлый льстецъ, который выбираетъ для себя лучшія жертвы, для того, чтобы выманивать изъ нихъ все, что есть въ нихъ лучшаго, и обогащаться чужими достоинствами, которому нужны жертвы съ умомъ, для того, что онъ самъ глупъ и безсмысленъ, жертвы съ нѣжнымъ сердцемъ, чтобы имѣть лучшую пищу своего коварства и легче притворяться, скрывая свою злобу; жертвы со всѣми совершенствами, для того, чтобы ими, такъ сказать, загораживать собственное ничтожество. Каково же теперь состояніе души, которая, наконецъ, узнала, что такое міръ, взглянула ему въ лице, и вмѣстѣ съ тѣмъ взглянула на себя,—на то, что сдѣлалъ изъ нея міръ. Бѣдная, несчастная душа! Куда пошли тѣ врожденныя достоинства, съ которыми она вошла въ міръ, и которыя обѣщали ей лучшую долю въ жизни. Куда дѣвался тотъ свѣтлый, живой умъ, который въ лучшія лѣта жизни восхищалъ душу своими пареніями и увлекалъ ее въ своихъ идеяхъ и мечтахъ къ красотѣ и превосходству истины? Этотъ же умъ теперь неподвиженъ, мраченъ, истощенъ на пустые предметы и, какъ птица безъ крыльевъ, влачится по землѣ, не зная, на чемъ остановиться. Куда дѣвались тѣ нѣжныя, прекрасныя чувства сердца, съ которыми въ былое время дѣтства человѣкъ такъ весело смотрѣлъ на міръ, на жизнь, на все, что его окружало, и думалъ быть вѣчно счастливъ? Теперь это сердце уныло, загрубѣло въ чувственности, растерзано страстями, утомлено суетою, разочаровано, и тяжкое раскаяніе, тоска, какъ камень, тяготитъ его. Куда дѣвались тѣ мечты о блаженномъ упоеніи души въ нескончаемыхъ удовольствіяхъ міра, тѣ планы жизни счастливой, свободной, безпечальной, съ которыми человѣкъ летѣлъ въ объятія міра, не думая никогда съ ними разстаться. Все, все потерялось, все рушилось, все исчезло, и отъ всего осталось на долю человѣка горькое сознаніе печальной истины: суета, суета, суетъ—суета; все тлѣнно, все ничтожно и все—одно крушеніе духа (Еккл. 2; 17. 12; 8).

«Воставъ, иду ко отцу»: голосъ души, или лучше, голосъ благодати, который начинаетъ говорить въ душѣ, заблудшей на распутіяхъ міра, и суетою, страстями, пороками увлеченной на страну далече. «Колико наемникомъ въ дому отца моего избыбываютъ хлѣбы, азъ же гладомъ гиблю»! Сколько людей, которые въ ту пору, какъ я предавался всѣмъ наслажденіямъ жизни, от-

казывались отъ удовольствій міра и неусыпно работали на пользу ума, сердца, и думали о служеніи Богу и добродѣтели! Сколько людей, которые еще во время юности, когда я только мечталъ о жизни, о мірѣ и всѣхъ его благахъ, обременяли себя трудами, были бѣдны, незнатны, удалены отъ всѣхъ пріятностей жизни привольной, и мнѣ казались несчастными, жалкими, или я смотрѣлъ на нихъ съ гордостію и презрѣніемъ; теперь эти люди, послѣ трудовъ и произвольныхъ лишеній, наслѣдовали міръ, обиліе благъ внутреннихъ и внѣшнихъ, славу предъ Богомъ и людьми, нашли себѣ счастіе, которое у нихъ никогда не отнимется,—а я, послѣ наслажденій, роскоши и своеволія, послѣ безпечности и праздныхъ круженій въ вихрѣ свѣта, бѣденъ, нищъ, гладенъ, убитъ суетою и горемъ. «Воставъ иду къ отцу»...

Но гдѣ этотъ отецъ, къ которому обратилась бы эта унылая, растерзанная скорбію душа? Кого назоветъ она своимъ отцомъ, забывъ небо въ суетѣ міра и создавъ кумиры страстей и чувственныхъ наслажденій, которыя однѣ паче всего возлюбила, воцарила, обоготворила. Приметъ ли ее къ себѣ отецъ, котораго она оскорбила своеволіемъ, забыла въ вихрѣ міра?—Но этотъ-то Отецъ, оскорбленный и прежде забытый, онъ-то и предваряетъ погибающую душу: съ любовію, съ утѣшеніемъ онъ встрѣчаетъ ее, пріемлетъ, и тогда, какъ она повергается предъ нимъ въ сокрушеніи о грѣхахъ своихъ, онъ подаетъ ей духъ своей благодати, подкрѣпляющій ее на пути обращенія. Тогда какъ, поражаемая стыдомъ за свои преступленія, она не дерзаетъ возвести взоровъ на небо, почитаетъ себя недостойною назвать Его, предъ лицемъ Его, отцомъ, Онъ самъ вновь признаетъ ее своею дщерію и успокоиваетъ въ лонѣ своей всепрощающей, все покрывающей, искупительной любви. Здѣсь-то совершается великое таинство благодатнаго обновленія души. Сокрушеніе о грѣхахъ терзаетъ душу, жестокій огонь раскаянія пожираетъ ее; но въ этомъ огнѣ душа, не сгорая, расплавляется, какъ металлъ, и въ этомъ сокрушеніи, не сокрушаясь, душа смягчается, какъ удобренная почва; тогда благодать небесная, мало-по-малу утишая внутренній огонь росою своихъ утѣшеній, расплавленную душу образуетъ вновь по образу создавшаго ее, и, полагая сѣмена новой жизни въ душѣ смягченной, даетъ ей силы произращать добрые, прекрасные плоды вѣры и любви. Непримѣтно для самой души, изъ глубины ея сокрушенія возникаетъ миръ, который ее укрѣпляетъ и придаетъ ей мужество и силы; изъ огня внутренняго излетаютъ искры небеснаго свѣта, который ее озаряетъ, просвѣщаетъ и восхищаетъ горѣ. Слабость обновленной жизни даетъ себя чувствовать послѣ горькихъ слезъ и тяжкой

печали. И вотъ душа возрождена: нравственное безобразіе ея закрыто свѣтлымъ покровомъ заслугъ Искупителя; новая жизнь ея запечатлѣна печатію даровъ Св. Духа; новыя силы, ей сообщенныя, побуждаютъ ее къ новой, высшей дѣятельности въ подвигахъ спасенія; и тогда, какъ всѣ блага міра, которыми она услаждалась, всѣ дѣла, въ которыхъ она искала своего счастія, самыя, мнимыя, ея прежнія добродѣтели, теперь кажутся смердящими, и она ихъ стыдится,—это расположеніе души наноситъ послѣдніе удары ея самолюбію, вмѣстѣ съ которымъ умираетъ и вся ветхая, грѣховная природа. Чувство новой жизни воскрыляетъ душу; сердце полно веселія и радости чистой, которой никто не отниметъ, и спокойствія, котораго ничто возмутить не можетъ. Хоръ ангеловъ воспѣвалъ славу Вседержителя, когда сотворены были звѣзды и устроена земля; и сама небесная премудрость играла на земномъ кругу, въ первые дни міра веселясь о красотѣ и блаженствѣ своихъ твореній. Еще болѣе бываетъ на небѣ радости и торжества, когда совершается новое на землѣ твореніе, когда Любовь срѣтаетъ и объемлетъ возвратившуюся къ ней, заблудшую душу.

Теперь, тотъ ли это человѣкъ, плотской, душевный, мертвый, который былъ до возрожденія? Нѣтъ; тоже существо, но не тотъ же образъ; тѣ же силы но не та же жизнь: ожилъ, обновился, одухотворился, усыновился,—даже до причастія Божественнаго естества. Какъ это?—Это открыто только для внутренняго чувства самихъ возрожденныхъ (2 Кор. 13, 5); но единеніе съ Божествомъ въ обновленной душѣ существенно (Іоан. 17, 21—23. 1 Кор. 6, 17), есть истинное, тѣсное общеніе (1 Іоан. 1, 3), и объясняется тѣмъ существеннымъ, необходимымъ союзомъ, какой находится между основаніемъ зданія и самимъ зданіемъ (1 Петр. 2; 4, 5), между древомъ и его вѣтвями (Іоан. 15, 4), между головою и членами тѣла (Еф. 1, 22, 23). Тотъ ли это разумъ, слѣпой, гордый, немощный, вѣчный труженикъ и вѣчный мученикъ въ своихъ собственныхъ изысканіяхъ, которому въ назиданіе и награду за всѣ его дерзкія паренія къ тому, что выше его, оставляется горькая доля—знать только то, что онъ ничего не знаетъ? Возрожденіе приноситъ съ собою въ умъ помазаніе отъ Святаго, чрезъ которое мысль человѣка прелагается изъ естественной тьмы въ свѣтъ, отъ ума свѣтъ переливается и въ сердце,—и это помазаніе учитъ всему (1 Іоан. 2, 27). Чему же всему? Точно всему, потому что прежде всего научаетъ познанію того, въ чемъ все, черезъ что все и для чего все существуетъ: познанію Бога (Іоан. 17, 3). Вотъ первоисточникъ свѣта всякаго познанія, свѣта, который дается еще младенцамъ, и по которому младенецъ хри-

стіанскій пристыдилъ бы греческаго Платона—за великое изреченіе его философіи, будто нельзя найти Отца вселенной, а если бы и случилось найти Его, нельзя говорить о Немъ народу, а у насъ дѣти говорятъ о Немъ! Вотъ высота просвѣщенія, на которой слѣпоту человѣческую не нужно вооружать стеклами, чтобы смотрѣть на небо: съ этой высоты путь на самое небо, и еще выше, туда, гдѣ и самое небо можетъ стать подножіемъ человѣку; не нужно изобрѣтать—черезъ цѣлые вѣка—какія-нибудь машины, чтобы похвалиться познаніемъ силъ природы или превосходствомъ надъ нею, а нужно принять въ себя нѣкотораго рода особенное зерно, хоть такое маленькое, какъ горчичное, и тогда можно сдѣлать все, напримѣръ: на дорогѣ гора, на которую трудно взойти,—можно сказать ей: прочь!—и она сдвинется съ мѣста; страшно ли, бурно ли море: сказать ему слово,—и оно престанетъ,—и еще, пожалуй, не нужно корабля, чтобы плыть по морю,—можно пройти по водѣ, какъ по сушѣ. Огонь не жжетъ змѣи не жалятъ, ядъ не вредитъ; изсохшія дерева цвѣтутъ, всякія болѣзни врачуются, всѣ стихіи повинуются,—и еще не знаю, что больше сказать,—мертвые воскресаютъ. Какой разумъ разрѣшилъ бы эти тайны природы? Какая наука достигла бы такого всемогущества? И все это открыто, доступно для вѣры, для благодати, однимъ словомъ, для духовно-возрожденнаго человѣка.

То-ли это сердце,—сердце,—то грубое, то изнѣженное, то бурное, то слабое, то страшное, то безчувственное,—сердце—маленькая частичка нашего существа и самый разнохарактерный тиранъ нашей жизни? То-ли это сердце, источникъ заблужденій и паденій, страстей и пороковъ, радостей безумныхъ и печалей глупыхъ, корень нравственной порчи, гнѣздо самолюбія, надменное и тяжелое въ счастіи, унылое и легкомысленное въ несчастіи, самый жестокій господинъ и самый лукавый рабъ? Да, то въ невозрожденныхъ, но не то въ возрожденныхъ. «Любы, радость, миръ долготерпѣніе, благость, милосердіе, вѣра, кротость надежда», а главное—любы, все объемлющая, все покрывающая все терпящая, чистая, полная, совершенная,—вотъ свойства сердца возрожденнаго, и сіи-то свойства въ совокупности составляютъ ту высокую жизнь сердца, полную свѣта, утѣшенія, блаженства, которая изъ души переливается и во внѣшнюю жизнь истиннаго христіанина. Вотъ источникъ священныхъ воодушевленій христіанина, сознающаго все блаженство жизни своей въ истинѣ и добрѣ и въ совершеннѣйшемъ союзѣ добра и истины; источникъ воодушевленій, который всякаго христіанина истиннаго дѣлаетъ. осмѣлюсь сказать, истиннымъ поэтомъ въ душѣ—по-

этомъ болѣе возвышеннымъ и совершеннымъ, нежели самые образованные поэты Греціи и Рима, питаетъ въ сердцѣ вѣрующаго ту небесную поэзію, которая возвышается надъ всѣмъ временнымъ, земнымъ и которой поэзія Клопштока, Тасса или другихъ, служитъ только слабѣйшимъ отголоскомъ. И какъ могущественно дѣйствіе этого внутренняго воодушевленія вѣры и любви христіанской въ сердцѣ возрожденномъ! «Оно, по выраженію Стеффенса, есть предчувствіе всего блаженства на землѣ. Подобно чадолюбивой матери, лелѣющей дитя свое, воодушевленіе вѣры и любви покоитъ сердце во глубинѣ его жизни, смягчаетъ для него всѣ суровыя обстоятельства въ мірѣ, и несчастные случаи обращаетъ въ пріятные и веселые. Для сердца, такъ воодушленнаго, всѣ растенія покрываются цвѣтами, всѣ животныя покорствуютъ, свирѣпыя волны струятся въ радостныя слезы, и бурный воздухъ производитъ веселіе. Священный восторгъ этотъ былъ неизвѣстенъ древнимъ, но его ощущаетъ возрожденная душа, которая и въ самой превратности міра зритъ новую землю и новое небо.

О воспитаніи.

Девять помышленій ублажихъ въ сердцѣ моемъ, говоритъ мудрый, *а десятое изреку языкомъ: человѣкъ веселяйся о чадѣхъ...* (Сир. 25, 9, 10). Если мудрый такъ дорого цѣнилъ дорогое для мудрости сокровище слова, что самыя лучшія помышленія своего сердца не спѣшилъ изрекать языкомъ: то конечно, радость добраго отца о своихъ дѣтяхъ была лучшимъ изъ лучшихъ его помышленій, когда для этого предмета онъ не усумнился пожертвовать словомъ! Такъ должно согласиться, что чистая радость о дѣтяхъ, доступная родительскому сердцу, стоитъ того, чтобы для нея умолчать о девяти другихъ радостяхъ въ жизни. Надобно согласиться, что изъ естественныхъ радостей, какія, среди всѣхъ печалей и заботъ, еще оставлены человѣку въ этой жизни нельзя найти болѣе истинныхъ и прочныхъ, какъ радости семейственныя: радости—утѣшенія прекрасныя, по ихъ чистотѣ; высокія, по ихъ внутреннему достоинству; благотворныя по ихъ плодамъ,—и, прибавимъ, драгоцѣнныя по тѣмъ трудамъ и подвигамъ, какихъ онѣ требуютъ, прежде чѣмъ созрѣютъ. Заботы и труды, даже печали и слезы, соединенные съ воспитаніемъ, съ образованіемъ души подобнаго намъ существа, понятны вполнѣ только тому, кто въ собственной жизни былъ призванъ къ этому священному долгу и—тому, прибавимъ, кто этотъ долгъ хотѣлъ выполнить со всѣмъ усиліемъ благоразумія, усердія, постоянства.

Если воспитаніе уподобляютъ земледѣлію и трудъ родителей или воспитателей—труду землепашца, который полагаетъ сѣмя въ нѣдра вскопанной, удобренной земли, и, проливъ много пота, долженъ съ терпѣніемъ ожидать плодовъ благовременныхъ: то при этомъ сравненіи довольно вспомнить, что воздѣлать безчувственную почву далеко не то, что воспитать характеръ души свободной и чувствующей, и что непостоянство стихій, бури и непогоды, часто губящія весь плодъ трудовъ земледѣльца, совсѣмъ не то, что бури страстей человѣческихъ и непостоянство разнообразныхъ случаевъ жизни. Какъ часто эти бури исторгаютъ съ корнемъ все, что лучшаго было посѣяно въ юной душѣ, и какъ часто такіе случаи низпровергаютъ самые лучшіе планы образованія и жизни человѣка! Однакожъ, еще хуже того было бы отчаяваться во всякомъ воспитаніи: на все есть своя наука и надежда. Скажемъ же вслѣдъ за мудрымъ: девять и десять прекрасныхъ мыслей можно питать въ душѣ смотря на жизнь; но—нельзя не высказать мысли одной: счастлива жизнь благовоспитанная! Остановимся на этомъ предметѣ.

Задача воспитанія разработывается и отъ времени къ полному рѣшенію подвигается многими усильными дѣйствіями въ жизни тѣхъ тружениковъ истины и добродѣтели, которые призываются служить человѣчеству, какъ законодатели, правители, избранные служители науки и религіи, истинные отцы народовъ и семействъ. Ихъ трудами и опытами, ихъ прозрѣніями въ жизнь человѣческую, приводится въ ясность идеалъ совершенства и счастія человѣка, по степенямъ его восхожденія и преспѣянія на временномъ разумно-нравственномъ и общественномъ поприщѣ, по степенямъ расширенія потребностей внутренней и внѣшней жизни. Такъ Платонъ, въ своей республикѣ, по нуждамъ времени, начерталъ идеалъ гражданина. Такъ, на поприщѣ несравненно совершеннѣйшаго образованія жизни, Моисей въ законѣ начерталъ образъ истиннаго израильтянина, или лучше, подъ этимъ частнымъ образомъ представилъ идеалъ жизни человѣка подзаконнаго, имѣющаго воспитаться для жизни благодатной. Такъ, наконецъ, Евангеліе, соотвѣтственно высшему состоянію духовной жизни человѣчества, изображаетъ намъ совершеннѣйшія черты человѣка возрожденнаго, долженствующаго воспитаться для жизни вѣчной. Такъ для всякаго возраста рода человѣческаго есть свой идеалъ воспитанія: какъ идеалъ,—онъ имѣетъ характеръ общности, поелику не ограничивается никакими частными отношеніями жизни человѣка, или частными его цѣлями, имѣетъ характеръ высшаго, необходимаго правила, которому всѣ частныя правила воспитанія, по всѣмъ частнымъ его направленіямъ, должны под-

чиняться. Всякое частное воспитаніе въ кругу жизни семейственной, или даже гражданской, по стольку имѣетъ достоинствъ и совершенствъ, поскольку соотвѣтствуетъ и приближается къ этому идеалу; иначе оно не можетъ быть правильно, не можетъ имѣть довольно твердости въ своихъ началахъ и полноты въ своемъ объемѣ. Такъ напр. естественныя начала разума или правила естественной нравственности могутъ прекрасно образовать человѣка; но въ настоящее время, въ христіанствѣ, такое воспитаніе недостаточно. Свѣтъ совершенно обманывается, когда на правилахъ такого мнимо-прекраснаго воспитанія думаетъ утвердить современную жизнь обществъ человѣческихъ: это прекрасное воспитаніе, на переходѣ отъ внѣшняго къ внутреннему, или отъ школы образованія къ жизни и дѣятельности, составляетъ не болѣе, какъ прекрасную наружность, которая можетъ прикрыть, но не можетъ истребить безобразія естественно-нравственной порчи души. Какъ часто это внутреннее безобразіе измѣняетъ человѣку въ жизни, проглядывая сквозь тонкое покрывало свѣтскаго образованія! Но нѣтъ другаго средства исправить это безобразіе, кромѣ высшей силы благодатной, сокрытой въ христіанствѣ.

Для теоріи воспитанія полезно было-бы начертать исторію его, чтобы можно было видѣть, какъ идея человѣческаго разумно-нравственнаго воспитанія, постепенно раскрывалась и возвышалась въ жизни человѣчества, и какъ осуществлялась въ частныхъ правилахъ воспитанія принадлежащаго жизни семейственной и гражданской. Но этотъ трудъ, въ своихъ подробностяхъ, былъ-бы слишкомъ продолжителенъ и обременителенъ. Замѣтимъ вообще, что въ разсужденіи жизни человѣчества, въ ея историческомъ развитіи, существуетъ два противоположныхъ взгляда: можно ихъ примѣтить столько-же въ литературѣ, сколько и въ обществѣ. Одни превозносятъ старое и прошедшее, другіе восхищаются настоящимъ и новымъ. Для однихъ все *старое* имѣетъ особенную цѣну, потому самому, что это старое,—по привычкѣ представлять древнія времена лучшими временами жизни человѣческой, временами, отъ которыхъ человѣкъ постепенно уклонялся къ худшему, такъ что вся жизнь его, чѣмъ далѣе отъ старины, тѣмъ далѣе отъ своей первоначальной чистоты, простоты и добродѣтели, и, напротивъ, чѣмъ глубже погружается въ стихіи древности, тѣмъ ближе къ этимъ совершенствамъ. Думаютъ даже, что если-бы изъ настоящаго времени можно было что-нибудь противопоставить прошедшему, какъ лучшее, или по крайней мѣрѣ, какъ равное, то это доказало-бы только нашу слѣпоту, слабость чувства, которое уже неспособно постигать истинно-великаго въ человѣкѣ Противоположный сему образъ мыслей вся-

каго совершенства ищетъ въ *новомъ*, не болѣе какъ потому, что это—новое. Онъ предполагаетъ состояніе рода человѣческаго первоначально грубымъ и несовершеннымъ, и только постепенно усовершающимся; отсюда, если еще не близко полное совершенство, то, по крайней мѣрѣ, каждый шагъ впередъ производитъ нѣчто лучшее, нежели что было прежде. Чувство силы исполняетъ насъ при такой самоувѣренности, побуждаетъ насъ постепенно усовершаться, и когда такимъ образомъ наша дѣятельность, обращенная на насъ самихъ, возвышается, мы усматриваемъ факты дальнѣйшаго усовершенія, и въ насъ самихъ, и внѣ насъ, и чрезъ насъ,—въ общемъ и цѣломъ. Будущее лежитъ предъ нами, какъ великое царство ничѣмъ не затемняемаго свѣта, полнаго развитія ума, свободы, блаженства.

Вотъ два взгляда на жизнь: разумѣется, что первый, въ пользу старины, господствуетъ въ людяхъ старѣйшаго возраста, которыхъ мысли уже не подходятъ подъ новѣйшія теоріи; и даже можно примѣчать, что этотъ взглядъ преимущественно и свойственъ старому времени, когда такъ важно и свято было правило воспитанія: «предъ лицемъ сѣдаго востани и почти лице старче» (Лев. 19, 32). Новѣйшее время, напротивъ, по выраженію одного писателя, «хочетъ сажать дитя на стулъ, чтобы оно судило своихъ родителей». За первый взглядъ, кажется,—и сама природа, поелику, чтобы дитя было судьею своихъ родителей, не естественно. Но справедливость требуетъ сказать, что въ томъ, равно какъ и въ другомъ, образѣ мыслей есть неправильность,—и именно, ихъ односторонность. Если мы будетъ разсматривать человѣка въ самомъ себѣ, въ собственномъ его существѣ, то всегда увидимъ, что самъ въ себѣ онъ всегда одинъ и тотъ же, и что образованіе, какъ показываетъ уже самое слово, можетъ дать только тотъ или другой образъ его жизни, и какъ образъ, а не существо, всегда можетъ измѣняться, столько же къ лучшему, сколько и худшему; но чтобы измѣнялось самое существо человѣка, для этого нужна сила высшая. Поэтому-то, если будемъ смотрѣть на жизнь человѣка естественную, въ собственныхъ ея предѣлахъ заключенную, то также нельзя своимъ умомъ доказывать, что она становится постоянно хуже, какъ трудно рѣшать и то, что эта жизнь сама собою, въ собственномъ развитіи, идетъ и должна идти къ совершенству. Укажутъ-ли намъ на обширное, въ настоящее время, развитіе наукъ: наука не то, что природа, и не то, что жизнь; укажутъ ли на чрезвычайные успѣхи цивилизаціи: цивилизація далеко не то, что внутренняя, духовная жизнь человѣка, принадлежащая къ высшему міру, куда никакіе общественные законы или формы не достигаютъ.

Совсѣмъ иначе представляется жизнь человѣка, когда ее разсматриваемъ въ чертежѣ Провидѣнія, сколько само Провидѣніе благоволитъ открывать намъ; когда смотримъ на человѣка подъ рукою вѣчной Любви, которая, прежде всего, сама на себя приняла его воспитаніе. Къ сей любви послѣдній, сію минуту родившійся человѣкъ столько же близокъ, какъ первый, и если первый человѣкъ самъ исторгся изъ Ея рукъ, впалъ во всѣ заблужденія ума и сердца, то мы знаемъ, что сдѣлала Любовь для возставленія падшаго. Настоящее состояніе человѣка, поврежденное въ глубинѣ его естественной жизни, озаряется свѣтлыми лучами благодатнаго обновленія, съ высоты любви пренебесной. Вотъ пунктъ соединенія и примиренія обоихъ противоположныхъ взглядовъ на жизнь. Кто допускаетъ, что первоначальное состояніе человѣка было невинно и совершенно, кто признаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ глубоко человѣкъ ниспалъ изъ этого состоянія, тотъ долженъ знать и то, что Провидѣніе опять благоволитъ возставить человѣка къ совершенству. И, наоборотъ, кто хочетъ доказывать, что человѣчество съ постепеннымъ образованіемъ своихъ силъ становится—время отъ времени—не тѣмъ, что было прежде, тотъ долженъ согласиться, что при всемъ образованіи настоящее состояніе природы нашей совсѣмъ не такъ совершенно, какъ первобытное, и есть состояніе возрожденія,—опять-же не естественнаго, а высшаго, благодатнаго. Такъ, есть золотой вѣкъ за нами; есть золотой вѣкъ предъ нами: вѣкъ настоящій—переходъ отъ перваго къ послѣднему.

Такое соединеніе взглядовъ на человѣка и необходимо для жизни. Нельзя дать прочнаго воспитанія дѣтямъ, если родители впереди себя не имѣютъ образца, которому могутъ подражать, и—опять, всякое воспитаніе безполезно, если нельзя надѣяться, что потомство принесетъ съ собою въ міръ что-либо лучшее, нежели что есть въ настоящее время. Если отецъ имѣетъ полныя права въ воспитаніи своего сына: то сынъ, чрезъ это же воспитаніе, можетъ развить въ себѣ еще большія духовныя силы, нежели какія имѣетъ и самъ отецъ его; и наоборотъ: если потомки являются совершеннѣе предковъ, то не должны забывать, что въ основаніи ихъ совершенствъ лежитъ воспитаніе ихъ отцовъ. Мы все еще дѣти древняго міра, который продолжаетъ дѣйствовать своимъ вліяніемъ на наше образованіе, подобно тому, какъ превосходнѣйшее твореніе писателя не можетъ обойтись безъ буквъ, составляющихъ начальную грамату дитяти.

Идея воспитанія, какъ полнаго развитія душевныхъ и тѣлесныхъ силъ человѣка, сообразно достоинству его природы и назначенію, вдругъ не могла составиться между людьми: она пред-

полагаетъ уже извѣстныя степени умственнаго и нравственнаго образованія. Мы знаемъ, что первыя дѣти перваго отца на землѣ родились внѣ рая—мѣста невинности и совершенства: слѣдовательно, уже съ самыхъ первыхъ временъ міра воспитаніе должно было получить значеніе искусства, труда, столько-же пособія природѣ, сколько и борьбы противъ нея, уже получившей наклонность ко злу. Тѣмъ не менѣе характеръ временъ первобытныхъ,—единство жизни, въ которомъ религія и просвѣщеніе, мудрость и добродѣтель, семейство и общество,—все это являлось въ самой тѣсной взаимной связи и составляло ту прекрасную гармонію жизни, въ которой мы удивляемся вмѣстѣ и простотѣ и возвышенности, и крѣпости силъ, и близости къ природѣ. Это была жизнь сосредоточенныхъ въ дѣятельности силъ человѣка, образованія органическаго, самаго живаго единенія между собою мысли, и чувства дѣйствій. Безъ школъ и теорій, безъ спора о правилахъ и законахъ, древніе жили по преимуществу самою жизнію, учили и учились въ опытахъ жизни, поелику разсматривали, слушали и дѣлали то, что являла жизнь,—слово и примѣръ предковъ. Поэтому самое воспитаніе составляло одно съ жизнію, т. е. возникая изъ болѣе или менѣе глубокихъ потребностей жизни, оно поддерживалось живою силою чувствъ и стремленій естественныхъ, во взаимномъ отношеніи родителей къ дѣтямъ и дѣтей къ родителямъ, окружалось живыми примѣрами и живыми предметами умственныхъ созерцаній, обнимало въ единствѣ жизни религію и общество, мудрость и добродѣтель, и, имѣя преимущественно характеръ практическій, развивалось въ живой дѣятельности. Когда дѣти въ свою очередь становились родителями, возникали новыя, болѣе расширенныя отношенія между людьми,—вниманіе къ дѣтямъ со стороны родителей возрастало, новыя—умственныя и нравственныя, а вмѣстѣ съ тѣмъ и внѣшнія потребности жизни обратили къ новымъ, обширнѣйшимъ способамъ ея развитія,—и воспитаніе потребовало новыхъ, твердѣйшихъ и болѣе развитыхъ началъ: оно основалось на разумно-сознательномъ, проникнутомъ особыми мыслями и цѣлями, вліяніи ума и воли родителей на умъ и свободу дѣтей. Отселѣ уже составилась *идея* о воспитаніи.

Воспитаніе, получивъ идеальный характеръ, вмѣстѣ съ тѣмъ должно было получить менѣе *свободнаго* развитія, нежели сколько оно могло имѣть тогда, когда основывалось на однихъ живыхъ чувствахъ, связующихъ родителей съ дѣтьми, и на дѣятельныхъ опытахъ жизни, просто,—когда оно ограничивалось жизнію семейственною. Этому причиною то, что, при умноженіи людей, переходя изъ семейства въ общество, жизнь должна была прини-

мать болѣе и болѣе сложныя формы, подчиняться извѣстнымъ законамъ, входить въ новыя отношенія, для которыхъ нужны были извѣстныя, опредѣленныя правила. Тутъ уже родители, при воспитаніи дѣтей, начинали смотрѣть далѣе частной жизни семейственной, даже, можно сказать, далѣе собственной, личной жизни своихъ дѣтей, и прозирать туда, гдѣ дѣти ихъ становились членами организма общественной жизни, и, слѣдовательно, принимали на себя новыя обязанности этой жизни. Такимъ образомъ воспитаніе, съ одной стороны, переходило въ *обязанность* для родителей, не только уже естественную, но и *законную*, а съ другой,—становилось болѣе и болѣе сложною наукой, для которой требовались многія новыя пособія, планы, опыты. Природа передала жизнь человѣка изъ своихъ матернихъ объятій въ руки наукѣ и искусству. Общество стало воспріемникомъ его изъ-подъ мирнаго крова семейственныхъ добродѣтелей и счастія, чтобы вести его поприщемъ обширнѣйшей дѣятельности, на пользу цѣлаго.

Общество, развиваясь изъ семействъ, мало-по-малу удаляется отъ простыхъ, естественныхъ началъ семейной жизни, и, образуясь въ *народъ*, составляетъ изъ себя цѣлое, которому семейства, какъ части, должны уже подчиняться. Стремясь осуществить идеи гражданскаго развитія, уже высшаго и обширнѣйшаго, чѣмъ развитіе человѣка семейственное, общество простираетъ свои виды и свою нравственную силу на рождающихся въ семействѣ дѣтей, какъ своихъ членовъ, и ихъ воспитаніе причитаетъ уже къ кругу своей жизни: тогда этотъ священный долгъ, возлагаемый самою природою на родителей, раздѣляется, въ своемъ обширнѣйшемъ развитіи, между родителями и правителями, наставниками и законодателями. служителями религіи и другими дѣятелями общества. Вотъ и на этотъ разъ характеристическая черта древняго міра: даже при образованіи гражданскихъ обществъ, тамъ отецъ семейства, правитель, жрецъ—нерѣдко совмѣщались въ одномъ лицѣ, образуя единство власти естественной, нравственной, общественной и духовной. Разумѣется, что такое единство долго не могло держаться: оно нарушилось при сильномъ перевѣсѣ искусственности въ жизни надъ природою, сложнаго гражданскаго быта надъ простымъ, семейнымъ, эгоизма надъ чистотою религіозныхъ чувствъ и стремленій.

Надобно, однако-жъ, замѣтить, что какъ крѣпчайшую силу въ поддержаніи связей общественныхъ, такъ первые и глубочайшіе способы воспитанія,—всегда оказывала *религія*. Въ ней образовались нравы народные, смягчалась дикость страстей въ ней человѣкъ сознавалъ свое высшее бытіе, и поддерживались его

благороднѣйшія побужденія въ общественной и нравственной дѣятельности. Религія была источникомъ мира, силъ и гармоніи въ быту человѣка,—и даже тамъ, въ религіи, первоначально образовалась поэзія жизни,—и первые наставники народа, первые учители искусства, первые поэты и двигатели жизни народной были религіозные пѣвцы. Религіозные законоположники были лучшіе законодатели гражданскіе. Возьмите въ примѣръ древнѣйшаго изъ нихъ Моисея. Языческій примѣръ на это—Нума. Мало, однакожъ, мы видимъ народовъ, которые съ теченіемъ времени не измѣнили этому прекрасному и благотворному вліянію религіи, и, сохранивъ въ себѣ силу его, счастливо достигли полнаго цвѣта въ своемъ образованіи. Религія всегда и вездѣ испытывала дѣйствія враждебныхъ себѣ силъ, возникавшія столько же изъ глубины поврежденной природы, сколь изъ обстоятельствъ внѣшней народной жизни. Къ дѣйствіямъ перваго рода принадлежитъ то обыкновенное въ исторіи народовъ варварство, которое порождается невыдержанною борьбою съ силою страстей и буйствомъ нравовъ, и порождаетъ мракъ, поглощающій всѣ успѣхи общественнаго и нравственнаго образованія; къ дѣйствіямъ послѣдняго рода принадлежатъ столкновеніе и смѣшеніе народовъ, въ которыхъ народъ грубый одолѣваетъ, народъ образованный ослабѣваетъ, вообще же теряются способы свободнаго умственнаго или религіознаго развитія. Одинъ только народъ тщательно сохранился отъ подобныхъ несчастныхъ столкновеній съ чуждыми племенами, хотя увлекался неизбѣжною силою естественно-нравственной порчи. То былъ народъ еврейскій.

Каждый народъ, стремясь къ самообразованію, проходитъ три степени жизни: возрастанія, процвѣтанія, и, такъ сказать, осѣмененія, когда т. е. достигая самъ въ себѣ зрѣлости, онъ становится разсадникомъ образованія для новыхъ, младшихъ его народовъ. Въ жизни естественной бываетъ и то, что этотъ послѣдній періодъ соединяется уже съ увяданіемъ самого народа. Такъ Греція и Римъ, при своемъ паденіи, завѣщали свои науки и искусства новому міру. Такія видимыя замиранія жизни въ отдѣльныхъ народахъ не нарушаютъ жизни цѣлаго, которое сохраняется, движется и управляется единымъ вседѣйствующимъ Провидѣніемъ; тутъ мы видимъ только картину того же явленія, когда въ порядкѣ видимой природы лѣто смѣняется зимою, и зима въ свою очередь уступаетъ мѣсто веснѣ; но вмѣстѣ съ тѣмъ это явленіе въ жизни народовъ, т. е. когда народъ достигаетъ видимой полноты и зрѣлости въ своемъ умственномъ или практическомъ, не скажу—нравственномъ, развитіи, въ то же время состарѣвается и падаетъ,—это явленіе, говорю, весьма разительно

въ исторіи міра показываетъ слабость и поврежденіе самаго корня въ естественной жизни человѣчества, то поврежденіе, по которому эта жизнь не можетъ давать плодовъ совершенныхъ, и ихъ неизбѣжная судьба—тлѣніе. Такая, однакожъ, смѣна народовъ на поприщѣ міра и переходъ образованія отъ одного изъ нихъ къ другому, не составляетъ какой-либо *необходимости* въ жизни міра: мы разумѣемъ здѣсь ту идею логической необходимости, какую вводитъ въ міръ новѣйшая философія изъ школы Гегеля,— и которая, какъ залетное насѣкомое, жужжитъ иногда и въ нашемъ отечествѣ, вовсе не по русскому духу; по этой философіи надобно видѣть въ быту рода человѣческаго какую-то непреложную, необходимую систему *саморазвитія*, по которой будто бы онъ идетъ постепенно къ совершенству умственно-практическому, а высочайшая идея этой системы—государство! Но трудно рѣшить: какъ можно представлять себѣ человѣка или человѣчество постепенно усовершающимся и въ жизни его видѣть саморазвитіе, и въ то же время представлять его заключеннымъ въ оковахъ необходимости; какъ можно почитать высочайшею цѣлію или идеею человѣчества—государство, когда, въ самомъ порядкѣ вещей, государство служитъ только средствомъ развитія и образованія человѣчества! Если же оковы необходимости не мѣшаютъ человѣку идти къ совершенству, то развѣ такъ, какъ это бываетъ въ машинѣ, кототорая можетъ выдѣлывать совершеннѣйшія, въ своемъ родѣ, произведенія, не имѣя нисколько свободы въ своемъ движеніи. Не отрадно, однакожъ, представлять себя машиною, гдѣ движущіяся части приводятъ въ движеніе цѣлое и не могутъ сами по себѣ перемѣнить ни одного гвоздя, машиною, которая—какое бы ни было ея устройство,—чѣмъ быстрѣе движется, тѣмъ ближе къ разрушенію.

Не въ идеѣ логической необходимости, которая и самого Творца связываетъ въ Его дѣйствіяхъ, но въ самой природѣ вещей, управляемыхъ всемогуществомъ Единаго, надобно искать изъясненія на судьбы ихъ. Когда плодъ на деревѣ достигаетъ полной зрѣлости, онъ не можетъ долго держаться на стеблѣ, и отпадаетъ; цвѣтокъ въ то именно время распадается, когда является въ полномъ развитіи своихъ лепестковъ. Причина сему всеобща,— первоначальное ослабленіе силы въ природѣ, по которому она не можетъ сама въ себѣ поддерживать неизмѣнно продолжительную жизнь, и каждое ея произведеніе развиваясь въ опредѣленную мѣру совершенства, истощается уже въ самомъ своемъ развитіи, такъ что, по достиженіи своей полноты, или разрушается, или, какъ говорится, перезрѣваетъ. Тоже является намъ въ судьбахъ человѣка естественнаго.

Способности его духа къ образованію и дѣятельности обширны; онъ стремится къ совершенству, которое и есть его назначеніе; но тамъ, гдѣ онъ оставляется самому себѣ, долженъ съ трудомъ и болѣзнію изъ самого себя развивать свою умственную и нравственную жизнь, такъ что его труды и болѣзни умножаются вмѣстѣ съ его видимымъ усовершеніемъ и, наконецъ, доходятъ до такой мѣры, что онъ ихъ не выдерживаетъ и, среди видимой зрѣлости жизни, истощается въ силахъ и падаетъ. Такова участь поврежденнаго естества человѣческаго. Каждое новое изысканіе только открывало его внутреннее безсиліе. Такъ, римская имперія рушилась въ то самое время, когда достигла высшей степени видимаго могущества, поелику каждое новое расширеніе ея только обличало слабость ея духовныхъ, внутреннихъ силъ, истощенныхъ нѣгой, роскошью и пр. Такъ языческая религія пала въ то самое время, когда разумъ въ грекахъ и римлянахъ показалъ самое сильнѣйшее напряженіе въ изысканіи истины,—напряженіе, котораго эта религія не выдержала. Такъ называемые исполинскіе шаги, гигантскія предпріятія, колоссальные замыслы въ естественной жизни рода человѣческаго всегда влекутъ за собою опасность разрушенія, потому что производятъ неумѣренное напряженіе въ естественной его дѣятельности, которая, какъ естественная, не можетъ идти дальше самой себя и напряженія не выдерживаетъ: она распадается, а духъ подъ ея развалинами, замираетъ. Примѣръ этому—судьба многихъ государствъ, въ древней и новой исторіи. Теперь понятно, что должно быть слѣдствіемъ такихъ опытовъ: они должны привести насъ къ правильному самопознанію, къ сознанію естественной нашей немощи и духовной порчи; къ желанію обновленія жизни и высшей помощи,—однимъ словомъ, должны привести къ тому же, къ чему расположился и древній языческій міръ,—къ познанію христіанства.—Это предисловіе и изложено нами съ тою цѣлію, чтобы открыть въ воспитаніи характеръ идеальный, характеръ общности и единства, по которому оно есть принадлежность не членовъ только семейства и не членовъ только общества, но прежде всего принадлежность человѣка—вообще, и не человѣка только—въ его естественномъ образованіи, но и всего человѣчества, въ его развитіи по чертежамъ Провидѣнія: этотъ характеръ составляетъ основаніе, по которому въ воспитаніи частное должно подчиняться общему, общее—цѣлому, и по которому вовсе нельзя оправдывать того воспитанія,—гдѣ бы оно ни совершалось, въ семействѣ, или обществѣ,—воспитанія, которое изводитъ на свѣтъ умныхъ и милыхъ дѣтей, но худыхъ членовъ общества, или самыхъ исправныхъ служителей жизни граждан-

ской, но дурныхъ людей, или—даже, хорошихъ людей, но слабыхъ *христіанъ*.—Теперь будемъ излагать самую систему воспитанія.

Объ основныхъ началахъ воспитанія.

Мы уже высказали почти точное опредѣленіе воспитанія: оно есть возможно полное развитіе духовныхъ и тѣлесныхъ способностей и силъ человѣка, сообразно достоинству его природы и его временному и вѣчному назначенію. Такъ опредѣляютъ воспитаніе вообще всѣ педагоги. Но, чтобы это опредѣленіе получило всю правильность, ясность и высшее—не внѣшнее только и временное значеніе,—надобно связать его съ нѣкоторыми важнѣйшими для человѣка истинами, которыя должны составлять его основаніе и внутреннюю силу. Сіи истины суть слѣдующія: а) въ своемъ глубочайшемъ и первоначальномъ значеніи, воспитаніе есть дѣйствіе Божественнаго Провидѣнія, такъ какъ отъ премудрости и благости Божественной человѣкъ получаетъ бытіе, силы и совершенства, свое поприще жизни и назначеніе; слѣдовательно, воспитаніе, какъ въ цѣломъ, такъ и въ частномъ, лежитъ въ чертежѣ дѣйствій Божественнаго промышленія и міроправленія; б) воспитаніе есть раскрытіе Божественнаго въ существѣ человѣческомъ, такъ какъ вѣчный Творецъ создалъ человѣка по своему образу, который есть Божественное въ человѣческомъ, безсмертное въ тѣлесномъ, духовное въ чувственномъ,—и составляетъ первое основаніе достоинства человѣческой природы; в) оно есть возникающее изъ себя самого развитіе духа, такъ какъ духъ человѣка, бывъ существомъ свободнымъ, изъ положеннаго въ немъ сѣмени силъ и способностей, развиваетъ свою жизнь до совершенства безграничнаго; г) воспитаніе есть во времени образующееся человѣчество, которое чрезъ недѣлимыя идетъ и развивается отъ родителей до дѣтей, отъ поколѣнія въ поколѣніе, отъ народа въ народъ, отъ цѣлаго къ частямъ и отъ частей къ цѣлому,—человѣчество, которое не есть какое-либо отвлеченное понятіе, но имѣетъ свою жизнь въ жизни безчисленныхъ недѣлимыхъ, въ пространствѣ и времени, по взаимно-дѣйствію духовныхъ и тѣлесныхъ силъ, составляющихъ, какъ одинъ великій организмъ,—цѣлое, стремящееся къ безконечному. Въ связи съ этими мыслями, мы получаемъ опредѣленное истинное понятіе о воспитаніи, понятіе, въ которомъ субъектъ—человѣчество въ его недѣлимыхъ, объектъ—высшее, естественное и богоподобное достоинство нашей природы,—а связь между тѣмъ и другимъ—дѣйствіе и водительство Провидѣнія.

Нѣтъ никакой нужды усиливаться въ доказательствахъ необходимости воспитанія. Эта необходимость въ самой природѣ. Надобно только взглянувъ на родившагося, во всѣхъ немощахъ нашей природы, младенца, чтобы слышать въ глубинѣ своего сердца голосъ, взывающій о пособіи этому существу, столь слабому, еще не начинающему собственной полной жизни,—голосъ, чтобы сберечь едва возгорающуюся искру жизни этого существа, чтобы предохранить его отъ смерти прежде жизни и дать ему три необходимыя, существенныя принадлежности человѣческаго существа, безъ которыхъ оно или умретъ не живши, или будетъ жить, умерши однажды навсегда: хлѣбъ, мысль, слово; надобно слышать голосъ разума, побуждающій заранѣе развивать способности дитяти, когда оно только еще начинаетъ путь жизни, чтобы благовременно предохранить отъ столь многихъ, угрожающихъ въ мірѣ, опасностей, и на прочныхъ основаніяхъ утвердить счастіе человѣка, прежде чѣмъ онъ выступитъ на борьбу съ тяжелыми опытами жизни.

Такъ природа и жизнь за одно говорятъ о воспитаніи. Природа человѣка слишкомъ ясно высказываетъ свои потребности, начиная отъ низшихъ, въ которыхъ заключается одно простое поддержаніе жизни, одно *питаніе*, а еще не *воспитаніе*, до потребностей высшихъ, когда съ постепеннымъ возрастаніемъ въ жизни раскрывается разумное сознаніе и высказываются дѣятельныя, нравственныя стремленія. Самый дикій американецъ, котораго внѣшній образъ жизни едва отличаетъ отъ животнаго, который, однакожъ, самъ понимаетъ, что онъ не животное, или,—встрѣчаясь съ звѣремъ, понимаетъ, что не можетъ бороться съ нимъ одною тѣлесною силою, но долженъ употребить искусство или хитрость,—такой *сынъ природы* самою природою выводится на поприще сознанія и мысли,—и лукъ или топоръ, которые онъ умѣетъ сдѣлать по своей мысли, свидѣтельствуютъ уже о высокомъ превосходствѣ его природы предъ животными. Для животныхъ воспитаніе не существуетъ. Инстинктъ животныхъ заключенъ въ тѣсныхъ, неодолимыхъ предѣлахъ: онъ утвержденъ на одномъ какомъ-либо пунктѣ, съ котораго сойти не можетъ. Тотъ же инстинктъ, который такъ искусно строитъ пчелиные ульи и умѣетъ различать цвѣты, не научитъ пчелъ собирать съ цвѣтовъ сѣмена и класть ихъ на землю, чтобы, для собранія лучшаго меда приготовлять себѣ лучшіе цвѣты. Тотъ-же инстиктъ, который всѣмъ вообще животнымъ внушаетъ такую привязанность къ своимъ дѣтямъ, оказывается слабымъ послѣ того, какъ дѣти бываютъ въ состояніи добывать сами себѣ пищу,—до такой степени слабымъ, что ни мать, ни дѣти не могутъ другъ

другу уступать куска пищи, и изъ-за него другъ противъ друга ожесточаются. Вотъ потому справедливо говоритъ Кантъ, что человѣкъ есть единственное твореніе, которое можетъ и должно быть воспитано. Замѣтимъ-ли съ—самыхъ первыхъ дней жизни младенца—усиліе разуной души высказаться въ мысли, когда младенецъ въ самомъ движеніи внѣшнихъ чувствъ выражаетъ, что видимые имъ предметы его занимаютъ, и онъ усиливается различать ихъ; усиліе высказаться въ чувствѣ, когда младенецъ живо сочувствуетъ своей матери умѣетъ избирать то, что ему нравится, и нѣжныя ласки его окружающихъ людей отличать отъ суровыхъ взглядовъ; усиліе—высказаться въ словѣ, когда онъ самъ такъ напряженно старается развязать свой языкъ, чтобы назвать тотъ или другой предметъ его именемъ: вотъ голосъ разумной природы, требующій воспитанія! Человѣкъ только между людьми человѣкъ.

Эта естественная необходимость воспитанія соединяется еще съ важнѣйшими побужденіями нравственными, возникающими изъ *свободы* человѣка. Свобода—это высокое преимущество человѣческой природы — есть вмѣстѣ самый тяжелый хотя и драгоцѣннѣйшій камень въ вѣнцѣ царя земныхъ твореній, камень, который такъ часто преклоняетъ человѣка долу и повергаетъ до неспособности—возстать; это—самыя быстродвижныя, самыя живыя крила безсмертной души, которыя носятъ ее въ сферѣ жизни разумной, между небомъ и землею, и могутъ вознести на небо, но которыми владѣть—для души нѣтъ ничего труднѣе; это самая могучая, самая дѣятельная сила духа, которая ни на одно мгновеніе не перестаетъ дѣйствовать и не имѣетъ предѣловъ своему развитію и жизни, но которая бываетъ причиною самыхъ противоположныхъ явленій въ жизни человѣка: величія и ничтожества, добродѣтелей и пороковъ, совершенства и паденій, радостей и горя, счастія и несчастія, славы и осужденія, жизни и смерти. Такова свобода человѣка, и если бы отъ него ничего болѣе не требовалось, какъ согласить эти противоположности въ характерѣ своей свободы, то, можетъ быть, жизнь человѣка походила-бы на жизнь физической природы, въ которой огонь и вода, роза и терніе, день и ночь приведены въ стройную гармонію и составляютъ порядокъ цѣлаго; но царство свободы не то, что царство природы, порядокъ міра физическаго не то, что совершенство, для какого созданъ міръ нравственный. Человѣкъ долженъ быть совершенъ и блаженъ по идеѣ чистаго блага и добра,—въ чемъ нѣтъ мѣста никакимъ противоположностямъ. Творецъ даетъ ему волю: воля въ его природѣ; но ничто столько не показываетъ ему самому нужду въ законѣ и правилахъ для жизни, какъ его собственная свобода.

Теперь взглянемъ на ходъ развитія этой свободы. Оставимъ первый возрастъ человѣческой жизни, когда еще не вполнѣ открывается дѣятельность волн. Скоро затѣмъ исчезаетъ юность,— это невозвратное время, когда человѣкъ, еще новый житель міра, съ жаждою ищетъ постоянно новыхъ, постоянно живыхъ и сильныхъ ощущеній, чтобы ими питать быстро развивающуюся жизнь души; юность, когда все еще такъ очаровываетъ и привязываетъ къ себѣ сердце человѣка, и все,—и жизнь, и міръ, и люди, и разнообразные предметы, его окружающіе, представляются ему въ свѣтлыхъ, радужныхъ цвѣтахъ, и довѣрчивое сердце, не думая о томъ, чѣмъ обольщается, ничего такъ мало не постигаетъ, какъ необходимости углубляться въ жизнь и возможности когда-либо разувѣриться въ своихъ чувствахъ и мечтахъ; юность— серебрянный вѣкъ жизни, на который науки и искусства, разумъ и воображеніе, родъ и званіе въ обществѣ, наслажденія и мечты— все стремится навести позолоту, чистую, прочную, блистающую позолоту,—и все въ жару пылающей души переваривается и переплавляется, чтобы составить одну драгоцѣнность на цѣлую жизнь—*счастіе*, подобно какъ различные химическіе составы перегораютъ въ горнилѣ алхимика, ищущаго философскаго камня. Приманчивость и обманчивость, обыкновенныя свойства, такъ называемаго, счастія на землѣ, точно дѣлаютъ его подобными тому мнимому, искомому золоту, которое такъ обольщаетъ и такъ жестоко обманываетъ жаркихъ его искателей. Но этотъ жаръ души въ юности, эта стремительность—не требуетъ-ли самаго обширнаго искусства, самаго крѣпкаго нравственнаго вліянія и помощи, чтобы управить ими и удержать ихъ въ правильныхъ границахъ на цѣлую жизнь? Иначе: не можетъ ли этотъ жаръ воспламенить въ душѣ огонь сильныхъ страстей, который, не бывъ умѣренъ, разрушитъ собственную жизнь души и подвергнетъ ее болѣзненному нравственному тлѣнію? Не можетъ ли эта стремительность характера вовлечь человѣка во всѣ заблужденія ума и сердца, во всѣ распутія безпорядочной, порочной жизни, когда наконецъ человѣкъ потеряетъ силу—владѣть собою, и, обезсиленный, безпомощный, падетъ невозвратно? Жизнь души, по своимъ естественнымъ свойствамъ, всегда подобна огню: самое существо души есть духовной огонь; но, не бывъ умѣренъ воспитаніемъ, этотъ огонь страшенъ и разрушителенъ, какъ пламя вулкана, а бывъ управленъ и очищенъ въ воспитаніи, онъ горитъ чисто и свѣтло, тихо и отрадно, какъ свѣтильникъ въ лампадѣ; такъ мирно течетъ жизнь благовоспитанная,—и мирно угасаетъ въ здѣшнемъ мірѣ, чтобы возродиться въ новый, чистѣйшій свѣтъ,—тамъ, гдѣ блистаетъ свѣтъ несозданный.

Счастливое время юности останавливается на эпохѣ, которая составляетъ необходимый переломъ въ жизни человѣка: говорю—необходимый, потому что юность, какъ бы она ни была счастлива, не заключаетъ въ самой себѣ всѣхъ цѣлей жизни, какъ листъ на деревѣ, безъ цвѣта и плода, не даетъ еще конца развитію дерева, и еще потому, что человѣку для жизни необходимъ *характеръ*,—опредѣленная, сознательная дѣятельность духа, вытекающая сколько изъ естественнаго настроенія способностей и силъ души, достигшихъ опредѣленнаго развитія, столько изъ идеи о временномъ и вѣчномъ назначеніи, уясненномъ въ сознаніи, въ наукѣ и опытахъ жизни. Характеръ—это есть утвердившійся центръ внутренней и внѣшней жизни человѣка, центръ, изъ котораго исходятъ и къ которому восходятъ всѣ лучи его разносторонней дѣятельности, и котораго нѣтъ еще тамъ, гдѣ человѣкъ, управляемый преходящими чувствами или воображеніемъ, еще занятый одними внѣшними впечатлѣніями или однимъ школьнымъ теоретическимъ образованіемъ, еще блуждаетъ, такъ сказать, на окружности своей внутренней, и—по верхамъ внѣшней жизни, и не имѣетъ углубленной въ себя дѣятельности. Понятно, какъ важна для человѣка эпоха, когда онъ долженъ утвердить на прочныхъ началахъ свой характеръ и начать обдуманный планъ жизни: но, какъ показываютъ многочисленные опыты, эта эпоха бываетъ болѣзненна и вообще затруднительна въ своемъ рѣшеніи. Настаетъ время, когда пылъ юности утихаетъ, когда сила чувствъ ослабѣваетъ, впечатлѣнія теряютъ свою живость, разсудокъ начинаетъ брать перевѣсъ надъ чувствомъ и воображеніемъ, взоръ души обращается отъ внѣшняго къ внутреннему, и—человѣкъ начинаетъ приходить въ себя. Нечего было бы страшиться этой эпохи возрожденія, надобно было бы желать ея, какъ начала новой жизни; но неумѣренность и заблужденія юности соединяютъ этотъ переломъ съ такими болѣзнями, которыя далеко превосходятъ всѣ болѣзни тѣла при рожденіи. Взоръ души, обращенный на прошедшее, ясно различаетъ въ немъ многія темныя стороны своей жизни, отъ которыхъ мракъ теперь налегаетъ на совѣсть; тамъ онъ видитъ легкомысліе, которому въ свое время уступалъ разсудокъ, но, породивъ цѣлый рядъ заблужденій, теперь это легкомысліе прежнихъ лѣтъ тяготитъ своими слѣдствіями, которыя тотъ же разсудокъ судитъ и не прощаетъ; тамъ объясняются упущенія, которыми въ то время послабляла самой себѣ душа, чуждаясь труда и строгой дѣятельности, но теперь, вслѣдствіе такихъ упущеній, открываются въ глубинѣ души самыя горькія немощи жалкіе недостатки, которые исправить уже трудно; тамъ юная, живая фантазія роскошно цвѣла

среди всѣхъ наслажденій чувствъ и мнимо изящныхъ удовольствій свѣта, весело и беззаботно осыпала цвѣтами этихъ удовольствій въ тѣ дни привольный путь жизни: теперь эти цвѣты отцвѣли и осѣменились, и изъ нихъ вмѣсто всякаго плода сладкаго или пріятнаго родились тяжелыя умственныя и нравственныя болѣзни, среди которыхъ душа невольно трепещетъ за себя, за свою жизнь, уже не думая о наслажденіяхъ. Очень можетъ быть, что не все еще потеряно, что въ душѣ еще остается много крѣпости и силъ, чтобы начать новую, лучшую жизнь; но этотъ тяжкій отчетъ, который она принуждена дать за себя себѣ самой, невольно стѣсняетъ ея мысли и совѣсть и грозитъ полнымъ разочарованіемъ въ жизни. Впрочемъ, естественно, что такое состояніе души не можетъ быть постоянно, надобно предпринять что-нибудь рѣшительное, и тутъ-то рѣшительнымъ шагомъ нерѣдко опредѣляется цѣлая будущность. Это состояніе подобно состоянію тѣхъ болѣзней тѣла, въ которыхъ сильный переломъ также можетъ разрѣшиться возстановленіемъ здоровья и обновленіемъ цѣлаго организма, какъ можетъ окончиться и смертію. Человѣкъ начинаетъ вопрошать истину,—чтобы разрѣшить сомнѣнія, колеблющія разумъ, начинаетъ искать добра, чтобы дать миръ потрясенной душѣ, миръ, утверждаемый на болѣе прочныхъ началахъ, чѣмъ всѣ, такъ называемыя, удовольствія свѣта, и это стремленіе—добрый признакъ: это сѣмя обновленія и возрожденія души, долженствующее принести для другой половины жизни прекрасный плодъ. Теперь должно быть понятно, какъ на этотъ разъ счастливъ человѣкъ, если въ немъ заранѣе попечительною рукою положены добрыя сѣмена, сѣмена жизни нравственной, которыя никогда не пропадутъ, и особенно послѣ рѣшительныхъ минутъ перелома, какъ сѣмена въ землѣ послѣ бури и грома, могутъ дать новыя, свѣжія отрасли, какъ, напротивъ, несчастенъ тотъ, кто принужденъ выдерживать эту страшную бурю въ душѣ своей, не находя въ то же время въ себѣ самомъ никакого убѣжища совѣсти, никакого сѣмени новой жизни, никакой отрады отъ плодовъ прежняго воспитанія, подобно жалкому путнику, застигнутому бурею среди пустынныхъ степей. Не удивительно, если борьба души съ самой собою въ такомъ случаѣ оканчивается отчаяніемъ, которое есть самая страшная и мучительная нравственная смерть.

Есть еще эпоха для человѣка, которая собственно не принадлежитъ одному какому-либо возрасту жизни, но въ которой дозрѣваетъ все, что онъ ни сдѣлалъ въ цѣлое продолженіе своего временнаго развитія. Эта эпоха—послѣдній часъ жизни. Нечего страшить воображеніе какими-либо фантастическими ужа-

сами этого часа: но истина велитъ сказать, что онъ приноситъ съ собою и раскрываетъ въ сильнѣйшей степени все, что можетъ быть болѣзненнаго въ тѣлесномъ разрушеніи, въ страданіяхъ души, все, что есть и можетъ быть страдательнаго въ цѣломъ нашемъ естествѣ и самаго мучительнаго въ огнѣ нашей совѣсти. Страшная борьба духа съ самимъ собою еще увеличивается въ своихъ ужасахъ отъ того, что духъ въ тоже время борется съ тѣломъ, съ которымъ долженъ разлучиться; вся эта борьба неописанна,—и ея послѣднее напряженіе, наконецъ, прерываетъ самую жизнь. Этимъ-то мгновеніемъ, которымъ оканчивается временная жизнь, начинается страшная для духа, теперь неизъяснимая для насъ, вѣчность. Неизъяснимая, безпредѣльная вѣчность! Одна мысль объ ней наводитъ печальную тѣнь на всю настоящую жизнь, на всѣ ея блага и радости, и въ нее-то пойдетъ нашъ духъ, одинокій, оставленный себѣ, съ однимъ страшнымъ и неизбѣжнымъ спутникомъ—открытою совѣстію. Тамъ-то нашъ духъ вполнѣ откроется самому себѣ, со всѣмъ своимъ теперь недовѣдомымъ существомъ, со всею силою своихъ глубочайшихъ чувствъ и стремленій, теперь не вполнѣ развивающихся, и, прибавимъ, со всею ясностію сознанія о добрѣ и злѣ, теперь—или не ясно различаемыхъ, или такъ мало занимающихъ его совѣсть что добро беззаботно опускается, а зло невольно допускается Тамъ, въ отрѣшеніи отъ узъ тѣла духъ испытаетъ напряженнѣйшія усилія вознестись къ высшей жизни духовнаго міра, къ сферѣ котораго онъ будетъ приражаться; но въ то же время тяжесть нравственнаго зла будетъ всею своею силою увлекать его въ бездну лишенія этой жизни, въ безпредѣльное отдаленіе отъ свѣта, мира и блаженства чистыхъ духовъ, и это бореніе собственныхъ стремленій съ собственною тяжестію обратится въ источникъ жесточайшихъ, нестерпимыхъ мученій, которыя, однакожъ, для духа не будутъ имѣть конца. И это уже дѣлаетъ слишкомъ страшною для насъ смерть; однакожъ, это еще только предшествуетъ полному рѣшенію вѣчной судьбы человѣка, и эта сторона мученій, на которую мы теперь указываемъ, можетъ быть, составляетъ еще самыя малыя искры того вѣчнаго, пожирающаго, но не истребляющаго и не угасающаго *огня*, о которомъ напоминаетъ намъ Св. Писаніе.

Представленіемъ о такихъ страданіяхъ духа на предѣлахъ и за предѣлами этой жизни мы не отвергаемъ той истины, что переходъ въ вѣчность можетъ сопровождаться и полнымъ, высокимъ спокойствіемъ духа; есть вѣчное совершеннѣйшее блаженство за гробомъ, блаженство, для изображенія котораго у насъ теперь нѣтъ предмета и слова. Но должно опасаться самооболь-

щенія: кро увѣренъ въ себѣ? Мысль о страданіяхъ неизбѣжна, какъ неизбѣжно сознаніе зла, насъ увлекающаго. Теперь вся задача въ томъ: чѣмъ приготовить духъ человѣка къ послѣднему часу такъ, чтобы онъ всею крѣпостію собранныхъ своихъ силъ выдержалъ рѣшительную борьбу, и тѣмъ выигралъ себѣ вѣчную побѣду. Чѣмъ облегчить и обезопасить отъ невозвратнаго плѣна— эту борьбу тлѣнія съ нетлѣніемъ, ветшающаго человѣка съ обновляемымъ, связующаго тѣла съ освобождаемою душею, привычекъ и привязанностей земныхъ съ желаніями небесными, воспоминаній прошедшаго съ надеждами и страхами будущаго? Какъ сдѣлать успѣшнымъ этотъ окончательный подвигъ, чтобы онъ довершилъ всѣ предъидущіе подвиги человѣка въ жизни, или даже сколько-нибудь восполнилъ недостатокъ ихъ, чтобы не многими шагами человѣкъ не оступился въ бездну—на вѣки? Безъ сомнѣнія, ближайшій отвѣтъ на эти вопросы тотъ, что вся жизнь человѣка должна быть приготовленіемъ къ послѣдней эпохѣ ея; но то, что составляетъ главнѣйшій предметъ въ этомъ приготовленіи, есть религіозно-нравственное образованіе духа человѣка,— однимъ словомъ, воспитаніе; оно-то должно заранѣе дать въ руки человѣку непобѣдимыя оружія на всякую духовную брань, подъ которыми разумѣемъ—первыя—религію и добрую совѣсть; оно должно благовременно утвердить жизнь и силы души на самыхъ прочныхъ началахъ, которыхъ не могли бы колебать никакія внутреннія или внѣшнія потрясенія въ судьбахъ человѣка; оно должно изъ дѣтства направить стремленія души далѣе міра и земли, къ небу и вѣчности, чтобы въ послѣдній часъ обнаруженіе жизни загробной предъ взоромъ души не могло быть такъ страшно и невыносимо; оно должно пріучить духъ человѣка къ постоянному углубленію въ себя, чтобы обнаженіе духа предъ самимъ собою въ часъ смерти не было такъ страдательно и тягостно для совѣсти.

Вотъ важнѣйшія эпохи, чрезъ которыя каждому изъ смертныхъ необходимо пройти въ своей жизни: и сіи-то эпохи должны имѣть въ виду родители и наставники, смотря на возростаніе дѣтей подъ ихъ рукою. Приготовлять дѣтей къ мужественному испытанію сихъ эпохъ есть священный долгъ воспитателя и основа воспитанія. Теперь вопросъ: на какомъ основаніи утвердить столь необходимое приготовленіе,—образованіе человѣка? Гдѣ взять лучшія и болѣе прочныя начала воспитанія? Есть наука, къ которой еще древняя философія нерѣдко обращалась въ своихъ умозрѣніяхъ, хотя не имѣла достаточныхъ способовъ къ правильному и полному ея изученію, есть наука, которая въ настоящее время должна получить всю свою ясность, по всѣмъ обстоятель-

ствамъ внутренней и внѣшней жизни современнаго намъ человѣчества,—наука въ двухъ словахъ: γνωθι σεαυτὸν. Слова эти выражаютъ истину, которая такъ проста и вмѣстѣ такъ несомнѣнна, что не требуетъ никакихъ доказательствъ. Нельзя жить, нельзя получить правильнаго образованія и воспитанія, нельзя быть совершеннымъ и блаженнымъ на землѣ, не зная себя: это аксіома. Потому особый вопросъ: на чемъ утвердить самопознаніе, какъ основаніе начала воспитанія? Гдѣ указать лучшую школу для самопознанія и полнаго его развитія? Мы видимъ троякую почву, для укорененія въ человѣчествѣ самопознанія, и три школы для его развитія и совершенствованія, на томъ основаніи, что человѣкъ можетъ познавать себя или въ окружающемъ его твореніи, собственно теоретически, или въ подобномъ себѣ существѣ, собственно практически, или въ высшемъ своемъ первообразѣ, и созерцательно и дѣятельно вмѣстѣ, однимъ словомъ, духовно,—на этомъ основаніи мы видимъ троякую почву самопознанія: въ разумѣ, въ жизни, въ религіи, и три школы его: въ наукѣ, въ обществѣ, въ церкви. Изслѣдуемъ эту почву и заглянемъ въ эти школы.

На первомъ планѣ самопознанія, конечно, по всей справедливости долженъ стоять разумъ, съ своими теоріями, или науками; разумъ есть глазъ, обращенный внутрь собственнаго нашего существа, и дѣятель всегда необходимый, безъ котораго какія бы средства даны ни были человѣку для самопознанія отвнѣ, они не могутъ быть дѣйствительны. Иное дѣло обратить вниманіе на то, сколько успѣлъ или успѣваетъ разумъ развить самопознаніе человѣка въ своихъ теоріяхъ и наукахъ. Если бы съ вопросомъ: что такое человѣкъ? мы обратились къ тому времени, когда только одинъ разумъ и дѣйствовалъ въ жизни человѣка, то на эпохѣ сильнѣйшаго и обширнѣйшаго образованія разума, которая, скажемъ кстати, была и послѣдняя въ исторіи разума, на этой эпохѣ мы услышали бы одинъ изъ разныхъ голосовъ разума отвѣтъ на нашъ вопросъ: «человѣкъ есть ложь, человѣкъ есть обманъ, человѣкъ есть неопредѣленное, непонятное, неразгаданное существо»! Мы можемъ видѣть прямыми словами такія мысли у Плинія, Сенеки, Лукіяна, даже Плутарха и другихъ умовъ, которые замыкали собою періодъ образованія и развитія язычества. Какъ безсознательна и, слѣдовательно, какъ безотрадна должна быть жизнь, когда разумъ систематически доходитъ до убѣжденія, что человѣкъ самъ для себя есть обманъ! Видно, что науки древнихъ, при всемъ своемъ обширномъ развитіи, мало помогали самопознанію разума: конечно, отъ того, что разумъ въ своихъ теоріяхъ не умѣлъ найти правильной точки зрѣнія, на которой бы созерцаніе другихъ предметовъ могло вести

его и къ познанію себя; онъ только обтекалъ окружность видимаго міра, не достигая средоточія,—которое, по истинному понятію философіи, и есть самъ человѣкъ. Оттого и общій характеръ образованности древнихъ былъ—сильный перевѣсъ фантазіи, такъ что высшимъ плодомъ и высшимъ выраженіемъ духовной дѣятельности, не исключая и теоретическихъ знаній, было изящное, эстетическое. Подъ этотъ характеръ подходили и самые важные вопросы въ язычествѣ о человѣкѣ, напримѣръ, вопросъ о возможномъ облаженствованіи человѣка, т. е. по силѣ преобладающей фантазіи и эстетическаго направленія, при этомъ вопросѣ только суетились какъ бы облаженствовать внѣшнюю жизнь человѣка духовнаго, временную жизнь человѣка безсмертнаго, и выходило, что хотѣли только подсластить каплю жизни, не заботясь, сладко или горько будетъ море, которое послѣ нея пить надобно. Такимъ образомъ и воспитаніе имѣло характеръ по преимуществу эстетическій; имъ завѣдывали главнымъ образомъ двѣ науки: гимнастика и музыка. Первая образовала тѣло, вторая, посредствомъ поэзіи и краснорѣчія,—духъ. Но въ области первой высшимъ идеаломъ совершенства былъ Геркулесъ, а въ послѣдней главнѣйшею школою для юношества были—зрѣлища, гдѣ вмѣстѣ съ искусствомъ развивались и страсти, о которыхъ говорить иногда стыдятся сами язычники. Такое-то воспитаніе, наконецъ, заразило внутреннюю жизнь міра языческаго неизцѣльными болѣзнями, отъ которыхъ этотъ роскошный, раззолоченный міръ самъ собою истлѣлъ и распался.

Перейдемъ къ нашему времени. Видно таковъ законъ всего естественнаго, всего, что заключено въ предѣлахъ ограниченной природы,—что силы естественныя, сколько бы ни напрягались въ своей дѣятельности, но, не могши переступить положенныхъ для нихъ предѣловъ, бываютъ принуждены время отъ времени обращаться назадъ и возобновлять только прежнюю, старую дѣятельность, только болѣе или менѣе измѣняя ея форму. Примѣръ этому философія. Исторія философіи показываетъ, какъ разумъ былъ нѣкогда ограниченъ и тупъ въ своихъ понятіяхъ, до такой степени, что не умѣя ничего объяснить въ мірѣ и жизни, все приписывалъ какому-то року, или судьбѣ, которой и самъ не понималъ, которая также и сама себя не понимала. Если это были времена младенчества философіи, то что же она дѣлаетъ въ старости? Перемѣняетъ слова и говоритъ тоже. Новѣйшая, по времени, философія есть очень старая по существу, и идея логической необходимости, необходимый законъ какого-то прогрессивнаго развитія міра, это не что иное, какъ старая пѣсня на новый ладъ. Такова философія Гегеля.

Трудно рѣшить, что отъ этой философіи выигрываетъ вѣкъ, который хочетъ по преимуществу называть себя вѣкомъ разумнаго самосознанія. Напротивъ, когда жизнь человѣка заключена въ такую тѣсную рамку, что въ порядкѣ развитія цѣлаго она не можетъ двинуться ни взадъ, ни впередъ, по дѣйствію свободы, то разумное сознаніе скорѣе отъ того стѣсняется, чѣмъ расширяется, скорѣе подавляется, чѣмъ возвышается. Когда идея жизни человѣка есть идея логическая, т. е. законъ необходимой послѣдовательности, то что остается на долю личнаго самосознанія человѣка, того самого знанія, на которомъ основывается вся его разумная дѣятельность, его нравственность, его все благо и счастіе? Основа этого самосознанія, его жизнь, сила, сфера его высшаго развитія—есть свобода; отнимите свободу,—самосознаніе угаснетъ. Въ такомъ случаѣ, по идеѣ Гегеля, въ мірѣ надобно будетъ воцарить странный логическій формализмъ, вмѣсто личности и свободы, формализмъ, въ которомъ и воля Всемогущаго едва ли можетъ имѣть какую-либо силу: поелику характеръ законовъ или формъ логическихъ—необходимость. И опять старая пѣсня на новый ладъ. Творецъ у Гегеля, такимъ образомъ, есть тоже, что Зевесъ у стоиковъ: semel jussit, semper paret. Можно ли, напримѣръ, Богу, у Гегеля, принести молитву? Нельзя: это было бы лишнее, потому что Богъ, скованный логическою необходимостію, не въ силахъ былъ бы выполнить молитвы. Богъ, такимъ образомъ, не можетъ сдѣлать ничего необыкновеннаго, или сверхъестественнаго.

Шеллингъ, который, вслѣдствіе новаго направленія своихъ мыслей, сильно возстаетъ противъ Гегеля, находитъ очевиднѣйшее, опытное приложеніе умозрительныхъ идей Гегеля—во Франціи. Въ самомъ дѣлѣ, если-бы мы хотѣли дознать, какъ могъ-бы человѣкъ воспитаться, или цѣлое общество образоваться по такимъ идеаламъ, то нигдѣ нельзя видѣть этого лучше, какъ во Франціи. Французъ воспитывается и образуется, не для того, чтобы быть собственно нравственнымъ или добродѣтельнымъ, даже понятія о счастіи у него неопредѣленны, онъ живетъ для того, чтобы быть, какъ онъ выражается, l'homme du monde! Идея жизни общественной, или—просто—свѣтскости, поглощаетъ въ себѣ всѣ другія начала. Въ цѣломъ государствѣ, даже въ правительствѣ, преобладаніе политицизма ослабляетъ всякое духовное, собственно человѣческое развитіе. Это преобладаніе передѣлываетъ по своему,—почти каждый день вновь,—нравы, религію, просвѣщеніе, также, какъ перемѣняетъ министровъ и костюмы на жителяхъ. Это именно въ духѣ Гегеля: потому что Гегель, представляя жизнь человѣчества развивающеюся въ необходимыхъ

формахъ логическаго прогресса, совершеннѣйшую форму развитія находитъ въ государствѣ; у него не государство существуетъ для человѣчества, а человѣчество для государства: «Франція же, сказалъ Шеллингъ, примѣръ тому, какъ опасно приводить эту мысль въ дѣйствіе».

Что сказать о другихъ наукахъ, составляющихъ просвѣщеніе разума? Сколько онѣ способствуютъ развитію и возвышенію самосознанія? Могутъ-ли онѣ дать отъ себя достаточныя, прочныя начала воспитанія? Смотря на современную организацію наукъ, невольно надобно признаться, что всѣ знанія разума человѣческаго нынѣ болѣе, чѣмъ когда нибудь, основаны *на стихіяхъ міра*, по буквальному выраженію апостола. Философія напр., въ нашихъ университетахъ и академіяхъ наукъ, потерявъ большую часть своего высшаго значенія, обратилась только въ художественное изученіе природы видимой и жизни ея, такое изученіе, въ которомъ стихіи этой жизни посредствомъ искуственныхъ опытовъ, насильственно раздробляются на мелочи, искажаются, превращаются и убиваются. Такая философія, естественно и сама по себѣ, даетъ не очень живыя и огромныя познанія: но гдѣ тутъ тѣ живыя и животворныя начала разумнаго просвѣщенія, которыя бы столько-же озаряли, укрѣпляли и возвышали внутреннюю жизнь человѣка, сколько дѣлали его мудрымъ и въ жизни внѣшней? Объ этомъ, конечно, и не спрашиваютъ философскіе факультеты нашихъ университетовъ и академій, но тѣмъ прискорбнѣе, когда ихъ стихійная философія заслоняетъ собою источники той истинной мудрости, которая, бывъ прежде вѣкъ уготована въ славу нашу, заключаетъ въ себѣ начала жизни истинной, т. е. духовной, безсмертной и вѣчной. Цвѣтутъ еще науки, напр., то изученіе земли, которое просвѣщеннѣйшій изъ нашихъ архипастырей называетъ—совершенно вѣрно—могильнымъ, которое по глыбамъ и слоямъ входитъ въ глубину земли, какъ въ могилу, и остатками разрушенія хочетъ истолковать жизнь уже подъ развалинами погребенную, а еще въ развалинахъ остающуюся. Новая наука,—а какъ она безжизненна, какъ она безотрадна и безнадежна сама въ себѣ! Уже не воскреситъ она жизни, истлѣвшей и погребенной въ землѣ, не сохранитъ и той, которая еще остается и тлѣетъ! Но она хоть бы навела мыслящіе умы на вопросъ откуда эта смерть все поглощающая, и тлѣніе, все разрушающее? Отчего это тяжкое проклятіе надъ землею? Какой будетъ общій, рѣшительный конецъ ея? Нѣтъ-ли для нея надежды воскресенія и обновленія? Пустая наука земли, когда не можетъ рѣшить этихъ вопросовъ,—и еще пустѣе, когда даже не приво-

дитъ къ нимъ, даже не возбуждаетъ ихъ. Есть въ рукахъ просвѣщеннаго вѣка и познаніе неба, познаніе, которое тотъ же учитель нашей церкви называетъ стеклянным, которое посредствомъ дальнозрительныхъ стеколъ слѣдитъ пути звѣздъ,—конечно, не безъ пользы и удовольствія. Но вотъ была бы совершенная наука, которая бы, при этомъ, указала зрителю и путь на небо, объяснила бы, можетъ-ли быть и будетъ-ли когда-либо новое, лучшее небо, и кто изъ насъ можетъ быть на этомъ небѣ? Этого конечно, не рѣшилъ бы никогда разумъ человѣческій; но онъ жалокъ, когда, оставляя истинныя науки, какъ дитя, самъ обращаетъ свои занятія въ игрушки. Что сказать еще о другихъ наукахъ? Важную роль въ свѣтѣ играетъ изученіе какого нибудь древняго права Греческаго или Римскаго, которому только время дало важность и котораго время показало слабость,—это изученіе много-ли даетъ познанія о томъ правѣ вѣчномъ, которымъ Царь неба и земли благоустрояетъ свое царство всѣхъ вѣковъ и свое владычество во всякомъ родѣ и родѣ,—и что особенно важно для человѣка,—познанія о томъ правѣ, посредствомъ котораго этотъ всеблагій и всемогущій Царь хочетъ устроить свое царство внутри самого человѣка! Если-бы жизнь человѣка принадлежала только внѣшнему міру и только имъ ограничивалась, то, можетъ быть, и свѣтская наука правъ сколько нибудь могла человѣка усовершенствовать и облаженствовать; но—жизнь человѣка истекаетъ изнутри его: какое же человѣческое право простирается на внутреннее человѣка?

Внутренняя жизнь человѣка есть предметъ, предъ которымъ всѣ другіе предметы знанія ясно обнаруживаютъ свою малость; но между тѣмъ этотъ предметъ даетъ такіе вопросы, предъ которыми и всякая наука, всякая мудрость міра—невольно умолкаетъ. Мы видѣли важнѣйшія эпохи жизни, когда возникаютъ изъ нея эти необходимые вопросы. Какая философія здѣсь окажетъ свою силу? Какое знаніе спасетъ душу человѣка? Вотъ размышленіе, которымъ одинъ изъ глубочайшихъ умовъ нашего времени, останавливаясь на словахъ пѣвца Израилева: «взыскахъ Господа, и услыша мя и отъ всѣхъ скорбей моихъ избави мя,—приступите»... (Пс. 33; 6, 7), обличаетъ слабость свѣтскихъ наукъ и знаній въ жизни человѣческой: «спросимъ только себя, безъ скорбей ли прожили мы до-нынѣ, и надѣемся ли прожить безъ скорбей? Не думаю, чтобы кто такъ рѣшительно похвалился прошедшимъ или поручился за будущее. Спросимъ особенно: кто изъ насъ ненарушимо обладаетъ блаженствомъ, о которомъ говоритъ древній мудрецъ: блаженъ мужъ, иже не уязвися печалію грѣха? Если мы не такъ прельщены сами собою, не такъ чужды истины

чтобы не признавать въ себѣ печали и грѣха и, слѣдовательно, подвержены печали грѣха, то спрашиваю всѣхъ, имѣющихъ или когда либо имѣвшихъ притязаніе на просвѣщеніе и мудрость: гдѣ та мудрость, которая научила бы меня утѣшитьсь въ печали грѣха? Гдѣ то просвѣщеніе, которое освѣтило бы мнѣ путь избавленія отъ скорбей жизни, и особенно отъ скорбей совѣсти? Гдѣ та наука, которая бы удовлетворительно разрѣшала, ни для кого изъ насъ не посторонній, вопросъ о возможномъ облаженствованіи человѣка, и особенно согрѣшившаго и повиннаго предъ Богомъ? Гдѣ человѣкъ, который просвѣтилъ бы меня такъ, чтобы лице мое не постыдилось предъ Богомъ и предъ собственнымъ сердцемъ, которое зазираетъ грѣхамъ моимъ. Изыскатели силъ, движущихъ небо и держащихъ оное въ порядкѣ и равности! Дайте мнѣ силу, которая бы достаточно противодѣйствовала моему вольному и невольному тяготѣнію къ аду! Испытатели правъ Божескихъ и человѣческихъ, естественныхъ и общественныхъ! Вы не можете не признать, что нѣтъ естественнѣе и безъизъятнѣе права, какъ то, которое имѣетъ Богъ—требовать, чтобы никакая тварь не нарушала Его воли и закона, никакимъ дѣйствіемъ, никакимъ словомъ или желаніемъ; что поступившій въ противность правамъ самодержца теряетъ чрезъ сіе собственныя права, которыми, по кореннымъ началамъ царственнаго благоустройства, не могъ пользоваться иначе, какъ съ обязанностію вѣрнаго послушанія, что по тѣмъ же началамъ онъ подвергаетъ себя укротительнымъ или карательнымъ дѣйствіямъ правосудія. Такимъ образомъ и ваша наука, какъ и совѣсть постыждаетъ лице грѣшника, но знаетъ ли она средство изгладить его стыдъ? Говорятъ у васъ, что сдѣланное не можетъ уже стать не сдѣланнымъ; это изреченіе осуждаетъ грѣшника на вѣчный стыдъ сознаваемаго грѣха. «Богъ милосердъ»! хорошо,—но и правосуденъ! безконечно милосердъ, но и безконечно правосуденъ; вѣсы понятій стоятъ ровно, и нѣтъ причины, почему бы надежда на милосердіе могла перевѣсить ужасъ правосудія. Кто же разрѣшитъ мои недоумѣнія? Кто просвѣтитъ тьму мою? Кто утѣшитъ меня вѣрнымъ непосрамляющимъ упованіемъ на милосердіе Божіе? Кто избавитъ мя отъ всѣхъ скорбей моихъ? Тебѣ единому возможно сіе, отъ Бога пришедшій Учитель, свѣтъ міра, посѣтитель душъ, Господи Боже, Спасителю Іисусе! Твое чудесное явленіе въ мірѣ, Твое слово, наипаче же Твои за меня страданія, Твои раны, Твоя крестная смерть—суть такія доказательства спасающаго милосердія, которыя сильны, и онѣ только сильны, не только земную тьму невѣдѣнія, сомнѣнія, скорби, но и адскій мракъ отчаянія просвѣтить сладкимъ животворнымъ, неугаси-

мымъ свѣтомъ. Какъ бы ни глубоко уязвлено было сердце мое печалію грѣха, какъ бы ни было изранено и растерзано скорбями земной жизни, когда внутреннимъ движеніемъ вѣры прилагаю мои сердечныя раны къ Твоимъ крестнымъ ранамъ, текущая изъ нихъ Твоя безмертная и воскрешающая жизнь касается моей жизни умирающей, или уже умершей, и Твой Божественный свѣтъ просвѣщаетъ омраченнаго, творческое слово Твое возставляетъ падшаго, исцѣляетъ недугующаго, воскрешаетъ умерщвленнаго: утѣшеніе Духа Твоего или избавляетъ отъ всѣхъ скорбей, или самыя скорби дѣлаетъ утѣшительными, самыя страданія радостными въ причастіи Твоихъ спасительныхъ скорбей и страданій; съ Тобою лице мое не постыждается предъ Богомъ, Отцемъ Твоимъ и моею собственною совѣстію: ибо кровь Твоя очищаетъ совѣсть мою отъ мертвыхъ дѣлъ».

Вотъ предметы мудрости, столь необходимые для каждаго изъ насъ въ жизни, и никакія знанія, естественныя или философскія, не только не могутъ сообщать ихъ безъ откровенія высшаго, но и постигать ихъ въ откровеніи. Для изъясненія и изученія сихъ-то высокихъ предметовъ единственный Просвѣтитель міра открылъ на землѣ свое необыкновенное училище, какого никто кромѣ Его, ни до Него, ни послѣ Него, образовать не могъ; училище, всегда довольно высокое для самыхъ возвышенныхъ умовъ и душъ и вмѣстѣ съ тѣмъ довольно простое для самыхъ простыхъ и смиренныхъ земли, училище, которое не ласкаетъ надеждою степеней учительскихъ, а хочетъ сдѣлать всѣ народы не болѣе какъ *учениками*, но которое, будучи такъ неприманчиво, при первоначальномъ образованіи своемъ, привлекло и переучило по своему древне-ученый міръ. Бывъ поставленъ среди сего училища однимъ изъ великихъ въ немъ трудолюбцевъ и служителей истины, тотъ же размышляющій умъ такъ заключаетъ свое размышленіе о высотѣ и плодахъ просвѣщенія Христова: «Славлю Тебя, единственный Просвѣтитель, и хотя недостойнымъ гласомъ, съ достойнымъ служителемъ Твоего вѣчнаго просвѣщенія (т. е. псалмопѣвцемъ) взываю о Тебѣ во всѣмъ просвѣщеннымъ и непросвѣщеннымъ вѣка сего: приступите къ Нему—умомъ благоговѣющимъ, сердцемъ вѣрующимъ, духомъ молящимся, волею послушною, приблизьтесь, приступите къ Нему и просвѣтитеся, и лица ваша не постыдятся!»

О расположеніяхъ противныхъ вѣрѣ.

Однимъ изъ высочайшихъ преимуществъ, какія имѣетъ нравственная сила вѣры въ церкви христіанской, есть непобѣди-

мость и неистощимость этой силы. *Созижду Церковь Мою, и врата адова не одолѣютъ ей* (Мѳ. 16, 18). При всемъ томъ вѣрѣ суждена въ церкви продолжительная, упорная, то открытая, то сокровенная, то внѣшняя и видимая, то внутренняя и только ощущаемая,—борьба съ враждебными ей силами. Не могутъ эти силы побѣждать самой вѣры, но могутъ побѣждать и плѣнять вѣрующихъ, и хотя сокровище вѣры благодатной, положенной въ церкви ея основателемъ—Христомъ и совершителемъ—Духомъ, неистощимо, Самъ, однакожъ, Основатель церкви предрекаетъ, что будутъ времена, когда едва-ли останется на землѣ даже искра вѣры (Лук. 18, 8). Такая судьба вѣры внимательному наблюдателю даетъ весьма сильныя побужденія—слѣдить за состояніемъ ея въ церкви, и наблюдать дѣйствіе враждебныхъ ей силъ, Остановимся на этомъ предметѣ.

Если бы, смотря на жизнь міра, мы хотѣли судить объ ней по суду самого міра, то, конечно, успѣхи цивилизаціи, обширное развитіе наукъ, искусства и изобрѣтенія—все это могъ бы представить намъ міръ, какъ явное доказательство своего усовершенствованія и какъ прочный залогъ еще лучшаго будущаго. И, если бы мы хотѣли остановиться на этой одной сторонѣ жизни настоящей міра, то, кажется, не оставалось бы ничего болѣе, какъ, не раскрывая Евангелія, спокойно жить въ настоящемъ и внѣшнемъ, не думая о внутреннемъ или будущемъ. Если бы еще хотѣли мы прибѣгнуть къ новой философіи вѣка, то, безъ сомнѣнія, она постаралась бы утѣшить насъ и успокоить однажды навсегда тѣмъ, что все идетъ—какъ идетъ, просто, своимъ чередомъ, что все нужно, когда нужно, нужно—когда есть, не нужно—когда нѣтъ, были времена благочестія и вѣры,—было нужно; нѣтъ вѣры и благочестія,—не нужны. Но—не наше призваніе учиться этой философіи, и не нашъ долгъ водиться судомъ міра. Раскроемъ Евангеліе.

Не по какому-либо предубѣжденію противъ времени и не по личному взгляду на состояніе вѣры и Церкви, но по нуждѣ—обличать то, что есть и можетъ быть въ насъ, или кругомъ насъ, чуждаго и враждебнаго вѣрѣ,—и по обязанности—остерегаться всего, противнаго ея истинѣ и чистотѣ, особенно, когда все это прикрывается обольстительными личинами,—въ направленіи ли умовъ, въ расположеніи ли сердецъ, въ образѣ ли цѣлой жизни враговъ вѣры, или и просто христіанъ неистинныхъ,—по этимъ побужденіямъ мы остановимся теперь на тѣхъ мѣстахъ Св. Писанія, въ которыхъ изображаются явленія въ Церкви несвѣтлыя и неотрадныя. Но, прежде всего, здѣсь приходитъ на память весьма вѣрное наставленіе апостола, которымъ онъ предваряетъ хри-

стіанъ въ сужденіи о судьбахъ Церкви. *Имамы*, говоритъ, *извѣстнѣйшее пророческое слово* и пр. (2 Петр. 1, 19—21). Это значитъ, что если Слово Божіе должно быть единственнымъ руководствомъ для христіанина въ вѣрѣ и жизни, въ понятіяхъ первой и судьбахъ послѣдней, то одно чтеніе слова Божественнаго не объяснитъ всего, что нужно христіанину постигать въ своей вѣрѣ или въ жизни, или въ окружающемъ его мірѣ, такъ же одно толкованіе умомъ не раскроетъ вполнѣ свѣта въ словѣ Божественномъ заключеннаго; тайны слова Божественнаго суть тайны жизни—и жизни духовной, и тамъ ключъ ихъ разрѣшенія. Слову Евангелія надобно внимать дѣятельно, упражняться въ немъ жизнію, дотолѣ, когда мы восчувствуемъ, что оно глубоко отпечатлѣлось въ сердцѣ нашемъ, сдѣлалось внутреннимъ словомъ Бога въ душѣ нашей, и струи свѣта высшаго изъ него прольются въ глубину нашей жизни духовной: тогда-то, и тогда только *день озаритъ и денница возсіяетъ въ сердцахъ нашихъ*, мы получимъ внутреннее духовное просвѣщеніе, и въ этомъ внутреннемъ свѣтѣ будемъ постигать и тайны слова Божія, и тайны жизни; будемъ способны въ Словѣ Божественномъ разгадывать судьбы міра и въ состояніяхъ міра объяснять для себя Слово Божественное. Такимъ образомъ въ одномъ Евангеліи мы нашли бы разрѣшеніе на всѣ времена, на всѣ событія, на всѣ вопросы вѣры и жизни. Перейдемъ къ своему предмету.

Раскрывая 2-е посланіе ап. Петра, въ 3-й главѣ читаемъ: *помянути прежде реченныя глаголы отъ св. Пророкъ, и Апостолъ вашихъ заповѣдь Господа и Спаса: сіи прежде вѣдяще, яко пріидутъ въ послѣднія дни ругателе, по своихъ похотехъ ходяще и глаголюще: гдѣ есть обѣтованіе пришествія его? отнѣлеже бо отцы успоша, вся тако пребываютъ отъ начала созданія* (ст. 2—4). Вотъ самая открытая и наглая вражда противъ вѣры, однимъ словомъ, невѣріе, которое апостолъ, предрекая, относитъ къ послѣднимъ днямъ міра. Не станемъ исчислять времена и дни, *яже Отецъ единъ положи въ своей власти*, но Церковь видѣла уже много разъ такую вражду и, чтобы не искать примѣра далеко, надобно взглянуть на половину прошедшаго столѣтія, и мы увидимъ точное сбытіе словъ апостольскихъ, даже сбытіе въ тѣхъ буквальныхъ изображеніяхъ развращеннаго невѣрія, какія находимъ у апостола во 2-й главѣ посланія. Явилась толпа развращенныхъ изувѣровъ, толпа буйныхъ и возмутительныхъ умовъ, дерзкихъ хулителей, которые почитали для себя славою явно поносить Бога и потрясать его престолъ въ Церкви; они гордо возставали противъ кроткой любви и ея креста, и съ гнуснымъ презрѣніемъ, съ богопротивною надменностію, ругались надъ религіею, надъ ея таинствами, ученіемъ, законами и Богослуже-

ніемъ; угрозы ея называли пустыми устрашеніями, а обѣтованія ея пышными вымыслами. Отвратительное ученіе безбожія было прелестію для этихъ низкихъ душъ, и они были такъ помрачены, что и себѣ не желали, и несчастнымъ своимъ послѣдователямъ не обѣщали, послѣ сей жизни, ни другаго убѣжища, кромѣ ничтожества, ни другаго жребія, кромѣ вѣчнаго безчувствія. Точно, по изображенію апостола, *источницы безводни облацы и мглы отъ вѣтръ преносимы, имже мракъ темный во вѣки блюдется* (ст. 17).

Въ самомъ дѣлѣ, страшная мгла невѣрія налегла, въ прошедшемъ столѣтіи, на западъ, какъ грозная туча, которая и разразилась самою разрушительною бурею. Нельзя лучше видѣть невѣріе во всей его наготѣ и силѣ, во всей губительности его дѣйствія на бытъ человѣческій, и довольно прочитать исторію того времени, чтобы понять всѣ свойства невѣрія, его глубочайшіе сокровенные источники и его неизбѣжныя слѣдствія. Къ несчастію, этотъ періодъ времени слишкомъ ясно показалъ, какъ религія, ослабляемая продолжительными внѣшними бѣдствіями, раздираемая жалкими распрями, истощаемая потерями, часто возобновляющимися и рѣдко вознаграждаемыми, мало-по-малу приходитъ въ упадокъ въ быту народовъ. И въ древнія времена было такъ, и въ христіанствѣ повторяется то же. Послѣ опасныхъ колебаній и пораженій, причиняемыхъ религіи перемѣнами въ ея древнемъ ученіи и древнихъ постановленіяхъ, умноженіемъ всякаго рода пороковъ, успѣхомъ обольстительныхъ по внѣшнему виду, но вредныхъ въ сущности, новизнъ, вводимыхъ въ нее, религія наконецъ подвергается всякаго рода нападкамъ; первоначальная слава ея, слава внутренняя и чистая, изглаживается; древнія опоры ея обрушиваются; вмѣсто прежняго величія и обаянія внутренней жизни открывается въ ней скудость и слабость. Въ глубинѣ сердецъ развращенныхъ воспитывается среди Церкви, а потомъ, такъ сказать, вырывается въ жизнь невѣріе, которое часто удерживается только лишь нѣкоторою силою совѣсти и стыда и, однакожъ, вырвавшись, быстро достигаетъ необузданнаго своеволія и неограниченной дерзости. Въ невѣріи воспиталось и то страшное чудовище, покрытое личиною просвѣщенія и любомудрія, которое на Западѣ устремилось на вѣру, и совершенно, можетъ быть, говоритъ одинъ писатель, попрало бы ее, если бы она на незыблемомъ основаніи не была утверждена Всемогущимъ и подкрѣплена обѣтованіями непреложными.

Правда, надобно сказать, что такое развращеніе умовъ и сердецъ, которое рождаетъ изъ себя невѣріе, нынѣ, повидимому, вышло изъ обычаевъ; ругательствъ и хулы на Бога и все Божественное стыдятся уже общества и самыя нетвердыя въ нрав-

ственности; безбожіе отвратительно для всѣхъ, сколько-нибудь честныхъ и скромныхъ людей. Согласимся, что это правда, въ отношеніи къ настоящему времени. Раскроемъ другое мѣсто писанія: «*Тако глаголетъ иже есть аминь, свидѣтель вѣрный и истинный... вѣмъ твоя дѣла, яко ни студенъ еси, ни теплъ; о, дабы студенъ былъ еси или горящъ!* (Апок. 3; 14, 15). Это хотя написано къ одной извѣстной Церкви первыхъ вѣковъ, но вмѣстѣ съ частнымъ обличеніемъ тутъ заключено и общее предсказаніе на другія времена. Эти слова изображаютъ особенное состояніе, для котораго есть и особенное слово въ новѣйшей исторіи: индифферентизмъ! «Теплая» философія спокойно разсуждающаго разума, который все принимаетъ и ничему не вѣритъ, ни противъ чего не возстаетъ, и все презираетъ. Онъ не принадлежитъ ни къ какой сектѣ, потому что гнушается всякими сектами, но ничего не изслѣдываетъ и ни съ чѣмъ не споритъ, потому что желаетъ въ тишинѣ наслаждаться своими страстями. Онъ не отказывается отъ христіанства, но внутренно презираетъ всякую религію, и собственною религіею онъ хотѣлъ бы имѣть такую, которой правила нисколько не были бы противны чувственнымъ склонностямъ, которая бы ничѣмъ не грозила и не отравляла его удовольствій. Для него, исключая удовлетворенія страстей, совершенно равно—все, и первое правило его мудрости: допускать все, не подчиняя себя самого ничему. Идолопоклонство ли китайское, мусульманство ли татарское, протестанство нѣмецкое или англійское, католичество ли римское или парижское, православіе ли русское: онъ одинаково все признаетъ и равно ни къ чему не принадлежитъ. Вся жизнь человѣка, по такой философіи, есть хроманіе на оба колѣна. Способный сдѣлать много добраго, онъ еще болѣе дѣлаетъ худого; чувства христіанскія и чувства мірскія, самыя предосудительныя, въ душѣ смѣшаны и безразличны; онъ не хочетъ быть врагомъ ни Христа, ни міра, но желалъ бы служить тому и другому и, не отказываясь отъ славы перваго, не упустить славы послѣдняго. Онъ христіанинъ, когда надъ нимъ не смѣются, философъ, когда его испытываютъ, и измѣнникъ, когда ему угрожаютъ. Онъ уважаетъ Св. Писаніе и принимаетъ его догматы, но любитъ, чтобы его не заставляли принимать все Писаніе за чистую истину, потому что много находитъ въ немъ предразсудковъ времени или приспособленій къ предразсудкамъ, во многомъ видитъ не болѣе, какъ оборотъ, или игру словъ, нелѣпость, поэзію, басню. Предпочитать обязанности вѣры обычаямъ вѣка—для него лицемѣріе; горячность любви ко Христу—для него суевѣріе и фанатизмъ и т. д. Словомъ, жизнь индифферентизма—теплота, ни горячность, ни холодность.

Не много нужно знать свѣта, чтобы увѣриться въ многочисленности такихъ «теплыхъ» христіанъ. Христіанство, основанное на разумѣ, исповѣданіе религіи, которое всякій и во всякомъ случаѣ можетъ доказать, Богопочтеніе, въ которомъ нѣтъ лишняго мѣста вѣрѣ и любви, а есть столько добродѣтели и благочестія, сколько позволяетъ благоразуміе: не есть ли это сочетаніе совсѣмъ различныхъ другъ отъ друга понятій, которыя одно другому противорѣчатъ? Но кто знаетъ свѣтъ, тотъ знаетъ, что такова именно мудрость нынѣшняго свѣта, который полагаетъ въ этой мудрости свое истинное просвѣщеніе и по ея началамъ хочетъ воспитывать просвѣтителей міра. «О, дабы былъ еси студенъ! О, если бы ты былъ прямой, открытый мой врагъ: ты бы не обманывалъ меня, ты бы не осквернялъ моего имени, называя имъ себя; ты бы не дѣлилъ со мною вечера для того, чтобы предать меня, и ты бы не кралъ у меня священнаго достоянія моихъ истинныхъ учениковъ, чтобы измѣннически передавать его міру; но ты не врагъ мой, ты другъ-предатель. Врага я побѣждаю любовію, но ты не хочешь любви моей, и, притворствуя постоянно, ежечасно меня распинаешь».

Сѣмя змія многоплодно; вражда его противъ Агнца многообразна. Откроемъ еще мѣсто Св. Писанія: *Отъ насъ изыдоша, но не бѣша отъ насъ*, говоритъ ученикъ любви, *Кто есть лживый точію отметаяйся, яко Іисусъ нѣсть Христосъ; сей есть антихристъ, отметаяйся Отца и Сына* (1 Іоан. 2, 19, 22). Страшная истина! страшная потому, что и въ новѣйшее время эта вражда нашла себѣ мѣсто и новый образъ приложенія. Это раціонализмъ. Эта язва, заразившая внутреннюю жизнь Запада, открывается въ томъ, что естественный разумъ, всею силою своего любомудрія, вооруженнаго, сверхъ своей тонкой діалектики, коварствомъ и злобою противъ христіанства, и еще тончайшимъ критицизмомъ въ области вѣры, разумъ, говорю, усиливается возстановить всѣ свои права въ управленіи мыслительною и дѣятельною жизнію человѣка самъ собою, по своимъ идеямъ и планамъ, сохранить и поддержать, даже возродить и усовершить всецѣло жизнь человѣчества. Просто, хотятъ обойтись безъ Христа и креста, безъ таинствъ и благодати. Гордость, одна гордость этой философіи вооружаетъ ее противъ всякой вѣры и заставляетъ выдумывать себѣ Бога и религію по своему вкусу. Есть и такіе, которые открыто уважаютъ Евангеліе, но хотятъ понимать его, какъ имъ угодно, и, что несогласно съ образомъ ихъ мыслей, отвергаютъ. Таинства и чудеса: вотъ что ненавистно этимъ философамъ, что смущаетъ, что раздражаетъ ихъ противъ Евангелія, и, иногда признавая глубину и святость его ученія, особенно

нравственнаго, они желали бы вслѣдъ за чувствительнымъ философомъ женевскимъ (Ж. Ж. Руссо) исторгнуть изъ Евангелія и истребить эти камни ихъ претыканія. Изъ краеугольнаго камня вѣры и Церкви дѣлаютъ бюстъ великаго мудреца и учителя истины, только учителя болѣе искуснаго и сильнаго, чѣмъ всѣ прежде него бывшіе проповѣдники истины, и этотъ бюстъ ставятъ возлѣ бюстовъ Сократовъ, Платоновъ и пр. Какъ назвать этихъ оруженосцевъ и воиновъ разума, иногда, впрочемъ, не высказывающихъ безстыднаго невѣрія и наглости противъ религіи, а иногда выражающихъ такія мысли, что сами отъ стыда скрываютъ свое имя, при ихъ выраженіи,—какъ назвать ихъ, какой судъ на нихъ произнести? Ни слова. Есть судъ прежде нашего: апостольскій.

Перейдемъ къ другому мѣсту Св. Писанія. Вотъ еще голосъ апостольскій: *блюдитеся, да никто же васъ будетъ прельщая философіею и тщетною лестію, по преданію человѣческому, по стихіямъ міра, а не по Христѣ* (Кол. 2, 8). Это нѣчто другое, нежели то, о чемъ мы сейчасъ говорили; хотя надобно говорить опять о философіи и о разумѣ, однакожъ, не затрудняемся и на этотъ разъ указать особое явленіе въ Церкви враждебной силы противъ вѣры. Есть умы, которые, не касаясь догматовъ и таинъ вѣры, желали бы, однакожъ, ввести въ Церковь Христа вещественныя начала міра, стихіи міра, какъ выражается апостолъ, именно, желали бы ввести эти стихіи такъ, чтобы онѣ управляли жизнію Церкви, чтобы по нимъ расположенъ былъ внутренній составъ ея и внѣшній бытъ; хотятъ, такъ сказать, чтобы Христосъ раздѣлилъ въ Церкви власть свою съ міромъ, чтобы уставы и постановленія Церкви, обычаи и преданія ея, порядокъ ея дѣйствій въ отношеніи къ міру, и въ образованіи и состояніи въ лицѣ ея служителей,—все это было бы устроено по духу и даже по внѣшнему образу міра; не думая, что Церковь должна, по своему назначенію, судить міру, міръ, надменный мечтою просвѣщенія, какъ будто стыдится и скучаетъ видѣть среди себя Церковь, не по немъ устроенную и не его духомъ управляемую! И на этотъ случай есть своя философія. Рѣшаются утверждать, что религія, что Церковь имѣетъ собственную, въ своихъ рукахъ, власть и силу тогда, когда народъ погруженъ еще въ невѣжество и имѣетъ нужду, чтобы держать его совѣсть и волю въ оковахъ; что, достигая свободнаго просвѣщенія и самостоятельности въ мышленіи, народъ естественно приходитъ къ тому, чтобы свергать оковы церковнаго послушанія; что древнія постановленія, преданія и права Церкви, сильныя въ младенческомъ возрастѣ народовъ, не всегда могутъ быть совмѣстимы съ успѣхами и но-

выми потребностями возрастающей цивилизаціи. Новая система, а главная мысль—старая. Еще до рождества Христова были мыслители, которые точно мыслили, что религія нужна для простого народа, т. е. для душъ обыкновенныхъ, неспособныхъ руководиться началами самостоятельнаго мышленія, что сила и власть религіи и религіозность обществъ полезна для правительствъ только тогда, когда надобно пріучать народъ къ подчиненію, когда нужно убѣждать его и заставлять, чтобы онъ носилъ безъ ропота тяжелое иго законовъ, но что иное дѣло мудрость и мудрые, которые могутъ обойтись и безъ религіи. Однакожъ, если въ самомъ дѣлѣ такъ, то для чего же нужно было низводить религію съ неба, для чего было запечатлѣвать ее кровію,—какою кровію? Кровію Божественною. И къ чему бы такой обширный, глубокій, неизмѣримый планъ спасенія человѣковъ? Нѣтъ; не на время религія, не для толпы только—вѣра; и Церковь, святилище религіи и вѣры, и во внутренней жизни—не отъ міра, и во внѣшней—не для міра.

Еще черта. *Будетъ время*, говоритъ св. Павелъ, *егда здраваго ученія не послушаютъ, но по своихъ похотехъ изберутъ себѣ учители, чешеми слухомъ, и отъ истины слухъ отвратятъ, и къ баснемъ уклонятся* (2 Тим, 4, 3). Исполненіе сихъ словъ—въ новѣйшее время буквальное! Строгія, чистыя истины вѣры стали тяжелы и скучны для нѣжныхъ сердецъ просвѣщеннаго вѣка; и вотъ, по точному изображенію слова апостольскаго, они избираютъ себѣ учителей по своимъ похотямъ. Есть бѣдствіе, бѣдствіе новое, неизвѣстное въ другихъ вѣкахъ. Духъ вѣка воспитываетъ легкомысліе и надменность ума и фантазіи и обезображиваетъ христіанство недостойнымъ образомъ. Онъ позволяетъ выводить на сценѣ предметы религіи, унижаетъ христіанство, употребляя его одеждою и украшеніемъ романовъ и всякихъ вымысловъ; его священными вдохновеніями жертвуютъ множеству соблазнительныхъ изображеній, и думаетъ даже возвысить достоинство христіанства, представляя его дѣйствіемъ и назначеніемъ—воспламенять и расширять воображеніе живописцевъ ваятелей, поэтовъ, романистовъ, украшать настоящую жизнь, усовершать искусства, которыя, между тѣмъ, по духу своевольства, изнѣженности и развращенія вѣка, служатъ только къ разслабленію душъ, къ раскрытію и воспламененію тысячи страстей, ненавистныхъ для христіанства. Надобно послушать этихъ непризванныхъ изъяснителей христіанства; надобно видѣть, какъ языкъ ихъ, утонченный софизмами и согрѣтый мечтательностію, привлекаетъ за ними легкомысленныя сердца, которыя, точно, чешеми слухомъ отъ истины слухъ отвращаютъ и къ баснямъ

уклоняются: а вѣра страдаетъ! Вотъ, такъ сказать, самая льстивая вражда противъ Евангелія!

Не будемъ далѣе исчислять дѣйствія силъ, враждебныхъ вѣрѣ. Много ихъ мы можемъ видѣть своими глазами, а, безъ сомнѣнія, еще болѣе дѣйствуетъ сокровенно,—болѣе, говорю, поелику сила беззаконія втайнѣ дѣется въ Церкви. Но причины такихъ неутѣшительныхъ явленій въ Церкви многоразличны; эти причины могутъ быть внѣшнія: воспитаніе, ложное направленіе цивилизаціи, зараза чрезъ всѣ пять чувствъ, чрезъ чтеніе и подражанія, напряженныя усилія современнаго міра дать большее и обширнѣйшее развитіе силамъ своей внѣшней, естественной, мнимообразованной жизни, тогда какъ силы жизни духовной внутри Церкви остаются мало развитыми, по дѣятельности и невниманію самихъ членовъ Церкви. Внутреннія, субъективныя причины: невѣжество, суемудріе, гордость, страсти, мечты о просвѣщеніи, стремленіе къ ложной независимости, самообольщеніе и тысячи другихъ причинъ, которыхъ здѣсь исчислять нельзя. Упадокъ нравовъ, безъ сомнѣнія, есть сильнѣйшая причина. Если такое состояніе Церкви ясно предсказывается въ словѣ Божіемъ, то и учители Церкви предвидѣли, что заблужденія питающія гордость и развращеніе сердца, нововведенія, тайно возстающія на благодать и вѣру и ослабляющія догматы спасенія, будутъ являться и разрушать истинную праведность и истинный духъ въ Церкви христіанской; и учители Церкви при этомъ увѣряютъ, что по мѣрѣ успѣхомъ такого безпорядка Іисусъ Христосъ, истинное Солнце правды, отниметъ свѣтъ Свой и сокроется отъ неблагодарныхъ и гордыхъ; помраченіе и ожесточеніе, въ которомъ Онъ оставитъ враговъ Своей вѣры, будетъ первою изъ Его казней и повлечетъ за собою безчисленное множество другихъ. Вотъ что говоритъ Августинъ: «между народами, носящими имя христіанъ, будетъ нѣкогда такое множество заблужденій и злоупотребленій, что произойдетъ голодъ слова Божественнаго, пророками предсказанный. Такъ какъ эти народы грѣхами своими отринули отъ себя свѣтъ истины, то Богъ удалится отъ нихъ; люди не сохранятъ болѣе вѣры безъ поврежденія и безъ примѣси развращенныхъ мнѣній, или сохранитъ ее малое число,—то число богоугодныхъ христіанъ, о которомъ Спаситель сказалъ: претерпѣвый до конца, той спасенъ будетъ».

Отъ этихъ печальныхъ явленій возвратимся къ утѣшительнымъ доказательствамъ непобѣдимости вѣры христіанской и неистощимости благодати въ Церкви. Церковь, вѣра,—тѣло таинственное и духовное, которое умереть не можетъ; оно носитъ въ самомъ себѣ начало жизни, котораго никакія коварства и вра-

ждебныя усилія истребить не могутъ. Правда то, что это тѣло можетъ быть подвержено величайшимъ болѣзнямъ, его члены могутъ быть повреждены, или поражены разслабленіемъ. Но взглянемъ на примѣръ Іова. Все тѣло Іова покрыто гноемъ; онъ лишенъ всѣхъ благъ жизни, онъ потерялъ свои стада, дѣти его побиты; онъ доведенъ до такого состоянія уничиженія и бѣдности, что его друзья не узнаютъ его, что ближніе смѣются его страданіямъ, и онъ становится предметомъ отвращенія и ужаса для всѣхъ, его окружающихъ. Что же? Іовъ между тѣмъ остается пріятнымъ Богу; онъ не умираетъ, и его врагу не дано власти надъ его душею и жизнію. Вотъ живой образъ Церкви: она можетъ страдать въ своей внѣшней и внутренней жизни, можетъ быть покрыта ранами и быть въ гоненіи отъ своихъ враговъ: но пасть, быть побѣжденною врагами—никогда, хотя бы всѣ врата адовы возстали на нее. Препобѣдивъ всѣ препятствія, преодолѣвъ всѣхъ враговъ, Церковь имѣетъ назначеніе—всѣхъ предуставленныхъ ко спасенію привести въ единство вѣры, въ единство и полноту познанія Сына Божія, какъ Искупителя и Главы спасаемыхъ, въ совершенство духовнаго мужества, или зрѣлости силъ духовныхъ, въ предопредѣленную мѣру возраста Христова и полноты жизни благодатной. Это ученіе апостольское. Или посмотримъ на изображеніе судьбы истинной Церкви въ Откровеніи: она тамъ является въ народѣ многомъ, его же исчести никто же можетъ, отъ всякаго языка, и колѣна, и людей, и племенъ, стоящемъ предъ престоломъ и предъ Агнцемъ; тамъ она является въ видѣ храма съ алтаремъ и поклонниками. который Іоанну повелѣно было измѣрить: и царство міра дѣлается царствомъ Христа; далѣе—также является великій образъ Церкви въ лицѣ жены, облеченной въ солнце, т. е. въ истину и добродѣтель Христа, какъ свѣта міру, украшенной отъ звѣздъ двоюнадесяте, т. е. украшенной боговѣдѣніемъ апостольскимъ, и луну—мудрость земную, естественную,—имѣющей подъ ногами. Она облечена въ виссонъ оправданія святыхъ, сама есть станъ святыхъ и градъ возлюбленный. Змій гонитъ жену, но не настигаетъ ее и не низлагаетъ, и самая земля поможетъ женѣ, т. е. подъ устроеніемъ Промысла и земныя учрежденія и происшествія содѣйствуютъ миру и безопасности Церкви. Крилѣ орла несутъ ее въ пустыню, въ мѣсто свое, въ безлюдіе, конечно, внѣшнее, но въ пустыню внутреннюю, все далѣе и далѣе отъ міра, и все ближе и ближе къ Богу: потому что свое мѣсто для Церкви есть близость къ Богу и соединеніе съ Нимъ, въ духѣ благодати, силѣ вѣры, крѣпости любви, полнотѣ жизни, въ лонѣ блаженства (Ап. гл. 7 и 12).

Оглавленіе.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

I. Изъ чтеній по Догматическому богословію.

II. Изъ чтеній по Богословію Дѣятельному, или нравственному.

УЧЕНІЕ

О

БЛАГОДАТИ БОЖІЕЙ

ВЪ ТВОРЕНІЯХЪ

древнихъ св. отцевъ и учителей церкви до бл. Августина.

ИСТОРИКО-ДОГМАТИЧЕСКОЕ ИЗСЛѢДОВАНІЕ

А. КАТАНСКАГО.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія А. П. Лопухина. Тележная ул., д. № 5.
1902.

Извлечено изъ „Христ. Чтенія“ за 1900—1902 г.

СОДЕРЖАНІЕ.

ВВЕДЕНІЕ.

§ II. Древнихъ христіанскихъ апологетовъ.

§ III. Св. Иринея Ліонскаго.

§ IV. Тертулліана.

§ V. Св. Кипріана Карѳагенскаго.

§ VI. Климента Александрійскаго.

§ VII. Оригена.

§ VIII. Св. Кирилла Іерусалимскаго.

§ IX. Св. Василія Великаго.

§ X Св. Григорія Богослова.

§ XI. Св. Григорія Нисскаго.

§ XII. Пр. Макарія Египетскаго.

§ XIII. Св. Іоанна Златоуста.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Сводъ данныхъ для ученія о благодати Божіей въ разсмотрѣнныхъ твореніяхъ.

Сочиненію, которое предлагается вниманію читателей, сначала предполагалось придать характеръ теоретическо-систематическаго изложенія ученія о благодати Божіей, сообразно съ чѣмъ и предпослано введеніе, излагающее «Общее ученіе о Богѣ Освятителѣ». Предполагалось изложить въ систематическомъ порядкѣ весь кругъ истинъ входящихъ въ догматическое ученіе о благодати Божіей. Но предварительно необходимо было выяснить понятіе о благодати, указать различные смыслы, которые соединялись съ этимъ понятіемъ въ различныя времена и для этого представить *краткій* очеркъ раскрытія этого понятія въ древнеотеческій періодъ, а затѣмъ въ средніе вѣка у западныхъ схоластиковъ и въ послѣдующія времена. По мѣрѣ однако углубленія въ изученіе твореній древнихъ отцовъ оказалось такое обиліе матеріала и возбужденъ былъ добытыми данными такой интересъ къ предмету, что мы принуждены были совершенно измѣнить первоначальное свое намѣреніе и придать своему труду характеръ историко-догматическаго изслѣдованія, ограничивъ его притомъ періодомъ первыхъ четырехъ вѣковъ до бл. Августина. Добытые изслѣдованіемъ и изложенные въ заключеніи («Сводъ данныхъ для ученія о благодати Божіей въ древнеотеческихъ твореніяхъ») результаты труда примирили насъ съ неосуществленіемъ первоначальныхъ нашихъ плановъ и намѣреній. Осмѣливаемся даже думать, что если мы можемъ принести какую-либо пользу своимъ посильнымъ трудомъ, то гораздо вѣрнѣе достигли этой цѣли, идя такимъ путемъ, какимъ шли въ дѣйствительности, а не такимъ, какимъ первоначально намѣрены были идти. Кстати, позволяемъ себѣ рекомендовать читателямъ начать чтеніе нашей книги именно съ заключенія,—«Свода» и выработанной древнеотеческой «формулы» ученія о благодати Божіей. Вниманіе чатателя будетъ тогда надлежащимъ образомъ возбуждено и привлечено къ многочисленнымъ частностямъ изслѣдованія; впечатлѣніе эпизодичности изложенія (по отдѣльнымъ отцамъ) будетъ значительно ослаблено: отдѣльные отцы явятся тогда какъ бы стадіями

постепеннаго раскрытія предмета; чтеніе книги явится провѣркою окончательныхъ выводовъ автора—въ заключеніи.

Авторъ намѣренно устранялся отъ пользованія иностранными пособіями,—изъ желанія сохранить полную самостоятельность при изученіи предмета, безусловно, по его мнѣнію, необходимую для православнаго богослова, въ особенности въ этомъ отдѣлѣ догматическаго богословія, что и выражено въ началѣ сочиненія (во введеніи).

Трудъ изученія многочисленныхъ и въ общемъ ихъ составѣ многотомныхъ отеческихъ твореній въ значительной степени облегчался существующими для большей части изъ нихъ русскими переводами. Существованіе такихъ переводовъ однако не избавляло насъ отъ прилежнаго изученія подлинныхъ текстовъ отеческихъ твореній. Не можемъ при этомъ не выразить сожалѣнія, что не цитировали русскихъ переводовъ рядомъ съ цитатами по изданію «Патрологіи» Миня. Произошло это отъ того, что въ началѣ, при изученіи немногочисленныхъ и необширныхъ по объему твореній первыхъ отцовъ (мужей апост., древн. апологетовъ, св. Иринея) намъ представлялась совершенно излишнею цитація русскихъ переводовъ, такъ какъ читателю очень легко и по нашей цитаціи (по изд. Миня) найти извѣстныя мѣста отеческихъ твореній въ этихъ переводахъ. А потомъ, когда мы вступили въ IV в. и приступили къ многотомнымъ твореніямъ отцовъ этого вѣка, то хотя и начали сознавать потребность двойной цитаціи, но уже въ силу послѣдовательности продолжали держаться однажды принятой въ этомъ отношеніи системы. Относительно русскихъ переводовъ позволимъ себѣ замѣтить, что изъ нихъ рѣзко выдѣляются своими высокими достоинствами переводы сдѣланные при московской дух. академіи и именно тѣ, которые вышли подъ редакціею (твор. св. Кирилла Іерус., св. Василія Вел., св. Григорія Бог.) незабвеннаго проф. протоіерея П. С. Делицына, въ теченіе многихъ лѣтъ своей долгой профессорской службы беззавѣтно преданнаго переводческому дѣлу и притомъ глубокаго знатока духа и языка древнихъ отцовъ. Эти переводы въ полномъ смыслѣ слова могутъ быть названы образцовыми; къ нимъ въ большей или меньшей мѣрѣ могутъ только приближаться другіе переводы.

Авторъ.

ВВЕДЕНІЕ

Общее ученіе о Богѣ Освятителѣ.

Ученіе о Богѣ Освятителѣ есть ученіе о Богооткровеніи въ дѣлѣ усвоенія каждому человѣку совершеннаго Господомъ нашимъ І. Христомъ спасенія всего рода человѣческаго. Хотя Богооткровеніе и здѣсь, такъ же, какъ и въ твореніи и промышленіи и искупленіи, является откровеніемъ міру дѣйствія всѣхъ Лицъ Пр. Троицы, но въ другомъ порядкѣ и съ нѣкоторыми особенностями въ дѣйствіи и проявленіи Божественныхъ Лицъ, а потому ученіе о Богѣ Освятителѣ справедливо выдѣляется въ особый, третій отдѣлъ или часть науки догматическаго богословія.

Этотъ отдѣлъ, слагающійся изъ ученія о благодати Божіей, о церкви и таинствахъ церковныхъ, не былъ развитъ въ древнеотеческій періодъ. Трактуемыя въ немъ ученія излагались тогда совмѣстно съ другими истинами христіанской вѣры, преимущественно съ ученіемъ о Лицѣ Христа Спасителя и въ особенности о Духѣ Св. Освятителѣ, отчасти же и съ ученіемъ о человѣкѣ. Означенныя ученія обособились и постепенно образовали особый отдѣлъ науки—въ западномъ богословіи. Сначала развились отдѣльно его части: прежде всего ученіе о благодати и таинствахъ—еще у средневѣковыхъ западныхъ схоластиковъ [1]), позднѣе, уже въ послѣсхола-

[1]) Ученіе о благодати много раскрывалось на западѣ, еще до схоластиковъ, со временъ бл. Августина и трактовалось уже во многихъ сочиненіяхъ довольно обстоятельно, напр. у Геннадія марсельскаго — De dogmat. ecclesiasticis, Фульгенція еп. руспенскаго—De fide sev de regula fidei. Болѣе же систематически—у схоластиковъ; именно: у Петра

стическое время, —ученіе о церкви [1]). Но эти части отдѣла, занимая въ догматической системѣ (во второй ея половинѣ) разныя мѣста [2]), весьма долго, можно сказать до послѣдняго времени, не объединялись въ одномъ отдѣлѣ и не обобщались подъ рубрикою ученія—«О Богѣ Освятителѣ». Такое объединеніе и такая рубрика есть явленіе въ наукѣ недавнее [3])

Ломбарда (Libri sentent.) о благодати во II кн. (lib. de corporalium et spiritual. creatione et formatione, aliisque plur. de eo pertin.), о таинствахъ—въ III (l. de sacramentis); у Ѳомы Аквината (Summa theol.) о благодати и свободѣ—во второй части (II, I qu. 49—114; II, II qu. 171—178), о таинствахъ—въ третьей части (qu. 60—90). Ученіе о церкви у схоластиковъ не представляетъ сосредоточенія, а излагается по частямъ въ разныхъ отдѣлахъ (см. наши статьи: „О постановкѣ трактата о церкви въ наукѣ догм. богословія"—„Церк. Вѣстн." 1895 г. №№ 15. 16).

[1]) См. вышеупомянутыя наши статьи „О постановкѣ трактата о церкви". Важное значеніе какъ для изложенія ученія о церкви въ одномъ цѣломъ, такъ и для соединенія также въ одно цѣлое всѣхъ частей отдѣла „О Богѣ Освятителѣ" имѣетъ соч. Беллярмина—Disputat. de controversiis christianae fidei. Здѣсь излагается сначала ученіе о церкви, потомъ о таинствахъ и наконецъ о благодати, именно: 1) о словѣ Божіемъ, писанномъ и неписанномъ, 2) о Христѣ главѣ всей церкви, 3) о первосвященникѣ главѣ воинствующей церкви, 4) о воинствующей церкви... 5) о членахъ воинствующей церкви—клирикахъ, монахахъ и мірянахъ, 6) о церкви въ чистилищѣ, 7) о церкви торжествующей на небесахъ, 8) о таинствахъ вообще, о крещеніи, евхаристіи, покаяніи и о прочихъ таинствахъ, 9) о благодати перваго человѣка и о состояніи невинности, 10) о потерѣ благодати и состояніи грѣховномъ, 11) о возстановленіи благодати и состояніи оправданныхъ чрезъ Христа.

[2]) Вмѣстѣ съ соч. Беллярмина большое значеніе имѣло сочиненіе Петавія—De theologicis dogmatibus. Изъ 10 трактатовъ, на которые оно раздѣляется [1) о Богѣ и его свойствахъ, 2) о Троицѣ, 3) объ ангелахъ, 4) о твореніи міра, 5) о воплощеніи, 6) о таинствахъ, 7) о законахъ, 8) о благодати, 9) о вѣрѣ, надеждѣ, любви и добродѣтеляхъ, 10) о грѣхѣ] послѣдніе пять посвящены ученію о таинствахъ, благодати и церкви. Соч. Петавія, вмѣстѣ съ соч. Беллярмина, имѣло большое вліяніе (конечно, въ научномъ, формальномъ только отношеніи) и на наши догматическія системы и труды—въ особенности XVIII в., начиная съ Ѳеофана Прокоповича и Стефана Яворскаго съ ихъ учениками и послѣдователями.

[3]) Они получили начало прежде всего у протестантскихъ, а потомъ и у *нѣмецкихъ* римско-католическихъ богослововъ, каковъ напр. Кле (Klee—Dogmatik. 1835), у котораго третья часть системы оглавляется: Gott *heiliger* (а вторая Gott erlöser). Есть нѣкоторое основаніе предполагать, что пр. Макарій (Булгаковъ),—которому первому принадлежитъ честь введенія въ наше богословіе этой очень удачной, можно сказать (по духу своему) святоотеческой рубрики,—наведенъ былъ на мысль упо-

и, по нашему мнѣнію, представляетъ благопріятный признакъ въ смыслѣ возвращенія науки въ основныхъ чертахъ ея плана, отъ искусственныхъ началъ дѣленія, къ безыскусственному и глубокому древнеотеческому представленію, такъ какъ у древнихъ св. отцовъ и учителей церкви вышеозначенные предметы (благодать Божія, церковь и таинства) хотя и не обособлялись въ отдѣльные о нихъ трактаты, но объединялись въ мысли и сосредоточивались въ одномъ общемъ представленіи о дѣйствіи Бога Освятителя,—преимущественно Духа Св.,—въ усвоеніи человѣку спасенія во Христѣ. Наконецъ такая постановка означенныхъ ученій наиболѣе соотвѣтствуетъ характеру, задачѣ и цѣли догматическаго богословія, какъ излагающаго *ученіе о Богѣ* въ самомъ себѣ и въ явленіи Его міру.

Отдѣлъ о Богѣ Освятителѣ, развившійся такимъ образомъ первоначально на западѣ, а потомъ воспринятый и въ нашу православную науку, разработанъ у насъ сравнительно менѣе, чѣмъ другіе отдѣлы догматическаго богословія. Православный востокъ не принималъ дѣятельнаго участія въ трудахъ запада при разработкѣ сего отдѣла, а воспринялъ результаты западныхъ научныхъ трудовъ, но воспринялъ ихъ по большей части въ видѣ сухихъ неразвитыхъ схемъ, отбросивъ вѣроисповѣдную окраску въ развитіи однихъ положеній и въ формулированіи другихъ и слѣдовательно по необходимости лишивъ ихъ жизненности, полноты и такъ сказать, округленности, какъ проникнутыхъ и окрашенныхъ въ западной наукѣ вѣроисповѣдными взглядами. Съ трудомъ и медленно совершается у насъ облеченіе этихъ сухихъ схемъ, такъ сказать, плотію и кровію и еще очень многое въ этомъ отношеніи остается сдѣлать православной наукѣ, путемъ *вполнѣ* самостоятельнаго труда, такъ какъ западныя пособія въ данномъ случаѣ причиняютъ болѣе вреда, чѣмъ приносятъ пользы.

требить ее именно вышеозначеннымъ трудомъ Кле. За пр. Макаріемъ послѣдовали пр. Филаретъ Черниг. и пр. Сильвестръ. Что наше богословіе обязано этою рубрикою пр. Макарію, доказательствомъ служитъ бывшій учебникъ пр. Антонія (Амфитеатрова—„Догм. Бог.“ СПБ. 1849 г.), въ которомъ ученіе о благодати, церкви и таинствахъ излагается подъ рубрикою (отд. III): „*Ученіе о человѣкѣ*“. Здѣсь сначала трактуется: о твореніи и первобытномъ состояніи человѣка, паденіи, искупленіи, Лицѣ І. Христа, а потомъ „объ усвоеніи таинства искупленія роду человѣческому“—благодати, церкви и таинствахъ.

Дѣло въ томъ, что этотъ отдѣлъ представляетъ средоточіе почти всѣхъ (за малыми исключеніями) догматическихъ разностей, раздѣляющихъ главнѣйшія христіанскія вѣроисповѣданія, и очень благопріятную почву для проявленія и выраженія въ догматическихъ ученіяхъ крайнихъ ложныхъ началъ, лежащихъ въ основѣ западныхъ исповѣданій. Причины такого явленія слѣдующія: отсутствіе идущихъ отъ святоотеческой древности общепринятыхъ и авторизованныхъ древнею церковію формулъ, значительная сложность трактуемыхъ въ немъ предметовъ, а главное непосредственная близость ихъ къ практикѣ жизни и потому удобство, болѣе или менѣе благовидно и на первый взглядъ иногда мало замѣтно, проводить ложныя вѣроисповѣдныя воззрѣнія какъ въ самый складъ церковной жизни и въ частности церковной практики, такъ и въ отдѣльныя ученія, ближайшимъ образомъ относящіяся къ этой практикѣ.

Ученіе о Богѣ Освятителѣ есть ученіе о проявленіи спасительнаго дѣйствія преимущественно Духа Св. Утѣшителя, но вкупѣ съ І. Христомъ Спасителемъ нашимъ и Богомъ Отцемъ, на человѣка во Христѣ спасаемаго. Такимъ образомъ, по благоволенію Бога Отца, являются здѣсь: 1) І. Христосъ, не только какъ совершитель домостроительства спасенія всего рода человѣческаго чрезъ искупленіе и посему какъ источникъ спасенія и для каждаго человѣка въ отдѣльности, но и какъ соустроитель, вмѣстѣ съ Духомъ Св. спасенія каждаго человѣка въ частности; 2) Духъ Св., усвояющій каждому отдѣльному лицу все данное въ І. Христѣ для нашего спасенія, вселяющій въ насъ Христа и вмѣстѣ съ Нимъ устрояющій и завершающій наше спасеніе; 3) человѣкъ спасаемый, не только какъ предметъ воздѣйствія силы Божіей, но какъ въ извѣстной мѣрѣ дѣятельно соучаствующій въ своемъ спасеніи и наконецъ 4) видимое Богоучрежденное устройство способовъ воздѣйствія спасающей благодати Божіей на человѣка примѣнительно къ его природѣ чувственно-духовной: св. церковь съ ея іерархіею и св. таинства церковныя.

Выраженныя здѣсь мысли суть основныя начала для всего трактата о Богѣ Освятителѣ—съ православной точки зрѣнія; неуклоннымъ, послѣдовательнымъ проведеніемъ ихъ въ цѣломъ трактатѣ и во всѣхъ его частяхъ опредѣляется его отличіе отъ западныхъ трактатовъ, страдающихъ въ большей или меньшей степени или отрицаніемъ какой либо изъ озна-

ченныхъ основныхъ мыслей или положеній, или смѣшеніемъ или неправильнымъ ихъ развитіемъ [1]). А потому небезполезно остановиться на нихъ подолѣе, чтобы глубже утвердить ихъ въ сознаніи—чрезъ разсмотрѣніе 1) общаго плана божественнаго попеченія о спасеніи рода человѣческаго, 2) отношенія между Христовымъ домостроительствомъ нашего спасенія и содѣваніемъ спасенія каждаго отдѣльнаго лица, 3) завершительнаго дѣйствія Духа Св. на наше спасеніе и 4) отношенія между божественнымъ и человѣческимъ, духовнымъ и чувственнымъ элементами въ содѣваніи нашего спасенія.

1) *Общій планъ божественнаго попеченія о спасеніи рода человѣческаго.* — Св. отцы церкви, проникая въ планъ премудраго Бога въ Его явленіи міру и въ промышленіи о человѣкѣ, усматривали слѣдующій порядокъ въ откровеніи Тріединаго Бога. Хотя въ исторіи откровенія все совершалось и совершается съ участіемъ всѣхъ Трехъ Лицъ Пр. Троицы, именно «все совершается Богомъ и Отцемъ чрезъ Сына въ Духѣ», по выраженію св. Кирилла александрійскаго [2]) и дру-

---

[1]) Смѣшеніемъ совершеннаго І. Христомъ искупленія всего рода человѣческаго съ усвоеніемъ спасенія Христова каждымъ отдѣльнымъ человѣкомъ страдаютъ крайнія сектантскія вѣроученія въ протестантствѣ. Неправильнымъ и частію преувеличеннымъ развитіемъ ученія объ участіи Христа Спасителя въ дѣлѣ усвоенія намъ спасенія, съ ослабленіемъ мысли о преимущественномъ участіи Духа Св. въ семъ дѣлѣ (теорія личныхъ отношеній ко Христу въ актѣ единой оправдывающей вѣры)—лютеране. Намѣреннымъ преувеличеніемъ руководительства Господомъ І. Христомъ церкви, главенства Его, какъ Правителя церкви, и ослабленіемъ мысли о Св. Духѣ Параклитѣ, Намѣстникѣ Господа, *непосредственномъ* Правителѣ церкви (теорія главенства папы, какъ намѣстника І. Христа, и непогрѣшимаго правителя церкви)—римскій папизмъ. Преувеличеніемъ дѣйствія благодати въ процессѣ человѣческаго спасенія—всѣ протестантскія ученія. Преувеличеніемъ значенія человѣческихъ усилій и подвиговъ въ семъ дѣлѣ—римская церковь. Отрицаніемъ необходимости и важнаго значенія видимыхъ посредствъ и чувственныхъ знаковъ для дѣйствія благодати Божіей на человѣка во Христѣ спасаемаго (ученія объ іерархіи, церкви и таинствахъ)—въ большей или меньшей степени всѣ протестанты. Преувеличеніемъ значенія сихъ посредствъ и чрезмѣрнымъ развитіемъ человѣческаго и чувственнаго элемента въ дѣлѣ руководства вѣрующихъ ко спасенію (ученіе объ іерархіи и нѣкоторые пункты въ ученіи о таинствахъ)—римская церковь.

[2]) Cyrilli alex.—Orat. altera ad reginas de recta fide n. 51 col. 1405. Πράττεται γὰρ πάντα παρὰ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς δὶ Υἱοῦ ἐν Πνεύματι. Patrol. ser. gr. t. 76 Cyril. 9. И въ дальнѣйшемъ нашемъ изложеніи мѣста

гихъ св. отцовъ, тѣмъ не менѣе есть извѣстный порядокъ откровенія Лицъ Св. Троицы,—одинъ исходящій отъ Отца чрезъ Сына къ Духу Св. и затѣмъ другой—восходящій отъ Духа Св. чрезъ Сына къ Отцу. Первый, начавшійся твореніемъ міра и ветхозавѣтными откровеніями Сына чрезъ Духа пророческаго, затѣмъ приведшій къ полному Богооткровенію Сына Божія съ Его воплощеніемъ и совершеннымъ Имъ искупленіемъ, завершился ниспосланіемъ на Апостоловъ Духа Св., Второй—начавшись нисшествіемъ въ міръ иного Утѣшителя, Духа Св., продолжается приведеніемъ всѣхъ чрезъ Духа Св. ко Христу Спасителю, воплотившемуся Сыну Божію, и завершится приведеніемъ всѣхъ чрезъ Сына къ Богу Отцу, которому Сынъ и предастъ свое царство. Итакъ въ первомъ случаѣ богооткровеніе, исходя отъ Бога Отца, сосредоточивается въ Сынѣ и ведетъ къ Духу Св.; во второмъ—сосредоточиваясь въ Духѣ Св., ведетъ къ Сыну, а чрезъ Сына къ Отцу. «Отецъ говоритъ св. Ириней ліонскій, носитъ твореніе и вмѣстѣ Слово свое, а Слово, носимое Отцемъ, даетъ всѣмъ Духа, какъ хощетъ Отецъ» [1]). «Духъ же приготовляетъ къ Сыну Божію, а Сынъ приводитъ къ Отцу» [2]). «Таково, по словамъ пресвитеровъ учениковъ апостольскихъ, распредѣленіе и порядокъ спасаемыхъ и чрезъ такую постепенность они совершенствуются,—черезъ Духа восходятъ къ Сыну, а чрезъ Сына къ Отцу, потому что Сынъ предастъ потомъ свое дѣло Отцу, какъ и апостоломъ сказано» (1 Кор. XV, 24—28 «предастъ царство Богу и Отцу... да будетъ Богъ всяческая во всѣхъ») [3]).

Если первый періодъ есть періодъ откровенія преимущественно Сына Божія, но вкупѣ со Св. Духомъ и Отцемъ, то второй—по преимуществу откровенія Духа Св., но вкупѣ съ Сыномъ и Отцемъ. Мы живемъ въ царствѣ по преимуществу Духа Св. или въ періодѣ приведенія всѣхъ Духомъ Св. ко Христу и чрезъ Христа къ Отцу. Нынѣ, говоритъ св. Григорій Богословъ въ день пятидесятницы, «мы празднуемъ пришествіе

изъ твореній отеческихъ мы будетъ приводить исключительно по изданію Миня, но томовъ, въ которыхъ они помѣщаются, указывать не будемъ, въ надеждѣ, что для читателей, желающихъ отыскать ихъ, не представитъ это особенной трудности.

[1]) Contra haer l. V. c. 18 n. 2.

[2]) Ibid. l. IV. c. 20 n. 5.

[3]) Idid. l. V. c. 36 n. 2.

Духа, окончательное завершеніе обѣтованія... оканчиваются дѣла Христовы тѣлесныя... *начинаются дѣла Духа*» [1]). Не нужно только при этомъ забывать, что, какъ выражается св. Василій великій, «Духъ *во всякомъ дѣйствованіи* соединенъ и нераздѣленъ съ Отцемъ и Сыномъ» [2]).

2) *Домостроительство человѣческаго спасенія І. Христомъ и усвоеніе спасенія каждаго отдѣльнаго лица во Христѣ Духомъ Св.*—Въ особенности нужно помнить, что Духъ содѣваетъ наше спасеніе во Христѣ и со Христомъ. Во Христѣ—какъ источникѣ спасенія, какъ совершителѣ спасенія всего рода человѣческаго чрезъ искупленіе; со Христомъ,—какъ соустроителемъ вмѣстѣ съ Духомъ спасенія каждаго человѣка. Духъ Св. устрояетъ наше спасеніе на основѣ дѣла Христова и не безъ соучастія нашего Искупителя.

Въ отношеніи же Господа нашего І. Христа къ спасенію каждаго изъ насъ нужно различать домостроительство или устроеніе всего потребнаго для спасенія и содѣваніе спасенія каждаго изъ насъ. Первое, т. е. устроеніе всего потребнаго для нашего спасенія совершено Господомъ нашимъ І. Христомъ во время земной Его жизни воплощеніемъ, уничиженіемъ, крестною Его смертію, воскресеніемъ, вознесеніемъ, и сѣдѣніемъ одесную Отца—совершено по благоволенію Бога Отца со Св. Духомъ. Въ воплотившемся Сынѣ Божіемъ, нашемъ Искупителѣ данъ всему роду человѣческому неисчерпаемый источникъ новой жизни съ Богомъ и въ Богѣ, вмѣсто прежней грѣховной, въ удаленіи отъ Бога. Но этотъ приснотекущій въ жизнь вѣчную источникъ воды живой во Христѣ Іисусѣ, Господѣ нашемъ, течетъ для насъ въ Духѣ Св. или чрезъ Духа Св. По словамъ самого Христа Спасителя, рѣки воды живой истекаютъ изъ Него, но чрезъ Духа Его святого (Іоан. VII, 37—39), согласно съ чѣмъ и ап. Павелъ замѣчаетъ, что «никтоже можетъ рещи Господа Іисуса точію Духомъ Святымъ» (1 Кор. XII, 3). Онъ, Духъ Св. привлекаетъ насъ ко Христу, усвояетъ намъ все потребное для нашего спасенія, уготованное намъ нашимъ Искупителемъ,

---

[1]) Orat. XLI in s. Pentecost. n. 5: τὰ μὲν δὴ σωματικὰ τοῦ Χριστοῦ πέρας ἔχει.. τὰ δὲ τοῦ Πνεύματος ἄρχεται.

[2]) De Spiritu sancto ad Amphil, c. 16 n. 37 col. 133. Καὶ οὕτω δ'ἂν τὸ συναφὲς καὶ ἀδιαίρετον κατὰ πᾶσαν ἐνέργειαν ἀπὸ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ τοῦ Πνεύματος διδαχθείης.

переливаетъ въ насъ, такъ сказать, струи животворящей жизни Христовой, прививаетъ насъ къ Нему, какъ дикихъ маслинъ. И если Христосъ приходитъ къ намъ и, по Его обѣщанію, обитаетъ въ насъ, то только чрезъ Духа Св. и вмѣстѣ съ Нимъ содѣваетъ наше спасеніе.

А потому если домостроительство нашего спасенія, или устроеніе всего потребнаго для сего, нужно усвоять воплотившемуся Сыну Божію, нашему Искупителю, совершившему все дѣло нашего искупленія по благоволенію Бога Отца со Св. Духомъ, то содѣваніе спасенія каждаго изъ насъ или усвоеніе намъ дѣла спасенія Христова нужно относить къ Духу Св. животворящему, Утѣшителю, совершающему это дѣло со Христомъ Искупителемъ и также по благоволенію Отца.

Такимъ образомъ, въ томъ и другомъ случаѣ—и въ домостроительствѣ Христовомъ и въ содѣваніи нашего спасенія Духомъ Св.—хотя участвуетъ вся Пр. Троица, но въ каждомъ изъ этихъ двухъ моментовъ является преимущественно дѣйствующимъ одно изъ Лицъ Ея, нераздѣльно впрочемъ съ другими двумя Ипостасями: въ первомъ—воплотившійся Сынъ Божій, вкупѣ съ Богомъ Отцемъ и Св. Духомъ; во второмъ—Духъ Св., вкупѣ съ Сыномъ Божіимъ Искупителемъ нашимъ и со Отцемъ.

3. *Завершительное дѣйствіе Духа св. для нашего спасенія.*—Въ планѣ премудраго Тріипостаснаго Бога, относительно не только нашего спасенія, но и вообще всей творческой и промыслительной о мірѣ дѣятельности, Третьей Ипостасти Св. Троицы усвоена завершительная дѣятельность. Св. отцы церкви такую дѣятельность Св. Духа усматривали на всемъ пространствѣ откровенія Божія міру, начиная съ творенія и благоустроенія тварнаго невидимаго міра—ангельскаго. «Въ твореніи ихъ (ангеловъ), говоритъ св. Василій великій, представляй первоначальную причину сотвореннаго—Отца и причину зиждительную—Сына и причину совершительную—Духа, такъ что служебные духи имѣютъ бытіе по волѣ Отца, приводятся въ бытіе дѣйствіемъ Сына и совершаются въ бытіи присутствіемъ Духа. Совершеніе же ангеловъ—святость и пребываніе въ святости» [1]). Св. Духу великій учитель

---

[1]) De Spir. S. ad Amphil. c. 16 n. 38 col. 136: προκαταρκτικὴν αἰτίαν τῶν γινομένων τὸν Πατέρα. τὴν δημιουργικὴν, τὸν Υἱὸν· τὴν τελειωτικὴν, τὸ Πνεῦμα.

приписываетъ утвержденіе ангеловъ въ добрѣ. «Посему представляй Трехъ—повелѣвающаго Господа, созидающее Слово и утверждающаго Духа. Поелику же утвержденіе показываетъ неослабность, неизмѣнность и непоколебимую водруженность въ добрѣ, то что иное означать будетъ утвержденіе, какъ не совершеніе въ святости»? ибо «они (ангелы) не по природѣ святые» «отъ Духа имѣютъ извѣстную мѣру святыни», такъ что «если мы мысленно отнимемъ Духа, разстроятся ангельскіе лики, истребятся архангельскія начальства, все придетъ въ смѣшеніе, жизнь ихъ сдѣлается незаконосообразною, безчинною, неопредѣленною» [1]). И при началѣ видимаго міра, когда Богъ Словомъ своимъ сотворилъ небо и землю, Духу Св. приписывается завершеніе творенія міра въ его цѣломъ, до устроенія въ его частяхъ. Относительно Духа Божія, носившагося надъ водами, св. Василій Вел. замѣчаетъ: «ношашеся—въ переводѣ употреблено вмѣсто слова согрѣвалъ и оживотворялъ водное естество на подобіе птицы, насиживающей яица и сообщающей нагрѣваемому какую-то живительную силу... Духъ носился, т. е. приготовлялъ водное естество къ рожденію живыхъ тварей» [2]). Точно также и въ созданіи человѣка, которое совершилось, по словамъ св. Иринея ліонскаго, «руками Отца, т. е. чрезъ Сына и Духа», Духу принадлежитъ завершеніе, ибо твореніе человѣка заканчивается дуновеніемъ и дуновеніе именно дѣлаетъ его совершеннымъ, не только образомъ Божіимъ, который находится въ тѣлесномъ составѣ (plasma), но и подобіемъ, которое заключается въ душѣ, соединенной съ Духомъ Божіимъ [3]). «А кто, говоритъ св. Василій великій, будетъ спорить противъ того, что домостроительства о человѣкѣ... окончательно исполнены Св. Духомъ? Пожелаешь ли разсмотрѣть ветхозавѣтное—благословенія патріарховъ, помощь, даннную въ законоположеніи, прообразованія, пророчества, доблестные подвиги въ браняхъ, чудеса, совершенныя праведниками, а потомъ и все домостроительство Господне во плоти; все сіе (исполнено) чрезъ Духа», который сопребывалъ съ Сыномъ Божіимъ. «А устроеніе церкви не явно ли и не

---

[1]) Ibid. Τριὰ τοίνυν νοεῖς, τὸν προστάσσοντα Κύριον, τὸν δημιουργοῦντα Λόγον, τὸ στερεοῦν τὸ Πνεῦμα.

[2]) In Hexaemer. hom. 2 n. 6.

[3]) Contr. haer. l. V c. 6 n. 1.

непререкаемо ли производится Духомъ» [1])? Поэтому и другіе св. отцы, характеризуя дѣйствія Лицъ Св. Троицы въ мірѣ и называя Отца виною или виновникомъ, Сына—творцемъ или зиждителемъ, Духа именуютъ совершителемъ или завершителемъ. «Господство, говоритъ св. Григорій Богословъ, именуется Богомъ, хотя состоитъ въ Трехъ высочайшихъ: Виновникѣ, Зиждителѣ и Совершителѣ, т. е. Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ» [2]). Св. І. Дамаскинъ называетъ Бога Отца «источникомъ рождающимъ и производящимъ благо въ немъ сокровенное», Сына «силою Отца предустрояющею твореніе всего», Духа Св.—«завершителемъ творенія всего», «завершительною силою» [3]).

Великій богословъ, св. Василій причину такого распредѣленія дѣятельности Лицъ Св. Троицы въ отношеніи къ тварному міру усматриваетъ единственно въ волѣ Тріипостаснаго Бога, который такъ именно «*хощетъ*» явить себя міру. Настаивая на завершительномъ дѣйствіи Духа Св., св. Василій Вел. замѣчаетъ, что этимъ онъ не вводитъ «три начала» въ Богѣ и не отрицаетъ «совершенства дѣйствованія» (т. е. всемогущества) «Сына». «Начало существъ, созидающее чрезъ Сына и совершающее въ Духѣ, одно». И у Отца и у Сына сила полная и совершенная для дѣйствованія и созиданія и безъ совершенія Духомъ. И въ этомъ отношеніи «ни Отецъ, созидающій единымъ хотѣніемъ не имѣлъ бы нужды въ Сынѣ, однако же *хощетъ чрезъ Сына;* ни Сынъ дѣйствующій подобно Отцу не имѣлъ бы нужды въ содѣйствіи, однако и Онъ *хощетъ завершать* чрезъ Духа» [4]).

Вмѣстѣ съ этимъ объективнымъ основаніемъ для признанія завершительной дѣятельности Св. Духа тотъ же св. отецъ приводитъ и другое—субъективное, такъ сказать ad hominem, одно другимъ, конечно, неисключающееся. Приводя извѣстное

---

[1]) De Spir. s. ad Amphil. c. 16 n. 39...Ἡ δὲ τῆς ἐκκλησίας διακόσμησις οὐχὶ σαφῶς καὶ ἀναντιῤῥήτως διὰ τοῦ Πνεύματος ἐνεργεῖται.

[2]) Orat. XXXIV in Egypt. advent. n. 8. Καλεῖται ἡ (δεσπότεια) μεν, Θεὸς, καὶ ἐν τρισὶ τοῖς μεγίστοις ἵσταται, αἰτίῳ, καὶ δημιουργῷ καὶ τελειοποιῷ· τῷ Πατρὶ λέγω, καὶ τῷ Υἱῷ, καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι.

[3]) De fide orth. l. I c. 12 Ὁ Πατὴρ... πηγὴ γεννητικὴ καὶ προβλητικὴ τοῦ ἐν αὐτῇ κρυφίου ἀγαθοῦ... ὁ Υἱὸς, ὅς ἐστιν ἡ μόνη δύναμις τοῦ Πατρὸς, ἡ προκαταρκτικὴ τῆς τῶν πάντων ποιήσεως... τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τελεσιουργὸν τῆς τῶν ἁπάντων ποιήσεως... ὅσα δε.. τελεουργικῷ δυνάμει τῷ ἁγίῳ Πνεύματι.

[4]) De Spir. s. ad Amphil. l. c. 16 n. 38... ἀλλὰ καὶ Υἱὸς θέλει διὰ τοῦ Πνεύματος τελειοῦν.

мѣсто изъ 1 Кор. XII, 4—6 (о раздѣленіи дарованій), замѣчаетъ: «впрочемъ, изъ того, что апостолъ упомянулъ здѣсь во-первыхъ о Духѣ, во-вторыхъ о Сынѣ и въ третьихъ о Богѣ и Отцѣ, вовсе не должно заключать, что у него извращенъ порядокъ. Апостолъ за начало принялъ отношеніе къ намъ, потому что мы, пріемлющіе даръ прежде всего обращаемъ мысль къ раздающему, потомъ представляемъ себѣ посылающаго, а затѣмъ возводимъ помышленіе къ источнику и винѣ благъ» [1]). Въ виду этого обстоятельства тотъ же св. отецъ рекомендуетъ и слѣдующій путь «Боговѣдѣнія», постепеннаго восхожденія въ созерцаніи Бога. «Путь Боговѣдѣнія— отъ единаго Духа чрезъ единороднаго Сына къ единому Отцу» [2]).

Этотъ путь Боговѣдѣнія если гдѣ наиболѣе умѣстенъ, то именно въ отдѣлѣ догматическаго ученія о Богѣ Освятителѣ. О немъ однако иногда забываютъ римскіе богословы, въ особенности трактуя о церкви, ея Главѣ и Намѣстникѣ, не говоря уже о протестантахъ, склонныхъ, минуя Духа Св., прямо идти ко Христу Сыну Божію, разсуждая совершенно обратно тому, какъ разсуждалъ св. Григорій Богословъ: «готовъ бы я предпочесть Сына, какъ Сына, Духу, но сего не позволяетъ крещеніе, совершающее меня Духомъ» [3]), т. е. усвоеніе спасенія Христова, чрезъ Духа. На этомъ пути Боговѣдѣнія, при изложеніи частнѣйшаго ученія о Богѣ Освятителѣ, существуютъ, правда, для богослова огромныя трудности, главнымъ образомъ потому, что Духъ Св., Духъ Христовъ созидаетъ наше спасеніе на основѣ дѣла Христова, чрезъ Христа и со Христомъ,—и Христосъ Спаситель дѣйствуетъ на насъ чрезъ посланнаго Имъ для сего иного Утѣшителя. И потому крайне трудно въ изображеніи Ихъ дѣйствія, раздѣльнаго и вмѣстѣ совмѣстнаго, вѣрно намѣтить тонкую раздѣльную черту, не слить Ихъ дѣйствія и не слишкомъ рѣзко раздѣлить, такъ чтобы Духомъ Св. не затѣнялся І. Христосъ и Христомъ Спасителемъ не упразднялся Духъ Св. Для сего нужно бы обладать удивительною способностью древнихъ св. отцовъ къ разграниченію предметовъ по существу нераздѣльныхъ, хотя въ тоже время и несліянныхъ. Тѣмъ не менѣе, означенное требованіе остается для православнаго богослова

---

[1]) Ibid. n. 37.

[2]) Ibid. c. 18 n. 47. Ἡ τοίνυν ὁδὸς θεογνωσίας ἐστὶν ἀπὸ ἑνὸς Πνεύματος διὰ τοῦ ἑνὸς Υἱοῦ ἐπὶ τὸν ἕνα Πατέρα.

[3]) Orat. XL in. S. bapt. n. 43.

обязательнымъ, несмотря на всю трудность и даже едва ли посильность его выполненія для насъ скудныхъ тѣмъ высокимъ даромъ Боговѣдѣнія, которымъ въ изобиліи были одарены древніе св. отцы.

4. *Отношеніе между божественнымъ и человѣческимъ въ содѣваніи нашего спасенія.* — Духъ Св. во Христѣ содѣваетъ наше спасеніе, но не безъ насъ и не безъ посредствъ, соотвѣтственныхъ нашей человѣческой природѣ.

Основаніемъ для такого способа дѣйствія Божественной силы на человѣка, содѣвающаго спасеніе, служатъ: ненарушимость человѣческой свободы и вообще богодарованныхъ человѣческихъ силъ, вслѣдствіе вѣрности Бога Творца самому Себѣ, и свойства чувственно-духовной природы человѣка, съ каковыми свойствами премудро и любвеобильно сообразуетъ свои дѣйствія Богъ Освятитель нашъ.

При принятіи этихъ положеній необходимо еще уяснить надлежащее соотношеніе элементовъ божественнаго и человѣческаго, степень и долю ихъ участія въ содѣваніи нашего спасенія, хотя только принципіально. При чемъ мы должны исходить изъ такого начала, которое для насъ непререкаемо, и представляетъ высочайшій образецъ и норму нашей духовно-нравственной, религіозной жизни.

Такимъ началомъ не можетъ быть для насъ никто и ничто кромѣ Христа Спасителя, въ которомъ и чрезъ котораго и Духъ Св. совершаетъ наше спасеніе. Господь нашъ І. Христосъ, хотя по божеству своему живетъ во свѣтѣ для насъ неприступномъ, но какъ Богочеловѣкъ, какъ Искупитель нашъ близокъ къ намъ,—близокъ такъ же, какъ и древній нашъ родоначальникъ, по образу котораго сложилась наша грѣховная жизнь. Христосъ Іисусъ есть нашъ Новый Адамъ, т. е. родоначальникъ новаго человѣческаго рода, чадъ не гнѣва, а любви Божіей. Въ Немъ мы совлекаемся ветхаго человѣка съ дѣлами его, спогребаемся съ Нимъ въ крещеніи, въ Немъ мы и воскресаемъ вѣрою (Кол. III, 11—12). Въ Него мы облекаемся (Гал. III, 27), въ новаго человѣка, созданнаго по Богу въ праведности и преподобіи истины (Еф. IV, 24 ср. Кол. III, 10). Богъ «предустави (насъ) быти сообразныхъ (συμμόρφους) образу Сына своего, яко быти Ему первородну во многихъ братіяхъ» (Рим. VIII, 29). Изъ Него выростаетъ все тѣло церкви, состоящее изъ многихъ членовъ (Еф. IV, 16), ростетъ «возрастомъ Божіимъ» (Кол.

II, 19),—ростетъ конечно не въ общемъ только своемъ объемѣ, но и въ своихъ частяхъ или членахъ. Конечная цѣль этого «возращенія Божія»: «дондеже пріидемъ вси... въ мужа совершенна въ мѣру возраста исполненія Христова» (Еф. IV, 13).

Если мы должны быть «сообразными Сыну» Божію, то Господь І. Христосъ есть слѣдовательно нашъ высочайшій образецъ, идеалъ. Мы, конечно, не можемъ сдѣлаться тѣмъ, что Онъ, но какъ образцу мы обязаны уподобляться Ему. И Онъ есть солнце, озаряющее всѣ пути наши ко спасенію. Въ Немъ и предначертаны всѣ эти пути и способы приведенія къ Отцу чрезъ Него Духомъ Святымъ.

Пути же и способы эти слѣдующіе:

Господь І. Христосъ спасъ насъ, принявъ человѣческое естество въ единую свою ипостась для того, чтобы обожить, возвысить его до возможной степени, безъ уничтоженія однако человѣческихъ его свойствъ и безъ подавленія естественныхъ его проявленій и дѣйствій, и тѣмъ показалъ, каковъ долженъ быть человѣкъ, возсозидаемый по Его образу, и какъ совершается наше Богообщеніе, какъ дѣйствуетъ въ насъ сила Божія, сила Духа Христова. Эта божественная сила проявляется въ немощи нашего естества какъ всесильная, но безъ уничтоженія нашей свободы, безъ подавленія или устраненія нашихъ естественныхъ силъ, напротивъ съ предоставленіемъ имъ свойственнаго имъ поприща дѣятельности. Божественной благодати принадлежитъ правда преобладаніе въ содѣваніи нашего спасенія подобно тому какъ во Христѣ—божественной волѣ надъ человѣческою. Но какъ въ Немъ, нашемъ Новомъ Адамѣ, преобладала божественная воля, но при существованіи, проявленіи и свободномъ подчиненіи ей воли человѣческой, естественныхъ человѣческихъ хотѣній и дѣйствій, такъ и въ насъ, созидаемыхъ по образу Его, могущественное дѣйствіе божественной благодати не сопровождается насиліемъ и подавленіемъ нашихъ человѣческихъ силъ, а ведетъ къ свободному подчиненію ихъ высшей силѣ и совмѣстному съ нею нашему подвигу.

Гармоническое сочетаніе божественнаго и человѣческаго съ преобладаніемъ перваго, при свободномъ и активномъ подчиненіи втораго, есть норма взаимоотношенія божественной благодати и нашихъ человѣческихъ силъ—въ содѣваніи нашего спасенія.

Христосъ Господь спасъ насъ не всемогущимъ своимъ

словомъ или велѣніемъ, а именно чрезъ воплощеніе, чрезъ принятіе зрака раба. Онъ снизошелъ до воспріятія немощей человѣческаго естества, добровольно подчинился всѣмъ условіямъ ограниченнаго человѣческаго бытія, жилъ и проявлялъ свое божество въ этихъ и среди этихъ условій, въ зависимости отъ нихъ. Въ этомъ и состояло его умаленіе или истощаніе (κένωσις Филип. II, 5—8). Явивъ намъ образецъ для подражанія въ смиреніи, терпѣніи и во всѣхъ человѣческихъ добродѣтеляхъ, Онъ вмѣстѣ съ тѣмъ своимъ уничиженіемъ, сокрытіемъ своей божественной славы въ образѣ раба и проявленіемъ ея въ соотвѣтствіи съ условіями человѣческой ограниченной жизни предуказалъ норму дѣйствія на насъ божественной благодатной Его силы. И она сила Христова, благодать Св. Духа должна дѣйствовать такъ же, какъ и самъ Христосъ, не независимо отъ условій человѣческой жизни, ея законовъ и естественныхъ требованій нашей природы. Человѣческая же жизнь течетъ среди условій общественнаго быта и проявляется въ видимыхъ чувственныхъ формахъ. Соотвѣтственно сему и благодать Божія, сила Христова и Св. Духа дѣйствуетъ на человѣка не непосредственно, а чрезъ извѣстную общественную организацію, т. е. церковь Христову съ ея іерархіею и чрезъ чувственные знаки, т. е. чрезъ таинства церковныя. Положительное повелѣніе Христово относительно учрежденія церкви съ ея іерархіею и спасительными таинствами находитъ такимъ образомъ для себя глубокое основаніе въ общемъ характерѣ и способѣ дѣйствій премудраго Бога относительно человѣческаго спасенія, выразившихся съ поразительною наглядностью въ земной, уничиженной жизни Христа Спасителя.

И здѣсь, въ подробномъ раскрытіи ученія объ этихъ видимыхъ посредствахъ дѣйствія на насъ невидимой спасающей благодати Божіей, должна постоянно имѣться въ виду норма отношеній божественнаго и человѣческаго въ Лицѣ Христа Спасителя, т. е. долженъ быть строго соблюдаемъ законъ тѣснаго союза внѣшняго, человѣческаго, чувственнаго съ одной стороны, и внутренняго, божественнаго, духовнаго съ другой, съ преобладаніемъ божественнаго надъ человѣческимъ, но однако же безъ подавленія одного другимъ.

Итакъ въ соединеніи двухъ естествъ и въ частности двухъ воль въ І. Христѣ, Спасителѣ нашемъ, мы имѣемъ норму и усматриваемъ законъ совмѣстнаго дѣйствія на насъ всесильной

благодати Божіей и нашихъ слабыхъ человѣческихъ силъ, съ преобладаніемъ первой, но безъ подавленія послѣднихъ. Въ совершеніи же І. Христомъ домостроительства спасенія нашего чрезъ воспріятіе человѣческаго естества, духовно-тѣлеснаго нашего состава и чрезъ земную жизнь Богочеловѣка Искупителя нашего, въ условіяхъ нашего земнаго ограниченнаго бытія, находимъ указаніе на тѣсную связь благодатныхъ дѣйствій съ условіями нашей земной человѣческой жизни, съ здравыми естественными потребностями нашей чувственно-духовной природы.

УЧЕНІЕ О БЛАГОДАТИ БОЖІЕЙ.

ВЪ ТВОРЕНІЯХЪ СВЯТ. ОТЦОВЪ И УЧИТЕЛЕЙ ЦЕРКВИ ДО БЛ. АВГУСТИНА.

Благодать Божія есть понятіе, употребляющееся въ широкомъ и тѣсномъ смыслѣ. Въ широкомъ смыслѣ оно употребляется въ Св. Писаніи и у св. отцовъ и учителей церкви какъ восточныхъ такъ и западныхъ до бл. Августина, а греческихъ—и послѣ него въ теченіе всего святоотеческаго періода, въ тѣсномъ же смыслѣ оно начинаетъ входить въ общее употребленіе на западѣ со временъ пелагіанскихъ споровъ.

Въ слѣдъ за священными писателями древніе св. отцы и учители церкви созерцали благодать Божію въ ея, такъ сказать, историческомъ проявленіи и 1) со стороны ея источниковъ: первовиновника ея Бога Отца—предъустроителя всего; второй вины Сына—устроителя и Духа Св.—совершителя и освятителя, дарователя благодати Отчей и Сыновней. Разсматривая же благодать 2) со стороны проявленій творческо-спасающаго дѣйствія Тріединаго Бога во всѣ времена бытія міра, древніе святые отцы усматривали совмѣстное и вмѣстѣ особое дѣйствіе Сына и Духа во всѣхъ моментахъ бытія всего разумнаго міра какъ высшаго, ангельскаго, такъ и низшаго, человѣческаго (благодать въ твореніи и устроеніи міра ангельскаго и въ созданіи человѣка), затѣмъ—въ Ветхомъ Завѣтѣ (ветхозавѣтная благодать, меньшая) въ богоявленіяхъ, откровеніяхъ, пророчествахъ, и въ Новомъ Завѣтѣ (благодать высшая, большая) въ воплощеніи Сына Божія, Его уничиженіи, совершеннѣйшемъ Богооткровеніи и просвѣщеніи, въ искупленіи и наконецъ въ нисшествіи Духа Утѣшителя въ міръ для

устроенія спасенія каждаго отдѣльнаго человѣка, для его освященія, при чемъ выдвигали на видъ преимущественное, хотя не исключительное дѣйствіе освященія насъ Духомъ Св. Словомъ, для древнихъ отцевъ говорить о благодати Божіей значило то же, что изображать многообразныя дѣла премудрости, благости и человѣколюбія Божія на пространствѣ всего бытія и жизни міра разумнаго. Правда, они не опускали изъ вниманія въ частности и совершаемаго силою Духа Св. усвоенія намъ спасенія во Христѣ. Говорили и о совокупномъ дѣйствіи силы Божіей съ силами человѣческими, намѣчали и различали и моменты благодатнаго воздѣйствія и соотвѣтствующихъ сему воздѣйствію движеній въ душѣ человѣческой, изображали и процессъ постепеннаго преспѣянія человѣка облагодатствованнаго. Но все это составляло у нихъ только часть широкаго, многосоставнаго цѣлаго и притомъ часть послѣднюю, заключительную, на которой они хотя и останавливались, но не исключительно, даже не преимущественно и во всякомъ случаѣ сравнительно не надолго.

Со времени появленія пелагіанства и борьбы съ нимъ и съ его отпрысками, по требованію обстоятельствъ и нуждъ времени, а также и по складу западнаго ума, происходитъ перемѣна въ точкѣ отправленія, при разсужденіяхъ о благодати. То, чѣмъ древніе отцы заключали свое созерцаніе, начинаетъ служить началомъ, исходнымъ пунктомъ. Благодать начинаетъ быть разсматриваема частнѣе—какъ сила Св. Духа вспомоществующая нашимъ силамъ въ усвоеніи спасенія, и процессъ спасенія, слагающійся изъ совокупнаго дѣйствія благодати и человѣческой воли дѣлается предметомъ преимущественнаго вниманія и разсмотрѣнія. Начинается обсужденіе: степени участія того или другого дѣятеля, времени начала ихъ дѣйствія и т. д. При этомъ хотя не отрицается участіе Отца и Сына въ нашемъ освященіи, но изображеніе этого участія не сосредоточиваетъ уже на себѣ такого вниманія, какъ у древнихъ отцевъ востока. Отъ Отца не идутъ чрезъ Сына къ Духу, а отъ Духа не восходятъ чрезъ Сына къ Отцу, подобно древнему святоотеческому созерцанію, а отъ Духа Св. идутъ къ человѣку и здѣсь останавливаются, анализируютъ перемѣны, происходящія въ немъ отъ дѣйствія благодати и отъ извѣстной доли собственнаго его участія и усилій въ дѣлѣ спасенія.

Не одними только данными Св. Писанія и не однимъ

только присущимъ древнимъ отцамъ складомъ ума и высоко развитою созерцательною способностью объясняется вышеуказанное направленіе святоотеческой мысли до бл. Августина, но и обстоятельствами времени: борьбою съ іудействомъ и языческими воззрѣніями, съ гностическими и манихейскими заблужденіями, съ антитринитарными ересями. Нужно было показать, что Богъ-Отецъ *чрезъ Сына и Духа* есть творецъ міра, виновникъ обоихъ завѣтовъ—Ветхаго и Новаго, со всѣми ихъ дарами, благодатію, что Онъ чрезъ Сына и Духа создалъ, устроилъ, совершилъ и доселѣ совершаетъ все въ мірѣ и чрезъ Нихъ именно, т. е. чрезъ Сына и Духа, являетъ Тріединое свое божество въ дѣлахъ творенія, промышленія, искупленія и освященія. Такимъ образомъ, широта въ созерцаніи благодати Божіей и ея проявленій обусловливалась столько же данными Св. Писанія и складомъ ума древнихъ отцевъ востока, а отчасти и запада (не исключая Тертулліана и Кипріана), сколько и обстоятельствами и нуждами времени.

Точно то же нужно сказать и о послѣдующемъ, начиная съ пелагіанскихъ споровъ, направленіи богословской мысли. Вмѣсто востока выступаетъ западъ съ своими запросами, нуждами времени и съ своимъ особымъ отличнымъ отъ восточнаго складомъ ума — практическаго. Поднимаются вопросы частнѣйшаго сотеріологическаго характера—о благодати и человѣческой волѣ, въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ. Начинаются многовѣковые труды запада по сотеріологіи, напоминающіе великіе и также многолѣтніе труды греческаго востока въ области ѳеологіи и христологіи, хотя и менѣе послѣднихъ удачные, неизмѣнно вращавшіеся около благодати и человѣческой воли и вообще человѣческихъ силъ въ союзѣ съ божественною силою (благодатію). Сотеріологическіе вопросы составляли, можно сказать, жизненный нервъ средневѣковой схоластики; они же выступили на первый планъ въ періодъ реформаціи и оттѣнили главнѣйшія особенности римскаго и протестантскаго вѣроученій. Тѣже вопросы продолжали волновать и потомъ какъ протестантскій міръ (споры между приверженцами Лютера и Меланхтона, такъ называемые синергистическіе споры), такъ и римскихъ богослововъ (янсенистскіе и іезуитскіе споры конца XVII и въ XVIII вв.). Результатомъ всей этой работы западной богословской мысли было появленіе большого количества развитыхъ и стройныхъ, хотя

болѣе или менѣе и одностороннихъ, системъ сотеріологическаго ученія.

Сотеріологическіе труды запада далеко немаловажны для богословія, несмотря на ихъ, въ большинствѣ случаевъ, односторонность. Благодаря именно имъ, ученіе о благодати Божіей пріобрѣло въ системѣ догматическаго богословія обособленность, явилось въ качествѣ особаго отдѣла системы и получило ту постановку, въ какой оно трактуется въ наукѣ въ настоящее время – не только на западѣ, но и у насъ, въ богословіи нашей православной восточной церкви.

Такая постановка означеннаго ученія не только весьма естественна для запада, но необходима и обязательна и для нашего православнаго богословія. Измѣнить ее и всецѣло перейти къ древнеотеческому восточному широкому созерцанію значило бы отказаться отъ удовлетворенія настойчивыхъ нуждъ времени, отъ выясненія отличій нашего православнаго сотеріологическаго ученія отъ ученія западныхъ вѣроисповѣданій и отъ формулированія перваго путемъ отрицанія того, что есть ложнаго въ послѣднемъ.

Тѣмъ не менѣе, если для кого, то именно для православнаго богослова весьма полезно и даже необходимо по временамъ сходить съ точки зрѣнія тѣснаго смысла ученія о благодати Божіей и обращаться къ древнеотеческому ученію, которое было плодомъ глубокаго, многосторонняго созерцанія, пламеннаго воображенія и живѣйшаго чувства благоговѣнія и благодарности къ Богу за всѣ великія Его благодѣянія (благодать) къ роду человѣческому. Древнее святоотеческое созерцаніе, какъ живая вода, оплодотворитъ нашу сухую и вялую мысль, яснѣе обнаружитъ уклоненіе западнаго богословія отъ истиннаго Боговѣдѣнія, дастъ надежное оружіе въ борьбѣ съ западными лжеученіями въ области сотеріологіи и сверхъ того придастъ ученію о благодати Божіей въ наукѣ догматическаго богословія характеръ наиболѣе отвѣчающій задачѣ и цѣлямъ этой науки вообще и отдѣлу о Богѣ освятителѣ въ частности, т. е. характеръ ученія болѣе теоретическо-теологическаго, чѣмъ практическо-нравственнаго, каковымъ оно является здѣсь и на западѣ, и у насъ. Такимъ образомъ, возможное и до извѣстной степени простирающееся объединеніе обѣихъ точекъ зрѣнія представляется намъ идеальною цѣлію науки догматическаго богословія въ данномъ отдѣлѣ. Формулированіе же православно-догматическаго ученія

о благодати, соотвѣтственно указанной задачѣ [1]), конечною цѣлію науки.

Для ознакомленія съ святоотеческимъ широкимъ созерцаніемъ благодати Божіей и для возстановленія по возможности цѣльной ткани святоотеческихъ на этотъ предметъ воззрѣній (—ткани, отрывки которой, въ видѣ какъ бы пестрыхъ лоскутковъ, образуютъ обыкновенно приставки къ положеніямъ догматической науки), беремъ на себя трудъ изложить ученіе о благодати Божіей въ твореніяхъ древнихъ св. отцевъ и учителей церкви до бл. Августина, именно: 1) мужей апостольскихъ, 2) древнѣйшихъ апологетовъ, 3) св. Иринея Ліонскаго, 4) Тертулліана, 5) св. Кипріана Карѳагенскаго, 6) Климента Александрійскаго, 7) Оригена, 8) св. Кирилла Іерусалимскаго, 9) св. Василія Великаго, 10) св. Григорія Богослова, 11) св. Григорія Нисскаго, 12) пр. Макарія Египетскаго и 13) св. Іоанна Златоуста.

Но такъ какъ святоотеческое ученіе, какъ вообще, такъ и въ данномъ случаѣ, питалось словомъ Божіимъ и развивалось на почвѣ Св. Писанія не только въ отношеніи содержанія, но и формы и способа выраженія, то прежде всего слѣдуетъ изложить библейское ученіе о благодати Божіей. Только при свѣтѣ Св. Писанія, при сближеніи съ нимъ становится вполнѣ понятнымъ святоотеческое о ней ученіе во всей его широтѣ и характерныхъ особенностяхъ. А потому ученіе Св. Писанія требуетъ особеннаго къ себѣ вниманія не только по безотносительной своей важности, но и по тѣснѣйшей съ нимъ связи святоотеческаго раскрытія.

Ученіе Св. Писанія о благодати Божіей.

Въ Ветхомъ Завѣтѣ находятся только болѣе или менѣе неясные намеки на ученіе о благодати и это потому, что

---

[1]) Нельзя признать существующаго въ нашей богословской наукѣ формулированія ученія о благодати вполнѣ совершеннымъ. Правда, у насъ есть весьма цѣнный, превосходный опытъ такого формулированія въ трудѣ о. протопресвитера І. Л. Янышева — „Православное христіанское ученіе о нравственности“ (Москва 1887), но — съ точки зрѣнія задачи и цѣлей нравственнаго богословія, а не догматическаго, и хотя означенный трудъ даетъ много цѣннаго и для послѣдняго, но не избавляетъ догматическую науку отъ разработки вопроса со стороны ея собственныхъ требованій и задачъ; на что и указано въ этомъ трудѣ.

благодать, какъ сила Тріединаго Бога, должна была открыться въ полномъ свѣтѣ и силѣ въ Новомъ Завѣтѣ, съ полнымъ откровеніемъ Тріипостаснаго Бога.

Благодать въ смыслѣ милости, милосердія, благоволенія,— понятіе встрѣчающееся нѣсколько разъ еще въ Ветхомъ Завѣтѣ (напр. Исх. III, 21, XI, 3; XII, 36),—въ основѣ своей есть самое общее и многообъемлющее выраженіе. Если, однако, поставить его въ связь съ тѣми мѣстами, въ которыхъ говорится о Духѣ Божіемъ, объ изліяніи Его или на отдѣльныхъ людей, избранниковъ Божіихъ — пророковъ или на весь народъ (Числ. XI, 29; Иса. XLIV, 2. 3; Іезек. XXXVI, 26. 27; Іоил. II, 28. 29; Іезек. XXXVII, 5. 9. 10. 14), въ особенности, когда этотъ народъ изображается или землею сухою (Иса. LV, 1. 3; LVIII, 11) или мертвыми костями (Іезек. XXXVII, 1. 2 и сл.), то это изліяніе представится въ видѣ дѣйствія особой, божественной, оживляющей силы, слѣдовательно въ болѣе частномъ смыслѣ. И хотя выраженіе благодать въ такихъ изображеніяхъ дѣйствія Духа Божія не встрѣчается, но невольно приходитъ на мысль сближеніе этихъ мѣстъ съ изображеніями дѣйствій Св. Духа. Есть однако въ ветхозавѣтномъ Писаніи одно пророческое мѣсто, въ которомъ выраженіе «благодать» ставится въ связь съ понятіемъ «Духъ» — «*Духъ благодати*» (πνεῦμα χάριτος), напоминающее единственное также выраженіе новозавѣтное (Евр. X, 30— τὸ Πνεῦμα τῆς χάριτος). «И излію на домъ Давидовъ и на живущыя во Іерусалимѣ Духъ благодати и щедротъ и воззрятъ нань егоже прободоша, и восплачутся о немъ плаканіемъ, яко о возлюбленнѣмъ, и поболятъ о немъ болѣзнію, яко о первенцѣ» (Зах. XII, 10). Внутренняя перемѣна въ жителяхъ Іерусалима, съ изліяніемъ на нихъ «Духа благодати» не напоминаетъ ли рѣчей І. Христа о томъ, что произойдетъ съ Его учениками и послѣдователями съ ниспосланіемъ на нихъ Духа Утѣшителя (Іоан. XIV, 26; XVI, 13. 14. 21—23)?

1) *Благодать, уготовляющая все потребное для человѣческаго спасенія по ученію Св. Писанія Новаго Завѣта.*— Съ тѣмъ же главнымъ значеніемъ и съ такимъ же широкимъ объемомъ, какъ въ Ветхомъ Завѣтѣ, употребляется слово благодать и въ Новомъ. Здѣсь, однако,—въ связи съ изъясненіемъ путей дѣйствія милосердія, любви и благоволенія Тріипостаснаго Бога къ роду человѣческому,—благодать является

съ болѣе частными чертами, чѣмъ въ Ветхомъ Завѣтѣ, именно—какъ благодать, хотя и единаго Бога, но въ тройственномъ ея проявленіи: какъ благодать Бога Отца, Сына Божія, І. Христа, Спасителя нашего и Духа Св., «Духа благодати» (что̀ равнозначуще съ наименованіемъ Его «Духомъ Христовымъ»). При этомъ благодать представляется истекающею отъ Бога Отца и Сына, какъ ея виновниковъ, и хотя весьма много говорится о дѣйствіяхъ, дарахъ Духа Христова, объ обитаніи Духа Св. въ вѣрующихъ и о плодахъ этого обитанія для ихъ спасенія, но прямой формулы «благодать Св. Духа» не встрѣчается, и это потому, что священнымъ писателямъ предносятся историческіе пути Промысла Божія о спасеніи человѣка: Духъ Св. завершаетъ только то, на что по великому своему милосердію (благодати) благоизволилъ Богъ Отецъ и что̀ по великой своей, нами незаслуженной, любви (благодати) благоволилъ совершить единородный Сынъ Его І. Христосъ. На этой основѣ—благодати Бога Отца и Сына Его І. Христа—Духъ Св. и завершаетъ дѣло «благодати» въ насъ. Отсюда понятны между прочимъ особенности въ формулахъ привѣтствій въ апостольскихъ посланіяхъ.

Удерживая основной смыслъ — благоволенія, милости и любви слово благодать употребляется въ многообразныхъ смыслахъ, болѣе или менѣе близкихъ къ основному, именно для обозначенія вообще благодарности, духовнаго блага (пользы), милостыни, евангелія І. Христа, ученія Христова, апостольской проповѣди, призванія къ апостольству, преданности ученію Христову и пребыванія въ церкви Христовой, далѣе вообще всего дѣла Христова съ искупленіемъ и оправданіемъ насъ во Христѣ и даровъ духовныхъ, подаваемыхъ намъ чрезъ Христа Духомъ Христовымъ. Нерѣдко это слово, весьма часто встрѣчающееся въ Новомъ Завѣтѣ, употребляется въ смыслѣ *трудно уловимомъ* и только по контексту рѣчи *приблизительно угадываемомъ*.

Не останавливаясь на употребленіи греческаго слова χάρις и латинскаго gratia для обозначенія благодарности [1]),

[1]) Напр. 2 Кор. IX, 15 „Благодареніе же Богови“ (χάρις τῷ Θεῷ). 1 Тим. I, 12 „Благодарю (χάριν ἔχω) укрѣпляющаго мя Христа Іисуса Господа нашего“. 2 Тим. I, 3 „Благодарю (χάριν ἔχω) Бога, Ему же служу“. 1 Кор. X, 30 „Аще азъ благодатію (χάριτι, съ благодареніемъ) причащаюся (принимаю пищу), почто хулу пріемлю, о немъ же азъ благодарю. Аще убо ясте, аще ли піете, аще ли ино что творите, вся во славу Божію творите“.

прежде всего укажемъ на употребленіе его въ устахъ самого Христа Спасителя въ смыслѣ вообще блага, пользы духовной. «Если вы любите любящихъ васъ... Если благотворите благотворящимъ вамъ... Если взаймы даете дающимъ вамъ взаймы «кая вамъ благодать есть», ибо все это дѣлаютъ и грѣшники (Лук. VI, 32—34) [1]). Въ подобномъ же смыслѣ это слово встрѣчается и у ап. Павла. Такъ, говоря о пользованіи даромъ слова и объ избѣганіи гнилыхъ словъ, онъ замѣчаетъ: «точію еже есть (слово) благо къ созиданію вѣры, да дастъ благодать слышащимъ» (Еф. IV, 29).

Благодатію называется и милостыня — у ап. Павла въ посл. къ Коринѳянамъ. Въ 1 Кор. XVI, 3: «Егда же пріиду... съ посланми сихъ послю отнести благодать вашу во Іерусалимъ». Въ особенности же во 2 Кор., гдѣ въ VIII гл. апостолъ увѣдомляетъ о благодати Божіей, данной (τὴν δεδομένην ἐν) [2]) въ церквахъ македонскихъ (ст. 1), далѣе говоритъ, что эти церкви просятъ его эту «благодать (т. е. милостыню) и общеніе служенія, еже ко святымъ (т. е. вѣрующимъ), пріяти» (ст. 4),—что онъ (апостолъ) просилъ Тита, чтобы онъ какъ началъ, такъ и окончилъ у нихъ «и благодать сію» (ст. 6, т. е. сборъ милостыни, приношеній въ пользу братіи, или «святыхъ»), что онъ желаетъ имъ «да и въ сей благодати избыточествуете» (т. е. въ благотвореніи), какъ и въ другихъ добродѣтеляхъ (ст. 7). Указываетъ и на примѣръ великаго милосердія, какъ бы величайшей милостыни богатаго, но насъ ради обнищавшаго Сына Божія: «вѣсте бо благодать Господа нашего І. Христа, яко васъ ради обнища богатъ сый, да вы нищетою Его обогатитеся» (ст. 9). Съ Титомъ онъ послалъ и другаго брата, который избранъ, «освященъ отъ церквей ходити со благодатію *сею*» (т. е. съ милостынею или со сборомъ пожертвованій, ст. 19). Въ IX гл. располагая коринѳянъ къ доброхотному пожертвованію, замѣчаетъ: «силенъ же Богъ всякую благодать изобиловати въ васъ (т. е. обогатить всѣми средствами для благотворенія), да о всемъ всегда всяко довольство имуще, избыточествуéте во всяко дѣло

---

[1]) Здѣсь указывается на отсутствіе въ извѣстныхъ дѣйствіяхъ элемента нравственнаго добра, что̀ ясно изъ приравненія этого рода поступковъ къ дѣламъ „грѣшниковъ“, а потому едва ли точенъ русскій переводъ χάρις въ этомъ мѣстѣ словомъ „благодарность“.

[2]) Тоже нужно сказать относительно точности русскаго перевода: „благодати, данной церквамъ македонскимъ“.

благо» (ст. 8). И вѣрующіе молятся о васъ съ любовію къ вамъ «за премногую благодать Божію на васъ» (ст. 14), т. е. за изобиліе земныхъ благъ, которыми надѣлилъ васъ Богъ и которыми вы дѣлитесь съ своими братіями.

Уже здѣсь слово благодать употребляется въ сущности съ значеніемъ,—утвердившимся за нимъ еще въ ветхозавѣтныхъ священныхъ книгахъ,—милосердія, милости, незаслуженнаго дара; благоволенія, любви. Съ такимъ значеніемъ слово благодать встрѣчается въ новозавѣтномъ Св. Писаніи много разъ. Сюда относятся: слова ангела Пр. Дѣвѣ: «обрѣла еси благодать у Бога» (Лк. I, 30), замѣчанія евангелиста о Христѣ Спасителѣ: «благодать Божія бѣ на Немъ» (Лк. II, 40); «Іисусъ же преспѣваше премудростію и возрастомъ и благодатію у Бога и человѣкъ» (—ст. 52). Въ Дѣян. говорится о вѣрующихъ, что они по вознесеніи Спасителя пребывали въ храмѣ и преломляли хлѣбъ, «хваляще Бога и имуще благодать у всѣхъ людей» (II, 47), и въ другихъ мѣстахъ той же свящ. книги по другимъ поводамъ [1]). Въ посланіяхъ апостольскихъ [2]), въ особенности у ап. Павла, благодать Божія, какъ милость человѣкомъ незаслуженная, какъ даръ Божій, противополагается дѣламъ. «Аще по благодати, то не отъ дѣлъ... Аще ли отъ дѣлъ, ктому нѣсть благодать» (Рим. XI, 6); таково общее положеніе, подробно раскрываемое апостоломъ, въ особенности въ посл. къ Римл. «Дѣлающему же мзда не вмѣняется по благодати, но по долгу» (Рим. IV, 4). «Сего ради отъ вѣры, да по благодати» (ἵνα κατὰ χάριν, Рим. IV, 16). Богъ предъизбралъ насъ отъ вѣчности во Христѣ, предназначилъ насъ къ усыновленію въ Немъ «въ похвалу славы благодати своея» (т. е. чтобы славилась Его милость. Еф. I, 6). Воскресилъ насъ изъ мертвыхъ и посадилъ на небесахъ во Христѣ Іисусѣ, «да явитъ въ вѣцѣхъ

---

[1]) Объ Іосифѣ въ Дѣян. VII, 10 говорится, что Богъ избавилъ его отъ всѣхъ скорбей „и даде ему благодать и премудрость предъ Фараономъ“. О Давидѣ (Дѣян. VII, 46) — что онъ „обрѣте благодать предъ Богомъ“. Іудеи (Дѣян. XXV, 3) просятъ Феста: „просяще благодати на нь, яко да послетъ его (Павла), ковъ творяще, яко да убіютъ его на пути“.

[2]) 1 Петр. V, 10: „Богъ же всякія благодати, призвавый васъ въ вѣчную свою славу о Христѣ Іисусѣ, той да совершитъ вы, да укрѣпитъ, да оснуетъ“. Тамъ же приводится (V, 5) изреченіе Прит. III, 34: „Богъ гордымъ противится, смиреннымъ же даетъ благодать“. Тоже изреченіе повторяется у Іак. IV, 6.

грядущихъ презѣльное богатство благодати (милости) своея, благостынею на насъ о Христѣ Іисусѣ. Благодатію бо есте спасени чрезъ вѣру и сіе не отъ васъ, Божій даръ, не отъ дѣлъ, да никто же похвалится» (Еф. II, 7, 8) и др. мѣста [1]).

Въ весьма большомъ количествѣ мѣстъ словомъ благодать обозначается богооткровенное ученіе, Евангеліе І. Христа, апостольская проповѣдь, призваніе апостоловъ къ благовѣстію. О Христѣ Спасителѣ евангелистъ Лука замѣчаетъ: «дивляхуся о словесѣхъ благодати (божественной премудрости), исходящихъ изъ устъ Его» (Лук. IV, 22), а ев. Іоаннъ, противополагая полное откровеніе новозавѣтное—во Христѣ неполному, ветхозавѣтному — чрезъ Моисея, хотя и называетъ то и другое благодатію, но въ строгомъ смыслѣ усвояетъ это наименованіе откровенію Христову. «И Слово плоть бысть... исполнь благодати и истины. И отъ исполненія Его мы вси пріяхомъ благодать возблагодать (ἀντὶ χάριτος): яко законъ Моисеомъ данъ бысть, благодать же и истина Іисусъ Христомъ бысть» (Іоан. I, 16—17) [2]). Въ Дѣян. говорится о Павлѣ и Варнавѣ, что они въ Иконіи пробыли долго, «дерзающе о Господѣ, свидѣтельствующемъ слову благодати своея (Евангелія) и дающемъ знаменія и чудеса быти руками ихъ» (XIV, 3); далѣе, что они: «отплыша въ Антіохію, отнюдуже бѣша преданы благодати Божіей (проповѣди евангельской) въ дѣло, еже скончаша» (Дѣян. XIV, 26), [3]) объ Аполлосѣ—что прибывъ въ Ахаію, «способствова много вѣровавшимъ благодатію (διὰ τῆς χάριτος—чрезъ проповѣдь): твердо

---

[1]) Рим. VI, 1: „Пребудемъ ли во грѣсѣ, да благодать пріумножится“. Рим. XI, 5: „И въ нынѣшнее время останокъ по избранію благодати бысть“. Евр. II, 9: „Яко да благодатію Божіею за всѣхъ вкуситъ (І. Хр.) смерть“.

[2]) По изъясненію св. І. Златоуста ветхозавѣтная благодать была только тѣнью новозавѣтной; та была только „образъ“, а эта—„истина“. Въ Бес. на ев. Іоанна (XIV, 1) св. отецъ разсуждаетъ: „Что же мы получили? Благодать возблагодать. Какую же благодать вмѣсто какой благодати? Новую вмѣсто древней. Подобно тому какъ была правда и правда, вѣра и вѣра, усыновленіе и усыновленіе, слава и слава, законъ и законъ... такъ есть благодать и благодать“. Тоже изъясненіе находимъ и у нѣкоторыхъ другихъ отцевъ (см. далѣе въ изложн. ученія св. отцевъ).

[3]) Подобное же мѣсто въ Дѣян. XV, 40. „Павелъ же, избравъ Силу, изыде преданъ благодати Божіей (τοῦ Κυρίου) отъ братій. Прохождаше же Сирію и Киликію, утверждая церкви“.

бо іудеи не преставая обличаше предъ людьми, сказуя писаніи Іисуса быти Христа» (—XVIII, 27. 28); ап. Павелъ въ Ефесѣ говорилъ, что онъ не щадилъ трудовъ, чтобы нести служеніе—«засвидѣтельствовати евангеліе благодати Божія», что уже не увидятъ лица его тѣ, между которыми онъ «проповѣдывалъ царствіе Божіе» (—XX, 24. 25); и что теперь онъ предаетъ ихъ (братій) «Богови и слову благодати Его, могущему назидати» (—ст. 32). Ап. Петръ въ концѣ своего посланія замѣчаетъ: «вмалѣ написахъ, моля и засвидѣтельствуя сей быти истиннѣй благодати Божіей, въ ней же стоите» (1 Петр. V, 12), а ап. Іуда, убѣждая подвизаться за вѣру, однажды преданную святымъ (Іуд. 3), предостерегаетъ отъ ложныхъ ученій: «привнидоша бо нѣцыи человѣцы... нечестивіи, Бога нашего благодать превращающе въ скверну» (т. е. извращающіе ученіе І. Хр. Іуд. 4).

Въ своихъ посланіяхъ ап. Павелъ часто говоритъ о благодати въ смыслѣ откровенія ему Христова и призванія къ апостольству. Чрезъ І. Христа онъ принялъ «благодать и апостольство въ послушаніе вѣры во всѣхъ языцѣхъ» (Рим. I, 5). О «благодати, данной ему» проповѣдывать Христа апостолъ упоминалъ часто въ своихъ посланіяхъ [1]). И другіе апостолы признали эту благодать, ему данную. «Познавше благодать, данную мнѣ, Іаковъ и Кифа и Іоаннъ... десницы даша мнѣ» (Гал. II, 9). «Мнѣ меньшему всѣхъ святыхъ дана бысть благодать сія во языцѣхъ благовѣстити» (Еф. III, 8). «По благодати Божіей, даннѣй мнѣ, яко премудръ архитектонъ основаніе положихъ, инъ же назидаетъ» (1 Кор. III, 10). Коринѳянамъ пишетъ: «хотѣхъ къ вамъ пріити прежде да вторую благодать имате» (во второй разъ услышите проповѣдь Евангелія, 2 Кор. I, 15) [2]). Въ посл. къ Гал. (I, 6) онъ удивляется, «яко тако скоро прелагаетеся отъ звавшаго вы

---

[1]) „Глаголю бо благодатію (διὰ τῆς χάριτος), давшеюся мнѣ“ (Рим. XII, 3). „Дерзѣе же писахъ вамъ... за благодать (διὰ τὴν χάριν), данную мнѣ отъ Бога, во еже быти ми служителю Іисусъ Христову“.

[2]) Здѣсь же двумя стихами выше (2 Кор. I, 12) апостолъ пишетъ: „яко въ простотѣ и чистотѣ Божіей, а не въ мудрости плоти, но благодатію Божіею жихомъ въ мірѣ, множае же у васъ“. Въ 1 Кор. I, 4: „Благодарю Бога моего всегда о васъ, о благодати Божіей, даннѣй вамъ о Христѣ Іисусѣ, яко во всемъ обогатистеся о Немъ, во всякомъ словѣ и всякомъ разумѣ“. См. еще 2 Кор. IV, 15 и VI, 1 не столь ясныя мѣста.

благодатію Христовою во ино благовѣствованіе». Въ посл. къ Филипписіямъ благодаритъ Бога за участіе ихъ въ благовѣствованіи: «сообщниковъ мнѣ благодати всѣхъ васъ сущихъ» (I, 7 ср. 5 ст.). О Колоссаяхъ апостолъ слышалъ, что они тверды и возрастаютъ въ вѣрѣ съ того дня, «отъ него же дне слышасте и разумѣсте благодать Божію во истинѣ, яко же и увѣсте отъ Епафраста» (I, 6, 7). Ихъ же увѣщеваетъ: «слово ваше да бываетъ всегда во благодати (ἐν χάριτι, въ духѣ христіанскомъ, евангельскомъ), солію растворено» (Кол. IV, 6). Тимоѳею пишетъ: «Ты убо, чадо мое, возмогай о благодати (ἐν τῇ χάριτι), яже о Христѣ Іисусѣ и яже слышалъ еси отъ мене, сія предаждь вѣрнымъ человѣкомъ» (2 Тим. II, 1, 2). Титу: «Да ученіе Спасителя нашего Бога украшаютъ во всемъ; явися бо благодать Божія спасительная всѣмъ человѣкомъ, наказующи насъ» (учащая, Тит. II, 11). Евреямъ: «Въ наученія страннa и различна не прилагайтеся: добро бо благодатію утверждати сердца (питать словомъ ученія Христова), а не брашны» (Евр. XIII, 9) [1]).

Благодатію называется у апостола и совершенное Іисусомъ Христомъ дѣло искупленія со всѣми его плодами и послѣдствіями для насъ, что́ и раскрывается съ особенною обстоятельностію въ V гл. посл. къ Римл. Здѣсь апостолъ начинаетъ свое разсужденіе словами: «Миръ имамы къ Богу Господемъ нашимъ Іисусъ Христомъ, Имъ же и приведеніе обрѣтохомъ вѣрою во благодать сію, въ ней же стоимъ и хвалимся упованіемъ славы Божія» (ст. 1—2). Мы примирены съ Богомъ и доступъ къ этой благодати, т. е. къ состоянію примиренія съ Богомъ, мы получили чрезъ І. Христа. Такое состояніе служитъ для насъ источникомъ всякихъ упованій, надеждъ даже въ скорбяхъ, и «упованіе не постыдитъ, яко любы Божія изліяся въ сердца наша Духомъ Святымъ, даннымъ намъ» (ст. 5). Какое же основаніе такъ думать? На этотъ естественный вопросъ апостолъ отвѣчаетъ указаніемъ на слѣдующіе факты. Христосъ умеръ за насъ, когда мы были еще «не-

---

[1]) Въ 1 Тим. I, 14: „Упреумножися же благодать Господа нашего (І. Христа) съ вѣрою и любовію, яже о Христѣ Іисусѣ“.—Въ предшествующемъ стихѣ (ст. 13) говорится, что онъ апостолъ прежде былъ гонителемъ „невѣдый въ невѣрствіи“, т. е. былъ невѣрующимъ по невѣдѣнію. Вѣдѣніе же (ст. 14) получилъ по откровенію отъ самого Христа: „упреумножися же благодать Господа“ и т. д.

мощными», «нечестивыми» (ст. 6), и Богъ еще тогда «доказалъ свою любовь» къ намъ, именно тѣмъ, что Христосъ умеръ за насъ, когда мы были еще грѣшниками (ст. 8). Если уже тогда, когда мы были еще «врагами», примирились съ Богомъ смертію Сына Его, то тѣмъ болѣе теперь мы не подлежимъ Его гнѣву; теперь мы находимся въ состояніи примиренія и чувствуемъ, что мы спасены Его жизнію. Но и этого мало; у насъ есть не одно только чувство безопасности отъ гнѣва Божія, но и чувство радости, торжественное чувство хвалы Богу (ст. 9—11). Чтобы показать еще болѣе основательность надеждъ вѣрующихъ во Христа на полноту совершившагося примиренія съ Богомъ и выяснить все величіе любви Божіей къ искупленному во Христѣ человѣку, апостолъ далѣе сравниваетъ паденіе и искупленіе, именно грѣхъ, преслушаніе перваго человѣка и милосердіе, любовь Божію, явленную во Христѣ, праведность, послушаніе (благодать) и оправданіе (даръ ея). Грѣхъ прародителей имѣлъ великія послѣдствія, но искупленіе, благодать Христова—еще большія. *Не якоже прегрѣшеніе, тако и даръ* (τὸ χάρισμα). *Аще бо прегрѣшеніемъ единаго мнози умроша, множае паче благодать Божія и даръ благодатію* (ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι) *единаго человѣка Іисуса Христа во многихъ преизлишествова»* (ст. 15). И притомъ осужденіе въ Адамѣ было за одно преступленіе, *даръ же* (τὸ δὲ χάρισμα) *отъ многихъ прегрѣшеній во оправданіе* (ст. 16). И если смерть царствовала посредствомъ одного, *множае паче избытокъ благодати и даръ правды* (τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς) *пріемлюще въ жизни воцарятся единѣмъ Іисусъ Христомъ* (ст. 17). Какъ чрезъ преступленіе, непослушаніе одного всѣ люди осуждены, и сдѣлались многіе грѣшными, такъ праведностью, послушаніемъ Одного всѣмъ человѣкамъ дано оправданіе жизни и праведны будутъ многіе (ст. 18—19). Грѣхъ пріумножился съ привхожденіемъ закона, но «*идѣже пріумножися грѣхъ, преизбыточествова благодать. Да якоже царствова грѣхъ во смерть, такожде и благодать воцарится правдою* (διὰ δικαιοσύνης) *въ жизнь вѣчную І. Христомъ* (διὰ Ι. Χριστοῦ) *Господемъ нашимъ* (ст. 20—21).

Здѣсь противопоставляются съ одной стороны прегрѣшеніе Адама, гнѣвъ Божій (ст. 9), вражда съ Богомъ (ст. 10), виновность наша (18), смерть (21), съ другой—любовь Божія (ст. 5). смерть Сына Божія (ст. 10), при-

миреніе (ст. 10—11), праведность и послушаніе Христовы (ст. 18—19), новая жизнь наша во Христѣ (ст. 10, 18, 21). Но для краткости, въ ст. 15, 16, 17, 20, 21 противопоставляются только съ одной стороны преступленіе и осужденіе съ другой—благодать Христова и ея даръ—оправданіе. При этомъ очевидно, что подъ благодатію разумѣется все дѣло искупленія со всѣми его плодами [1]).

Впрочемъ, такъ какъ искупленіе есть дѣло не только любви къ намъ воплотившагося Сына Божія, но и милости, благоволенія Бога Отца, отъ вѣчности предназначившаго насъ къ избавленію во Христѣ, и не только милости Его, но и правды, то апостолъ, созерцая въ цѣломъ все дѣло нашего спасенія во Христѣ и разсматривая Его, какъ дѣло благодати Божіей, включаетъ въ объемъ этого понятія все домостроительство спасенія нашего, начиная отъ вѣчности. Въ этомъ смыслѣ благодать онъ возводитъ къ вѣчному предопредѣленію Бога Отца, «спасшаго насъ и призвавшаго званіемъ святымъ не по дѣламъ нашимъ, но по своему благоволенію и благодати, даннѣй намъ о Христѣ Іисусѣ прежде лѣтъ вѣчныхъ, явлшейся же нынѣ просвѣщеніемъ (ἐπιφανείας—явленіемъ) Спасителя нашего І. Христа» (2 Тим. I, 9). Онъ (Богъ Отецъ) «избра насъ въ Немъ (І. Хр.) прежде сложенія міра... Прежде нарекъ (προορίσας) насъ во усыновленіе Іисусъ Христомъ въ Него, по благоволенію хотѣнія своего, въ похвалу славы благодати своея, ею же облагодати насъ о Возлюбленнѣмъ, о Немъ же имамы избавленіе кровію Его и оставленіе прегрѣшеній по богатству благодати Его» (Еф. I, 4—7). Если «въ похвалу славы благодати своея» означаетъ: «чтобы прославляли Его—Бога Отца милость», то послѣднее выраженіе: «по богатству благодати Его» не можетъ означать ничего другого какъ преизобиліе оправданія нашего и очищенія отъ грѣховъ во Христѣ. На это оправданіе благодатію Христовою

---

[1]) За исключеніемъ выраженія (въ ст. 15) „благодать Божія", прибавленнаго къ словамъ: „и даръ благодати единаго человѣка І. Христа». Первое выраженіе („благодать Божія") нужно отнести къ милосердію Бога Отца, соизволившаго на спасеніе насъ чрезъ искупленіе. Второе же („даръ *въ* благодати единаго человѣка І. Хр.") указываетъ на искупленіе: „даръ" — оправданіе, „въ благодати" — въ искупленіи чрезъ І. Христа. Подобный же смыслъ имѣетъ выраженіе въ ст. 17: „избытокъ благодати и дара правды", хотя въ ст. 15 этотъ смыслъ яснѣе, благодаря прибавкѣ къ слову „благодать"—„Божія".

апостолъ указывалъ не только въ приведенномъ мѣстѣ V гл. Римл., но и въ III гл. того же посл., причемъ изъяснилъ, какимъ образомъ въ дѣлѣ Христовомъ милость сочеталась съ правдою. «Вси бо согрѣшиша и лишени суть славы Божія. Оправдаеми туне, благодатію Его, избавленіемъ, еже о Христѣ Іисусѣ, Его же предположи (προεθέτο) Богъ очищеніе вѣрою въ крови Его въ явленіе правды своея, за отпущеніе прежде бывшихъ грѣховъ: въ долготерпѣніи Божіи въ показаніе правды Его въ нынѣшнее время, во еже быти Ему праведну и оправдающу сущаго отъ вѣры Іисусовы» (Римл. III, 23—26 [1]).

Въ силу первовиновности Бога Отца въ совершеніи нашего спасенія чрезъ воплотившагося Сына Божія, дарованіе благодати въ апостольскихъ привѣтствіяхъ въ началѣ посланій приписывается прежде всего Богу Отцу, а потомъ Сыну Божію І. Христу, Господу нашему [2]). Большинство привѣтствій имѣетъ слѣдующую форму: Благодать вамъ и миръ отъ Бога Отца нашего и Господа Іисуса Христа (Римл. I, 7; 1 Кор. I, 3; 2 Кор. I, 2; Гал. I, 3; Еф. I, 2; Филип. I, 2; Кол. I, 3, 1 Θес. I, 1; [3]) 2 Θес. I, 2; Филим. I. 3). Въ другихъ, сравнительно немногихъ, привѣтствіяхъ прибавляется слово «милость»: «Благодать, милость, миръ отъ Бога Отца нашего и Христа Іисуса Господа нашего» (1 Тим. I, 2. 2 Тим. I, 2; Тит. I, 4 [4]). Эти формулы имѣютъ значеніе какъ бы темъ, раскрытію которыхъ посвящено содержаніе посланій, трактующихъ о спасеніи нашемъ, которое совершено І. Христомъ по благоволенію Бога Отца. Слово благодать

---

[1]) О благодати въ смыслѣ оправданія насъ во Христѣ см. также Гал. V, 4: „Упразднистеся отъ Христа, иже закономъ оправдаетеся, отъ благодати отпадосте“, т. е. оправдывающіе себя закономъ отпали отъ Христа, лишились оправданія чрезъ Него. Гал. II, 21: „Не отмѣтаю благодати Божія (т. е. оправданія чрезъ Христа). Аще бо закономъ правда, убо Христосъ туне умре“. Еф. II, 5, 6: „И сущихъ насъ мертвыхъ прегрѣшеніи сооживи Христомъ: благодатію есте спасени: и съ Нимъ воскреси и спосади на небесныхъ во Христѣ Іисусѣ“.

[2]) Исключеніе составляетъ привѣтствіе въ посл. Іуд. 3: „Милость вамъ и миръ и любы да умножится“—безъ упоминанія о Богѣ Отцѣ и Господѣ І. Христѣ.

[3]) По Тишендорф. изд. Кол. I, 3: Благодать вамъ и миръ отъ Бога Отца нашего. 1 Θесс. I, 1: Благодать вамъ и миръ.

[4]) Подобное привѣтствіе во 2 Іоан. 3 „Да будетъ съ вами благодать, милость, миръ отъ Бога Отца и отъ Господа Іисуса Христа, Сина Отча во истинѣ и любви“. Тит. I, 4 по Тишендорф. изд. безъ ἔλεος, у Оригена же (t. XIV col. 854) и въ славянскомъ съ ἔλεος.

въ апостольскихъ привѣтствіяхъ означаетъ именно спасеніе. Что это такъ, видно не только изъ вышеизложеннаго обозрѣнія употребленія этого слова у ап. Павла, но и изъ привѣтствій ап. Петра. 1 Петр. I, 2: «Избраннымъ пришельцемъ разсѣянія... по прозрѣнію Бога Отца, во святыни Духа, въ послушаніе и кропленіе крове Іисусъ Христовы: благодать вамъ и миръ да умножится» и 2 Петр. I, 2: «Благодать вамъ и миръ да умножится въ познаніи Бога и Христа Іисуса, Господа нашего». Если въ началѣ посланій благодать усвояется Богу Отцу и Господу І. Христу, то въ концѣ ихъ говорится только о благодати І. Христа. Благодать Господа нашего Іисуса Христа со всѣми вами или (просто) съ вами (Римл. XVI, 20. 24; 1 Кор. XVI, 23; Филип. IV, 23; 1 Θес. V, 28; 2 Θес. III, 18) или со духомъ вашимъ (Гал. VI, 18; Филим. 25 [1]). Даже въ необычныхъ формахъ привѣтствій просвѣчиваетъ тоже усвоеніе благодати І. Христу. Таковы заключительныя привѣтствія въ посл. къ Еф. и 2 Кор. «Миръ братіи и любовь съ вѣрою въ Бога Отца и Господа І. Христа. Благодать со всѣми, любящими Господа нашего І. Христа въ неистлѣніи» (ἐν ἀφθαρσίᾳ. Ефес. VI, 23. 24 [2]). Въ особенности характерно заключительное привѣтствіе 2 Кор. XIII, 18: «Благодать Господа нашего І. Христа и любы Бога и Отца и общеніе Святаго Духа со всѣми вами». Здѣсь упоминается вся Св. Троица, но благодать усвояется І. Христу. И это совершенно понятно. Если въ началѣ посланій мысль апостольская естественно устремляется къ первоисточнику нашего спасенія—Богу Отцу и ближайшему совершителю его І. Христу, то послѣ раскрытія историческихъ, такъ сказать, судебъ Божественнаго домостроительства она естественно останавливается на Господѣ и Спасителѣ нашемъ, Іисусѣ Христѣ, давшемъ намъ все потребное для спасенія.

Вотъ почему иногда употребляется слово благодать вмѣсто слова Христосъ, христіанство, пребываніе въ вѣрѣ Христовой.

---

[1]) „*Благодать* (просто безъ упоминанія: Господа І. Хр.) *со всѣми вами*, или *съ вами* или *съ тобою* (Кол. IV, 18; 1 Тим. VI, 21; 2 Тим. IV, 22; Тит. III, 15; Евр. XIII, 25).—О благодати не упоминается въ заключеніи 3 Іоан. 15 (миръ тебѣ) и 1 Петр. V, 14 (миръ вамъ всѣмъ о Христѣ Іисусѣ).

[2]) 2 Петр. III, 18. „Да растете въ благодати и разумѣ (γνώσει—познаніи) Господа нашего Спаса Іисуса Христа, тому слава и нынѣ и въ день вѣка“.

Въ Дѣян. XI, 23 о Варнавѣ говорится, что онъ пришелъ въ Антіохію и «видѣвъ благодать Божію, возрадовался» (т. е. онъ видѣлъ, что вѣрующіе тверды въ христіанствѣ), далѣе тамъ же (XIII, 43) о Павлѣ и Варнавѣ — что они нѣкоторыхъ изъ іудеевъ и обращенныхъ изъ язычества «увѣщеваху пребывати въ благодати Божіей». Въ Евр. VIII, 16 апостолъ увѣщеваетъ: «да приступаемъ убо съ дерзновеніемъ къ престолу благодати» (т. е. къ престолу І. Христа — Архіерея великаго, о чемъ говорится въ предш. стихахъ 14 и 15). А Евр. X, 29 апостолъ замѣчаетъ, что если за отступленіе отъ закона Моисеева полагалась смерть, то «колико мните горшія сподобится муки, иже Сына Божія поправый, и кровь завѣтную скверну возмнивъ, еюже освятися и Духа благодати (т. е. Духа Христова) укоривый» [1]).

Весьма характерно здѣсь, относительно новозавѣтнаго употребленія слова благодать, выраженіе «Духа благодати». Не сказано: «благодать Духа», ибо благодать исходитъ, по благоволенію Отца, отъ Сына Его Единороднаго, Господа и Спаса нашего І. Христа и если усвояется человѣку чрезъ Духа, то Сей послѣдній даруетъ ему не свою благодать, а Христову. Вотъ почему апостолы и въ привѣтствіяхъ и среди своихъ посланій не употребляютъ выраженія «благодать Св. Духа», какъ ни много они говорятъ о Св. Духѣ, Его дарахъ и дѣйствіяхъ Его для спасенія человѣка.

Апостолы ни на минуту не забывали объ обѣтованіи Спасителя относительно Духа Утѣшителя, имѣющаго обитать въ вѣрующихъ вмѣсто Него,—Духа, который исходитъ отъ Отца и посылается *въ міръ* отъ Бога Отца Сыномъ,—Духа, который «принимается» отъ Христа и завершаетъ Его дѣло и потому есть «Духъ Христовъ», «сила Христова», сила, несущая дары благодати Христовой и потому сила благодатная.

Такъ какъ чрезъ Христа мы становимся сынами Божіими,

---

[1]) По связи рѣчи слова (Евр. XII, 15): „сматряюще, да не кто лишится *благодати Божія*“ нужно понимать въ смыслѣ увѣщанія апостола избѣгать всего, что могло бы извергнуть или отторгнуть отъ церкви Христовой, такъ какъ далѣе въ подкрѣпленіе своей мысли онъ указываетъ на примѣръ „отверженія“ Исава (ст. 16—17) и на то, что христіане приступили „не къ горѣ Сіонской“, „осязаемой“, но къ Іерусалиму небесному, т. е. вступили въ церковь Христову (ст. 18—24).

то «посла Богъ Духа Сына своего въ сердца наша (ваша) вопіюща: Авва Отче» (Гал. IV, 6; срав. Римл. VIII, 15), «любы Божія изліяся въ сердца наша Духомъ Святымъ, даннымъ намъ» (Римл. V, 5), Богъ (Отецъ) «даде обрученіе (залогъ) Духа въ сердца наша» (2 Кор. I, 22).

И этотъ Духъ Божій живетъ въ вѣрующихъ во Христа. «Не вѣсте ли, яко храмъ Божій есте и Духъ Божій живетъ въ васъ» (1 Кор. III, 16). «Или не вѣсте, яко тѣлеса ваша храмъ живущаго въ васъ Святаго Духа суть, Его же имате отъ Бога» (1 Кор. VI, 19).

Этотъ Духъ есть не только Божій, Бога Отца, но и Духъ Сына,—Христовъ, въ силу служенія дѣлу Христову. «Вы же нѣсте во плоти, но въ дусѣ, понеже Духъ Божій живетъ въ васъ. Аще же кто Духа Христова не имать, сей нѣсть еговъ» (Римл. VIII, 9).

Онъ есть обитающая въ вѣрующихъ «сила Христова». «И рече (Господь) ми: довлѣетъ ти благодать Моя, сила бо Моя въ немощи совершается. Сладцѣ убо похвалюся паче въ немощехъ моихъ, да вселится въ мя сила Христова» (2 Кор. XII, 9). Если сопоставить это мѣсто съ приведенными мѣстами о Св. Духѣ, какъ вселяющемся въ вѣрующихъ, какъ Духѣ Христовомъ и съ послѣдующими—о Духѣ, какъ приводящемъ ко Христу и какъ раздаятелѣ даровъ духовныхъ, то всего естественнѣе подъ «силою Христовою» разумѣть Духа Св., а выраженіе «благодать Моя» признавать равнозначущимъ—Духъ Св., Духъ благодати (Евр. X, 29), Духъ Христовъ.

Ап. Павелъ много и настойчиво говорилъ о дѣйствіяхъ Духа Божія: какъ о томъ, что никто не можетъ признать, назвать Іисуса Господомъ, какъ только Духомъ Святымъ, такъ и о различныхъ дарованіяхъ (χαρίσματα) духовныхъ: дарахъ премудрости, знанія вѣры, испѣленій, чудотвореній, пророчества, различенія духовъ, языковъ, истолкованія языковъ; все это дѣйствія одного и того же Духа (1 Кор. XII, 3—11). «Раздѣленія дарованій суть, а тойжде Духъ... Вся же сія дѣйствуетъ единъ и тойжде Духъ, раздѣляя властію коемуждо, якоже хощетъ» [1]).

---

[1]) Здѣсь различаются: раздѣленія „*дарованій*“, „*служеній*“ и „*дѣйствъ*“. Первыя приписываются Св. „*Духу*“, вторыя „*Господу*“ — І. Христу, третьи „*Богу*“ — Отцу, дѣйствующему „вся во всѣхъ“. Это для того,

Не приводимъ изъ апостольскихъ посланій многочисленныхъ мѣстъ, относящихся къ всесильной помощи Духа Св. въ содѣваніи спасенія каждымъ изъ христіанъ; объ этомъ сказано будетъ ниже.

Судя по всему вышесказанному можно полагать, что въ извѣстномъ мѣстѣ, 1 Кор. XV, 10, апостолъ разумѣетъ *по преимуществу* благодать Св. Духа, когда говоритъ: «благодатію Божіею есмь, еже есмь; и благодать Его, яже во мнѣ, не тща бысть, но паче всѣхъ ихъ потрудихся; не азъ же, но благодать Божія, яже со мною». Это та самая благодать, о которой говорилъ Господь апостолу, просившему Его объ удаленіи немощи плоти: «довлѣетъ ти благодать Моя, сила бо Моя въ немощи совершается» и которую здѣсь же апостолъ называетъ «силою Христовою» (2 Кор. XII, 9). А сила Христова, есть то же, что «Духъ Божій», «Духъ Христовъ», который непремѣнно долженъ жить въ христіанахъ, чтобы они были Христовыми, «Его», что̀ высказалъ апостолъ опять среди разсужденій о плоти и ея немощахъ (Рим. VIII, 9). Слѣдовательно всѣ эти три мѣста имѣютъ ближайшую между собою связь, трактуя о силѣ Божіей, укрѣпляющей немощныя человѣческія силы, и называя эту силу то благодатію Божіею, то силою Христовою, то Духомъ Божіимъ, Духомъ Христовымъ.

Тѣмъ не менѣе не подлежитъ сомнѣнію тотъ фактъ, что слово благодать нигдѣ *прямо* не прилагается къ Духу Св. [1]).

чтобы показать, что на жизнь церкви Христовой воздѣйствуетъ вся Св. Троица, но такъ, что дѣйствія каждаго изъ Ея Лицъ имѣютъ особенный характеръ. Духъ Св. есть раздаятель различныхъ даровъ — для завершенія дѣла Христова. Христосъ „Господь“ есть виновникъ, основатель, начало различныхъ служеній въ церкви, получившихъ отъ Него бытіе. „Богъ“ же Отецъ есть первовиновникъ всего, что̀ есть въ церкви, всего, что̀ въ ней „дѣйствуетъ“, Онъ есть „дѣйствуяй вся во всѣхъ“. Онъ — альфа и омега всего. Отъ Его благоволенія — все наше спасеніе, и по началу и по концу. Ему же Сынъ передастъ и свое царство, когда покоритъ Ему все, „да будетъ Богъ (Отецъ) всяческая во всѣхъ“ (1 Кор. XV, 28). — Въ виду сказаннаго мы затрудняемся относить къ *одному* Духу Св. слова Рим. XII, 6: „имуще дарованія по благодати даннѣй намъ различна: аще пророчества, по мѣрѣ вѣры; аще ли служеніе, въ служеніи; аще утѣшаяй, во утѣшеніи; подаваяй въ простотѣ; предстояй, со тщаніемъ“.

[1]) Не служитъ опроверженіемъ сказаннаго слѣдующее мѣсто — Тит. III, 4 — 7: „Егда же благодать (ἡ χρηστότης) и человѣколюбіе явися Спаса нашего Бога, не отъ дѣлъ праведныхъ, ихъ же сотворихомъ

И это не потому, что благодать не усвояется Ему. Духъ Св есть вмѣстилище, неисчерпаемый источникъ благодати, н эта благодать, хотя и раздается чрезъ Него, но исходитъ от Бога Отца и Господа, Спаса І. Христа. Она Божія и Хри стова. И такое словоупотребленіе проходитъ чрезъ вес Новый Завѣтъ, кратко выражаясь, какъ мы видѣли выше, в вышеприведенныхъ формулахъ апостольскихъ привѣтствій в началѣ и концѣ апостольскихъ посланій.

Итакъ слово благодать имѣетъ въ Св. Писаніи широкі смыслъ и выражаетъ преимущественно, почти исключительн то, что Богъ совершаетъ хотя и для насъ, но безъ нашег

мы, но по своей Его милости спасе насъ банею пакибытія и обновл нія Духа Святаго, Его же излія на насъ обильно Іисусъ Христо Спасителемъ нашимъ, да оправдившеся благодатію Его (ἐκείνου), в слѣдницы будемъ по упованію жизни вѣчныя". По смыслу этого мѣс благодать явилась отъ Бога Отца, чрезъ І. Христа, во Св. Духѣ. „Бл годать и человѣколюбіе" здѣсь относится именно къ Богу Отцу, перв виновнику нашего спасенія, почему Онъ и называется „Спасомъ н шимъ". Онъ излилъ на насъ обильно Духа Св. чрезъ (διὰ) І. Хрис Спасителя нашего. И „оправдываемся" мы „*Ею*"—Бога Отца „благ датію". „Его — ἐκείνου" указываетъ на кого-то дальнѣйшаго, чѣ І. Христосъ, послѣ упоминанія котораго стоитъ это ἐκείνου (дальнѣйш же — прежде всего Духъ Св., а потомъ — Богъ Отецъ), и, мож думать, — на того именно Спаса нашего Бога, о которомъ преж всего говорится въ этомъ мѣстѣ. Что касается нашего мнѣнія, ч апостолъ говоритъ здѣсь объ „оправданіи благодатію" именно Бо Отца, а не Сына Его І. Христа, какъ естественнѣе было бы думать, припоминается Рим. III, 24 — 26: „вси бо согрѣшиша и лишени су славы Божія (τοῦ Θεοῦ); оправдаеми туне благодатію Его, избавленіем еже во Христѣ Іисусѣ, Его же предположи Богъ (т. е. Отецъ) оч щеніе вѣрою въ крови Его, въ явленіи правды своея, за отпущен прежде бывшихъ грѣховъ, въ долготерпѣніи Божіи, и въ показан правды Его въ нынѣшнее время, во еже быти Ему праведну и опра дающу сущаго отъ вѣры Іисусовы". — Правда, въ другомъ мѣс (1 Кор. VI, 11) оправданіе, вмѣстѣ съ освященіемъ, приписывает Господу Христу и Св. Духу: „но омыстеся, но освятистеся, но опра дистеся, именемъ (ἐν τῷ ὀνόματι) Господа нашего І. Христа и Духо (ἐν τῷ Πνεύματι) Бога нашего" (τοῦ Θεοῦ ἡμῶν). Это мѣсто, содержащ по нашему мнѣнію, непрямое указаніе на участіе всей Св. Тро (съ каковою цѣлію сказано: не „Духомъ Св.", а Духомъ „Бога н шего", т. е. Бога Отца) въ оправданіи и освященіи чрезъ крещен не можетъ однако служить комментаріемъ къ Тит. III, 4—7, такъ ка въ немъ не усматривается раздѣльности дѣйствій Лицъ Св. Тро на человѣка въ крещеніи, а приписываются освященіе и оправда совокупно Господу и Духу Св.

участія, т. е. наше спасеніе, разсматриваемое объективно, какъ даръ Божій, нами незаслуженный.

2) *Благодать Божія, усвояющая человѣку спасеніе во Христѣ Духомъ Св.*—Что касается субъективной стороны нашего спасенія или *содѣванія спасенія* во Христѣ силою Духа Св., при нашемъ дѣятельномъ участіи, то это выражается въ Св. Писаніи въ различныхъ образахъ, обозначается различными словами и наименованіями, не объединяясь непремѣнно, какъ теперь у насъ, въ понятіи благодати, хотя и выражая по существу то же самое.

Такъ І. Христосъ говоритъ о предварительномъ дѣйствіи силы Божіей, какъ влеченіи Отца: «никтоже можетъ пріити ко Мнѣ, аще не Отецъ, пославый Мя привлечетъ его» (Іоан. VI, 44) что нужно воздѣйствіе Отца (какъ на ап. Петра) для исповѣданія Его Христомъ Сыномъ Божіимъ (Мѳ. XVI, 17), что нужно дѣйствіе и самого Христа Спасителя, ибо безъ Него ничего невозможно сдѣлать: «яко безъ Мене не можете творити ничесоже» (Іоан. XV, 5), что въ Немъ жизнь и нужно привиться къ Нему, чтобы не засохнуть подобно вѣтви, отрѣзанной отъ ствола дерева. Но съ другой стороны, чтобы придти ко Христу, привиться къ Нему, нужно, кромѣ влеченія Отца, еще дѣйствіе Св. Духа, такъ какъ безъ Духа Св. невозможна, по слову апостола, вѣра во Христа какъ Господа, т. е. Искупителя: «никтоже можетъ рещи Господа Іисуса точію Духомъ Святымъ» (1 Кор. XII, 3). Такимъ образомъ въ нашемъ спасеніи участвуетъ такимъ или инымъ дѣйствіемъ вся Пр. Троица: Отецъ, Сынъ и Духъ Св., что̀ ап. Павелъ и выразилъ въ слѣдующихъ многознаменательныхъ словахъ: «яко изъ Того и Тѣмъ и въ Немъ всяческая» (Рим. XI, 36).

Самое наше хотѣніе, желаніе спасенія, не говоря уже о нашей дѣятельности зависитъ отъ помощи Божіей. Апостолъ, увѣщевая «со страхомъ и трепетомъ содѣвать спасеніе» замѣчаетъ однако: «Богъ бо есть дѣйствуяй въ васъ и еже хотѣти и еже дѣяти о благоволеніи» (Филип. II, 13) Дѣйствіе силы Божіей апостолъ уподобляетъ таинственному дѣйствію силы природы, произращающей растенія. Эта сила важнѣе и выше насажденія и орошенія (евангельской проповѣди). «Азъ насадихъ, Аполлосъ напои, Богъ же возрасти. Тѣмъ же ни насаждаяй есть что, ни напояяй, но возращаяй Богъ... Богу бо есмы поспѣшницы, Божіе тяжа-

ніе, Божіе зданіе есте... Не вѣсте ли, яко храмъ Божій есте и Духъ Божій живетъ въ васъ» (1 Кор. III, 6. 7. 9. 16). Въ этомъ смыслѣ мы не что иное, какъ твореніе Божіе: «Того бо есмы твореніе, создани во Христѣ Іисусѣ на дѣла благая» (Еф. II, 10), тоже, что глина въ рукахъ горшечника (Рим. IX, 20—21), такъ что дѣло Божіе въ насъ зависитъ не отъ нашего желанія и усилій, а отъ Бога: «тѣмъ же убо ни хотящаго, ни текущаго, но милующаго Бога» (—ст. 16) [1]).

Завися отъ воли и милости Божіей, дѣйствіе спасающей насъ силы Божіей условливается однако предвѣдѣніемъ Божіимъ: «ихъ же предувѣдѣ, тѣхъ и предустави сообразныхъ быти образу Сына своего» (Рим. VIII, 29), т. е. условливается и нашимъ отношеніемъ къ даруемому спасенію, къ божественной помощи, что̀ и составляетъ предметъ предвѣдѣнія Божія.

Правда, Богъ «всѣмъ человѣкомъ хощетъ спастися и въ разумъ истины пріити» (1 Тим. II, 4), что многократно выразилъ и самъ Христосъ Спаситель, пришедшій спасти всѣхъ грѣшниковъ, весь міръ (Іоан. III, 16; Лк. XVI, 15), призывающій, въ притчѣ о царской вечери, послѣ отказа званныхъ, всѣхъ, кого только ни встрѣтили его рабы на «исходищахъ путей», на «распутіяхъ» «всѣхъ, елицѣхъ обрѣтоша, злыхъ же и добрыхъ» (Мѳ. XXII, 9—10), и потому повелѣвающій апостоламъ идти съ Евангельскою проповѣдью во весь міръ, проповѣдать всей твари, всѣмъ народамъ (Мѳ. XXVIII, 19; Мк. XVI, 15). Но создавъ человѣка свободнымъ, Богъ самъ ограничиваетъ Себя созданною Имъ нашею тварною свободою, сохраняемою Имъ въ неприкосновенности, и потому дѣло Божіе въ насъ зависитъ не отъ одной силы Божіей, но и отъ насъ, что опять многократно засвидѣтельствовалъ какъ самъ Господь нашъ І. Христосъ, такъ и Его ученики, св. апостолы.

---

[1]) Не приводимъ Филип. I, 6: „о общеніи вашемъ въ благовѣствованіе... надѣявся на сіе истое, яко начный дѣло благо въ васъ совершитъ е, даже до дне Іисусъ Христова“, такъ какъ подъ „дѣломъ благимъ“ разумѣется благовѣствованіе, т. е. проповѣдь Евангелія. Также не приводимъ и 2 Кор. III, 5: „не яко довольни есмы помыслити что яко отъ себе, но довольство наше отъ Бога“. Здѣсь апостолъ говоритъ о своей увѣренности въ коринѳянахъ, почерпнутой въ Богѣ чрезъ Христа (ст. 4), а не въ собственномъ мнѣніи, что̀ и выражено приведенными словами въ ст. 5. Такимъ образомъ эти мѣста не имѣютъ ближайшаго отношенія къ данному предмету, хотя иногда и приводятся въ догматическихъ системахъ.

Въ рѣчахъ І. Христа человѣкъ изображается какъ существо совершенно свободное, могущее подчиняться дѣйствію на него божественной силы и свободно развиваться при ея всесильной помощи въ данномъ ею направленіи, или противиться дѣйствію божественнаго Его слова, ученія и чудесъ и ожесточаться все болѣе и болѣе. О томъ же говоритъ вся исторія земной жизни Христа Спасителя, полная проявленій такъ доброй, такъ и злой человѣческой воли, при обиліи божественной Его любви, обращенной ко всѣмъ, наипаче же къ грѣшникамъ и врагамъ Его. Въ частности въ притчахъ о сѣятелѣ, о царствѣ Божіемъ, о царской вечери изображается различное, зависящее отъ самихъ людей отношеніе ихъ къ евангельской проповѣди и вообще къ дѣлу человѣческаго спасенія, совершаемому Христомъ. Свобода человѣческой воли видна и изъ прямого мѣста, обращеннаго къ Іерусалиму, «не восхотѣвшему», по словамъ Спасителя, быть собраннымъ въ лицѣ своихъ чадъ вокругъ Него подобно птенцамъ подъ крылья матери (Мѳ. XXIII, 37; Лк. XIII, 34); т. е. утверждается тоже, что̀ и въ притчѣ о царской вечери: званные «не хотяху пріити» (Мѳ. XXII, 3). О крайнемъ проявленіи противной Богу злой человѣческой воли или о состояніи ожесточенія говорится во многихъ мѣстахъ, въ особенности — у Мѳ. XII гл. (22—45) по поводу исцѣленія бѣсноватыхъ и объясненія фарисеями этихъ чудесъ и Мѳ. XI гл. (19—24), по поводу нераскаянности городовъ, въ которыхъ наиболѣе было явлено «силъ» Христовыхъ.

Поэтому, признавая необходимымъ участіе человѣческихъ силъ въ содѣваніи спасенія, Христосъ Спаситель требовалъ извѣстныхъ усилій ума, сердца и воли своихъ слушателей. Говорилъ, чтобы они вникали въ божественное (Мѳ. XI, 15. XIII, 14. 15), чтобы наблюдали какъ слышатъ: «блюдите, что слышите» (Мк. IV, 24), чтобы хорошо обсуждали слышанное (Іоан. VII, 24). Говорилъ о преуспѣяніи, о внутреннемъ возрастаніи въ истинѣ и вѣдѣніи (Мк. IV, 23—25. Мѳ. XIII. 12 и 9; Лк. VIII, 18; Іоан. VIII, 31—32). Научалъ, что требуется пробужденіе и ощущеніе чувства грѣховности, почему и призывалъ къ покаянію; что необходима вѣра, нужны и усилія воли: нужно входить тѣсными вратами (Мѳ. VII, 13—14); нужно исполнять волю Божію, а не вѣровать только (Мѳ. VII, 21—23); нужно взять крестъ, нужно самоотверженіе (Мѳ. X, 38 ср. XIX, 21; Мк. VIII, 34;

Мѳ. XVI, 24), то есть высшее проявленіе человѣческой воли.

Тоже видно изъ многочисленныхъ наставленій апостоловъ вѣрующимъ о необходимости вѣры, покаянія, бодрствованія, непрестаннаго къ себѣ вниманія и неусыпныхъ трудовъ при «содѣваніи спасенія», которое должно совершаться «со страхомъ и трепетомъ» несмотря на то, что «Богъ дѣйствуетъ» въ нихъ (Фил. II, 12—13). Ибо можно отверзать и затворять сердце для слышанія евангельской проповѣди. «Се стою при дверехъ и толку: аще кто услышитъ гласъ Мой и отверзетъ двери, вниду къ нему» (Апок. III, 20). «Днесь аще гласъ Его услышите, не ожесточите сердецъ вашихъ» (Евр. III, 7—8; IV, 7). Можно обнаруживать непокорность (Евр. IV, 11), противиться Духу Св. (Дѣян. VII, 51), даже угашать Духа Божія (1 Сол. V, 19) и наоборотъ переходить отъ вѣры въ вѣру (Рим. I, 17), отъ вѣры человѣческой, которая есть не что иное, какъ согласіе ума и воли на евангельскую проповѣдь, къ вѣрѣ какъ дару Духа Св. (1 Кор. XII, 9), къ вѣрѣ любовію поспѣшествуемой (Гал. V, 6; Іак. II, 24), оплодотворяемой Духомъ Божіимъ для дѣлъ, для которыхъ мы и созданы, «да въ нихъ ходимъ» (Еф. II, 10). Апостолы нерѣдко говорятъ о «дѣлѣ вѣры и трудѣ любви и терпѣніи упованія» (1 Сол. I, 3) вѣрующихъ и увѣщеваютъ, чтобы они наблюдали надъ собою и не погубили то, что дѣлаютъ добраго, но чтобы получили за то «совершенную мзду», т. е. полную награду (2 Іоан. 8), потому что «кійждо свою мзду пріиметъ по своему труду» (1 Кор. III, 8). Почему ап. Павелъ, признавая себя «подвигомъ добрымъ подвизавшимся, теченіе скончавшимъ, вѣру соблюдшимъ», выражаетъ увѣренность, что ему за то «соблюдается вѣнецъ правды» и не только ему, но и всѣмъ подобно ему «возлюбившимъ явленіе» Господа (2 Тим. IV, 7, 8).

Во всемъ этомъ несомнѣнно видно признаніе необходимости дѣйствія человѣческой воли и всѣхъ силъ человѣческихъ при содѣваніи спасенія. Но какъ именно дѣйствуетъ сила Божія на немощныя человѣческія силы, что нужно приписать ей и что имъ и въ какомъ объемѣ? На первый вопросъ самъ Спаситель отвѣчаетъ отрицательно: «Духъ идѣже хощетъ дышетъ и гласъ Его слышиши, но не вѣси откуду приходитъ и камо идетъ» (Іоан. III, 8). Дѣло Божіе въ человѣкѣ также трудно прослѣдить, какъ произрастаніе сѣмени въ землѣ и

превращеніе его въ траву и колосъ (Мк. IV, 26—29). Тоже даетъ понять и ап. Іоаннъ, называя дѣйствіе силы Божіей «сѣменемъ» Божіимъ (1 Іоан. III, 9) въ душѣ человѣческой, какъ бы въ землѣ. Одно можно сказать, что дѣйствіе этой божественной силы изображается какъ совмѣстное съ дѣйствіемъ нашихъ силъ, какъ болѣе ихъ могущественное, преобладающее надъ ними и подчиняющее ихъ, если не встрѣтитъ въ нихъ сопротивленія, а найдетъ соизволеніе. Св. Писаніе приписываетъ Господу «отверзеніе сердца» внимать проповѣди ап. Павла (Дѣян. XVI, 14), дарованіе, «еже о Христѣ, не токмо еже вѣровати, но еже по Немъ страдати» (Фил. I, 29). Такимъ образомъ самое начало вѣры — не безъ содѣйствія божественной помощи. Дальнѣйшее усовершенствованіе, не говоря уже о возрожденіи и освященіи въ таинствахъ церковныхъ, сопровождается дарованіемъ различныхъ даровъ, въ томъ числѣ дара высшей вѣры (Рим. XII, 6—8; 1 Кор. XII, 7, 11; Гал. V, 22). Вообще «Духъ способствуетъ намъ въ немощехъ нашихъ», научаетъ насъ даже молитвѣ: «о чесомъ бо помолимся, яко же подобаетъ не вѣмы, но самъ Духъ ходатайствуетъ о насъ воздыханіи неизглаголанными» (Рим. VIII, 26). Сила Божія, руководя и поддерживая насъ въ теченіе всей нашей жизни, и завершаетъ наше спасеніе. «Богъ же мира... да совершитъ вы во всякомъ дѣлѣ блазѣ сотворити волю Его, творя въ васъ благоугодное предъ Нимъ Іисусъ Христомъ» (Евр. XIII, 20. 21). «Богъ же всякія благодати... да совершитъ вы, да утвердитъ, да укрѣпитъ, да оснуетъ» (1 Петр. V, 10). Христосъ «утвердитъ васъ даже до конца неповинныхъ въ день Господа нашего І. Христа» (1 Кор. I, 8). Вѣрующіе «силою Божіею соблюдаемы (есте) чрезъ вѣру во спасеніе готовое явитися во время послѣднее» (1 Петр. I, 5). Ап. Іуда воздаетъ славу Богу, «могущему сохранити (вѣрующихъ) безъ грѣха и безъ скверны и поставити предъ славою своею непорочныхъ въ радости» (Іуд. 24). Въ такихъ чертахъ изображается господственное значеніе силы Божіей надъ нашими слабыми силами въ содѣваніи нами спасенія.

Слѣдующія слова ап. Павла — ближайшимъ образомъ относящіяся къ апостольской, т. е. іерархической дѣятельности апостола, но выражающія вмѣстѣ съ тѣмъ взглядъ его и на всю его жизнь и дѣятельность, — могутъ служить какъ бы библейскою новозавѣтною формулою, выражающею и это пре-

обладающее, господственное вліяніе и дѣйствіе на насъ силы Божіей и соучастіе нашихъ, хотя и слабыхъ силъ въ содѣваніи спасенія. «Благодатію Божіею есмь, еже есмь, и благодать Его, яже *во* мнѣ, не тща бысть, но паче всѣхъ ихъ потрудихся, не азъ же, но благодать Божія, яже *со* мною» (1 Кор. XV, 10). Здѣсь апостолъ говоритъ 1) что благодать Божія, вселившаяся *въ него* (εἰς ἐμὲ) [1]) сдѣлала его тѣмъ, «что онъ есть», но 2) что и онъ «потрудился» и 3) что все это сдѣлала благодать—«*съ нимъ*» (σὺν ἐμοί) [2]). Сказано «со мною», а не «во мнѣ», чтобы кто либо не подумалъ, что благодать сдѣлала все одна за него и вмѣсто него. И при всемъ томъ существуетъ сильный перевѣсъ на сторонѣ благодати: «благодатію Божіею есмь, еже есмь... не азъ же, но благодать Божія».

Итакъ Св. Писаніе представляетъ полноту богооткровенныхъ данныхъ для ученія о благодати Божіей и въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, т. е. какъ силѣ Духа Св., Духа Христова, *вспомоществующей* нашимъ немощнымъ силамъ въ усвоеніи дѣла Христова, въ содѣваніи нашего спасенія. Но эти данныя не сосредоточиваются и не обобщаются въ кругѣ общаго понятія благодати, а только болѣе или менѣе близко подходятъ къ этому понятію. Новозавѣтные священные писатели имѣли въ виду—подъ формою ученія о благодати изобразить все домостроительство Божіе о нашемъ спасеніи съ самаго его начала и изъяснить участіе въ немъ Лицъ Св. Троицы. Въ виду такой цѣли они сосредоточивали свое вниманіе прежде всего на томъ, что даровано роду человѣческому благоволеніемъ Отца и снисшествіемъ на землю едино-

---

[1]) Ср. 2 Кор. XII, 9: „да вселится *въ мя* сила Христова“ (ἐπ' ἐμὲ ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ).

[2]) 2 Кор. XII, 9—10 вноситъ нѣкоторыя добавочныя черты въ изображеніе отношенія между благодатію и человѣческими силами. „И рече (Господь) ми:... Сила бо моя въ немощи совершается.. егда (говоритъ апостолъ) немоществую, тогда силенъ есмь“, т. е. сила Божія проявляется въ дѣйствіи, въ укрѣпленіи немощныхъ человѣческихъ силъ и именно тогда—въ особенности, когда въ человѣкѣ пробуждается сознаніе своей немощи, своего безсилія, а это бываетъ только тогда, когда человѣкъ порывается что либо сдѣлать и убѣждается, что не можетъ. Такимъ образомъ это мѣсто указываетъ не на бездѣйствіе силъ человѣческихъ, а только на ихъ слабость, недостаточность и необходимость укрѣпленія ихъ благодатною помощью, „силою“ Божіею.

роднаго Его Сына, въ которомъ мы получили все то, на чемъ зиждется наше спасеніе. А потому, если домостроительство нашего спасенія есть благодать, то она есть благодать Бога Отца и Господа нашего І. Христа. Они—источникъ благодати; Имъ послѣдняя и должна быть усвоена. Дѣйствіе же Духа Божія представлялось какъ нѣчто послѣдующее, какъ результатъ или «даръ благодати» Отчей и Христовой, а потому не именовалось прямо благодатію, хотя и носило сродныя наименованія (дара, дарованія) и изображалось во многихъ, весьма выразительныхъ чертахъ. Таковъ смыслъ апостольскихъ формулъ: «Благодать Бога Отца и Господа нашего І. Христа»,—формулъ, одолженныхъ своимъ происхожденіемъ широтѣ и глубинѣ созерцанія Богопросвѣщенныхъ свидѣтелей великаго дѣла искупленія и его слѣдствій. Ихъ уму, пораженному необычайными событіями, живо предносилась связь причинъ и слѣдствій и причины выступали естественно на первый планъ, слѣдствія же становились на второмъ мѣстѣ.

Святоотеческія творенія были ни чѣмъ инымъ какъ обширнымъ комментаріемъ къ Св. Писанію и самымъ обстоятельнымъ раскрытіемъ всего въ немъ даннаго. Древніе св. отцы не только мыслили мыслями слова Божія, но и говорили его языкомъ и образами. А потому весьма естественно, что и у нихъ понятіе благодати долгое время имѣло широкій объемъ. Постепенно однако все болѣе и болѣе выдвигалась на особенно видное мѣсто та часть этого общаго понятія, которая относится къ дѣйствію силы Св. Духа, вспомоществующей нашимъ силамъ въ содѣваніи спасенія. Дѣло происходило слѣдующимъ образомъ.

Догматъ о благодати Божіей, вспомоществующей человѣческимъ силамъ въ содѣваніи спасенія, прошелъ въ сущности тѣ же періоды постепеннаго раскрытія и формулированія, что и другіе догматы христіанской православной вѣры. Историческіе судьбы его напоминаютъ въ частности исторію догматовъ о Пр. Троицѣ и Лицѣ І. Христа. Тамъ до аріанскихъ, несторіанскихъ, монофизитскихъ и монофелитскихъ споровъ мы видимъ широкій и свободный полетъ созерцательной святоотеческой мысли, питающейся такого же характера данными Св. Писанія, многообъемлющей и стремительной, быстро переходящей отъ неба къ землѣ, отъ тріи-

постасной, премірной жизни къ откровенію Лицъ Св. Троицы въ мірѣ, и наоборотъ отъ міра и земли къ глубинамъ Божіимъ, далѣе—созерцающей Христа Богочеловѣка съ воодушевленіемъ, но безъ холоднаго разсудочнаго анализа,—въ таинственномъ сочетаніи въ единомъ Лицѣ, божественной и человѣческой Его природъ, безъ анализа частныхъ чертъ той и другой, безъ разложенія на составныя части того, что входитъ въ составъ понятій единства и двойства и т. д. Тамъ мы находимъ, какъ еретическая мысль, злоупотребивъ этой свободой и широтой древнѣйшаго святоотеческаго созерцанія, старалась обосновать свои заблужденія между прочимъ на буквѣ нѣкоторыхъ выраженій древнѣйшихъ отцевъ и принудила ихъ преемниковъ къ выясненію истиннаго смысла всегдашняго ученія церкви о Св. Троицѣ и Лицѣ І. Христа, къ разложенію этого ученія на отдѣльныя части и выраженію въ точныхъ формулахъ болѣе или менѣе уже разсудочнаго характера.

Нѣчто подобное происходило и съ догматомъ о благодати Божіей. Древлеотеческое представленіе о благодати или, лучше сказать, ея созерцаніе состояло въ слѣдующемъ. Въ слѣдъ за Св. Писаніемъ и въ точномъ ему соотвѣтствіи благодать представлялась съ весьма широкимъ объемомъ. Она есть все то, что съ созданія міра и человѣка и послѣ паденія прародителей совершено Тріединымъ Богомъ сначала для невиннаго, а потомъ падшаго человѣка. Все это, включая сюда и Ветхій Завѣтъ, незаслужено человѣкомъ; все это даръ—благодать благаго и милосердаго Бога. Въ Новомъ Завѣтѣ, въ отношеніи къ намъ христіанамъ, благодать есть все дѣло Христово, все, что, по волѣ и благоволенію Бога Отца, даровано намъ для нашего спасенія Господомъ нашимъ І. Христомъ и что усвояется намъ Духомъ Св. Все это, согласно съ Св. Писаніемъ, созерцалось какъ благодать Бога Отца и Господа нашего І. Христа, даруемая намъ Духомъ Св. Съ теченіемъ времени, однако, мысль святоотеческая все болѣе и болѣе входила и углублялась въ разсмотрѣніе дѣйствія Духа Св. на пространствѣ всего Богооткровенія міру и въ частности въ домостроительствѣ человѣческаго спасенія (безъ опущенія однако изъ вниманія откровенія и дѣйствія, вкупѣ съ Духомъ, Сына и Отца), при чемъ эти дѣйствія Духа Св. сначала не назывались благодатію, а носили наименованія просто «Духа», «дара», «дѣйствія», «силы» и

т. п. Потомъ мало по малу (со II в.) начали усвоять имъ и наименованіе благодати, но съ широкимъ объемомъ этого понятія: подъ «благодатію Духа» разумѣлись всѣ дѣйствія Духа Божія съ начала созданія міра видимаго и невидимаго (ангельскаго), какъ до пришествія Христа, такъ и по Его пришествіи, и потому выраженіе «благодать Духа» равнялось дѣйствію Духа Св. въ твореніи, ветхозавѣтныхъ откровеніяхъ и пророчествахъ, вдохновеніи апостоловъ и наконецъ въ душахъ людей, спасаемыхъ во Христѣ. Въ IV в., съ появленіемъ аріанства и Македоніевой ереси, св. отцы, еще глубже входя въ богооткровенное, новозавѣтное ученіе о троичности Лицъ въ Богѣ, не только въ предвѣчномъ Ихъ бытіи, но и въ явленіи Ихъ міру, и въ этомъ послѣднемъ отношеніи изображая совмѣстныя дѣйствія всей Св. Троицы на міръ, естественно выдвигали на особенно видное мѣсто мысль о Св. Духѣ, какъ завершителѣ творенія, преимущественномъ его освятителѣ и устроителѣ какъ при созданіи, такъ и при возсозданіи человѣка, раздаятелѣ и слѣдовательно ближайшемъ для человѣка источникѣ даровъ благодати, и все это высказывали въ доказательство божества Св. Духа, которое и было главнымъ предметомъ раскрытія отцовъ того времени. Само собою разумѣется, что и здѣсь «благодать Св. Духа», «освящающая» все видимое и невидимое твореніе съ самаго начала его бытія и доселѣ, являлась съ широкимъ объемомъ. Аскетическія творенія пр. Макарія Египетскаго, изображавшія дѣйствія благодати на преуспѣяніе человѣка христіанина въ духовной истинно-христіанской жизни, содѣйствовали съуженію понятія благодати, однако и пр. Макарій стоялъ еще на древней святоотеческой точкѣ зрѣнія. Но вотъ является пелагіанское заблужденіе, опиравшееся *между прочимъ* и на широкій объемъ библейскаго и святоотеческаго представленія о благодати и потому мнившее о себѣ, что оно стоитъ на почвѣ истинно-церковнаго преданія въ своемъ ученіи о благодати въ твореніи (gratia naturalis — богодарованныя человѣческія силы, свобода воли), въ ветхозавѣтномъ откровеніи (gratia legis), въ откровеніи I. Христа (gratia Christi) и о нѣкоторой помощи Св. Духа, облегчающей человѣку усвоеніе спасенія во Христѣ (gratia Spiritus sancti), при чемъ преобладающее значеніе придавалось первымъ тремъ видамъ благодати, которые въ представленіи пелагіанъ преимущественно и наполняли собою содержаніе этого понятія.

Злоупотребленія пелагіанъ широтою библейскаго и святоотеческаго созерцанія побудили окончательно съузить объемъ понятія благодати и придать ему условный, тѣсный смыслъ,— смыслъ выраженія, обозначающаго именно силу или дѣйствіе Духа Св. на человѣка при усвоеніи имъ спасенія Христова. Такимъ образомъ, съ понятіемъ χάρις происходило нѣчто подобное тому, что было съ словами οὐσία, ὑπόστασις, φύσις. Сопоставленіе, которое невольно приходитъ на мысль!

Широкій объемъ понятія благодати у св. отцовъ и учителей церкви доавгустиновскаго періода не есть нѣчто привзошедшее отъ эллинизма, какъ думаютъ нѣкоторые изъ протестантскихъ богослововъ [1]), забывающіе о живой и тѣснѣйшей

---

[1]) Таковъ напр. взглядъ одного, что особенно замѣчательно, изъ самыхъ консервативныхъ, сдержанныхъ и серьезныхъ протестантскихъ богослововъ. „Отъ греческихъ отцовъ, у которыхъ эллинизмъ получилъ христіанскій характеръ, а христіанство эллинскій, напередъ уже можно ожидать широкаго понятія о благодати и сильнаго ударенія на свободу. Іустинъ, Таціанъ, Климентъ алекс., Оригенъ, Кириллъ іерус., Василій, Григорій Назіанзенъ, Григорій Нисскій, Златоустъ учатъ, что ко спасенію во Христѣ не ведетъ ни одна человѣческая воля, ни одна благодать, но — взаимодѣйствіе той и другой. Впрочемъ, греческіе отцы подъ благодатію разумѣютъ очень различное: то даръ при твореніи, то помощь промышленія (Божія), то откровеніе, то воздѣйствіе Божіе на познаніе (просвѣщеніе), то особенную помощь при усвоеніи спасенія. Но даже и тамъ, гдѣ ихъ выраженія говорятъ объ обновляющемъ людей дѣйствіи Св. Духа, нельзя влагать въ нихъ тотъ смыслъ, какой находится въ ученіи Августина (der augustinische Sinn), какъ это въ частности показалъ Ляндереръ. У западныхъ отцевъ, вмѣстѣ съ болѣе глубокимъ сознаніемъ грѣховности идетъ рука объ руку и болѣе глубокое познаніе могущества благодати, обновляющей человѣка. Но и у нихъ благодать не исключаетъ свободы воли. Таковы Ириней, признающій вѣру дѣломъ человѣка, Тертулліанъ, Кипріанъ, Иларій пуатьескій, Амвросій“. (Kahnis — Kirchenglaube historisch — genetisch dargestellt. Leipz. 1864 S. 112—114). Кстати замѣтимъ, что здѣсь же указана и нижеслѣдующая западная спеціальная литература по занимающему насъ вопросу. *Maffei*—Istoria theologica delle doctrinae et delle opinioni corse ne cinque primi secoli della chiesa in proposito della divina grazia, del libero arbitrio e della praedestinazione. Trento 1742 ed. Reiffenberg 1775. *Kuhn*—Der vorgebliche Pelagianismus der voraugust. Väter (Tüb.. Quartalschr. 1853). *Wörter*—Die chr. Lehre über das Verhältnisz von Gnage und Freiheit von der apost. Vatern bis auf Augustin. 2 Bb. 1856. *Landerer*—Das Verhältnisz von Gnage und Freiheit in der Aneignung des Heils (Iährbb. f. d. Theol. II, 3. S. 500 ff.). *Luthardt*—Die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältnisz zur Gnage. 1863 (S. 12 ff.).

связи твореній святоотеческихъ съ Св. Писаніемъ. Онъ (этотъ объемъ) и не есть какой либо недостатокъ богословской мысли, достойный укоризны, если смотрѣть съ правильной, т. е. съ строго-исторической точки зрѣнія, а не со стороны современной намъ терминологіи, что̀ противно требованіямъ строгой научной критики. Не повредилъ онъ и не помѣшалъ и дѣлу раскрытія ученія о благодати въ тѣсномъ смыслѣ, настолько конечно, насколько это требовалось для даннаго времени и было возможно при тогдашнихъ обстоятельствахъ, при отвлеченіи вниманія въ сторону защиты основъ христіанства въ борьбѣ его съ язычествомъ, іудействомъ и первыми гностическо-евіонитскими ересями, а потомъ съ ересями, относящимися къ ученію о Св. Троицѣ и Лицѣ І. Христа. Въ разсматриваемыхъ святоотеческихъ твореніяхъ ученіе о благодати въ тѣсномъ ея смыслѣ раскрыто далеко не такъ мало, какъ это кажется на первый взглядъ. Кромѣ обильнаго матеріала этого рода встрѣчается не мало превосходныхъ формулъ, выражающихъ отношеніе между благодатію и человѣческою волею. Находимъ также много драгоцѣнныхъ замѣчаній и относительно процесса спасенія. Конечно, все это не относится къ твореніямъ мужей апостольскихъ и первыхъ древнѣйшихъ апологетовъ, а начинается не ранѣе II вѣка, съ появленіемъ только болѣе обширныхъ твореній, каково замѣчательное твореніе св. Иринея Ліонскаго «Противъ ересей».

§ 1. Въ твореніяхъ мужей апостольскихъ.

Въ твореніяхъ мужей апостольскихъ слово благодать употребляется довольно часто, но по большей части въ такихъ краткихъ, отрывочныхъ изреченіяхъ, что трудно уловить точный его смыслъ въ каждомъ данномъ мѣстѣ. Одно можно сказать навѣрное, что употребленіе у нихъ означеннаго выраженія почти ничѣмъ не отличается отъ — апостольскаго. Тотъ же широкій объемъ имѣетъ оно у мужей апостольскихъ, какъ и у апостоловъ [1]). И исходный пунктъ въ воззрѣніи на благодать, въ дѣлѣ спасенія человѣка, одинъ и тотъ же

---

[1]) Приведемъ нѣсколько мѣстъ въ этомъ родѣ. Χάρις 1) въ смыслѣ пользы. „Если любишь добрыхъ учениковъ, нѣтъ тебѣ благодати“ (Игнат. Къ Полик. гл. 2), что̀ напоминаетъ слова Христовы (Лк. VI, 32 — 34).

у тѣхъ и другихъ, что становится яснымъ уже изъ привѣтствій—въ особенности въ началѣ посланій мужей апостольскихъ.

Въ этихъ привѣтствіяхъ благодать приписывается Богу Отцу и Господу І. Христу. У св. Климента римскаго читаемъ: «*благодать* вамъ и миръ отъ всемогущаго Бога чрезъ І. Христа да умножится». Св. Игнатій Богоносецъ въ своихъ по большей части обширныхъ привѣтствіяхъ, посвященныхъ какъ изображенію домостроительства спасенія волею, предъизбраніемъ Бога Отца и крестными страданіями Сына Божія, такъ характеристикѣ той или другой церкви, привѣтствуетъ ихъ отъ имени также Бога Отца и І. Христа, въ связи съ понятіемъ благодати [1]). Въ Посланіи Поликарпа: «милость и миръ отъ Бога Вседержителя и Господа І. Христа, Спасителя нашего да умножится». Признавая, вмѣстѣ съ Св. Писаніемъ, Бога Отца первичнымъ источникомъ всякой благодати, милости и даровъ духовныхъ, апостольскіе мужи употребляютъ слово благодать какъ синонимъ Бога Отца, такъ напримѣръ св. Игнатій Богоносецъ хвалитъ діакона Сотіона, что онъ «по-

---

Въ смыслѣ успѣха, благословенія Божія „Мужественно проходи сіе служеніе и повѣдай всякому человѣку величіе Божіе и будешь имѣть благодать въ семъ служеніи“ (habebis gratiam in hoc ministerio, Ерма. Пастырь кн. III под. 10 гл. 4). 2). Въ смыслѣ любви. „Я вѣрю благодати (любви вашей?), что вы готовы на всякое доброе дѣло“ (Игн. Къ Полик. гл. 7). Здѣсь идетъ рѣчь о просьбѣ св. Игнатія послать кого либо въ Сирію. 3) Въ смыслѣ милости, благоволенія Божія. „Сподоблюсь ли благодати — безпрепятственно получить мой жребій“, т. е. мученичество (Игнат. Римл. гл. 1. ср. Смирн. 11). „Все да будетъ дано вамъ въ избыткѣ благодатію“ (Игн. Смирн. гл. 9). „Богъ гордымъ противится, смиреннымъ же даетъ благодать. Итакъ присоединимся къ тѣмъ, которымъ дана отъ Бога благодать“ (Клим. рим. 1 Кор. гл. 23). 4) Въ смыслѣ естественнаго дара Божія—въ свойствахъ души. Ап. Варнава начинаетъ свое посланіе похвалою тѣмъ, которымъ пишетъ. „Зная, что вы изобилуете великими и прекрасными качествами Божественными, я необыкновенно радуюсь о блаженныхъ и преславныхъ душахъ вашихъ, — что вы получили прирожденныя божественныя дары (naturalem gratiam). По истинѣ вижу, что на васъ излитъ духъ отъ всечестнаго источника Божія“ (Варн. Посл. гл. 1 сравн. ἔμφυτον δωρεὰν гл. 9 того же Посл.).

[1]) Здѣсь нѣсколько разъ встрѣчается слово благодать—въ различныхъ смыслахъ. 1) Къ Ефес. церкви, въ обширномъ привѣтствіи, въ концѣ, желаетъ „премного радоваться, *въ* І. Христѣ καὶ ἐν ἀμώμῳ Χάριτι“, буквально „*и* въ непорочной благодати“, т. е. преуспѣвать въ охраненіи даровъ Христовыхъ во всей ихъ чистотѣ, безъ примѣси какой либо окраски (сравн. прив. къ Римл. и Смир.). 2) Къ Магнез.—„церкви бла-

винуется епископу, какъ благодати Божіей» (Магнез. 2), потому что «богомудрые повинуются ему, не какъ впрочемъ ему, но лучше Отцу І. Христа, епископу всѣхъ» (ibid. 3, ср. 13). Епископъ предсѣдательствуетъ вмѣсто Бога (ibid. 6), слѣдовательно можно сказать, что нужно повиноваться епископу, «какъ благодати Божіей», что̀ будетъ равносильно выраженію—«какъ Богу Отцу». «Всѣ послѣдуйте епископу, какъ І. Христосъ Отцу» (Смирн. 8). Впрочемъ, такъ какъ благодать исходитъ отъ Отца чрезъ Христа Спасителя, то св. Игнатій не противорѣчитъ себѣ, когда въ другихъ мѣстахъ заповѣдуетъ повиноваться епископу, какъ І. Христу (Ефес. 6. Трал. 2, 3. Римл. 9), что̀ онъ и выразилъ въ

гословенной въ *благодати Бога Отца*, во І. Христѣ... желаю много радоваться въ Богѣ Отцѣ и І. Христѣ". 3) Къ Тралл. — „церкви возлюбленной Богомъ, Отцемъ І. Христа.. умиротворяемой плотію и кровію и страданіемъ І. Христа... желаетъ премного радоваться." 4) Къ Римл.—«церкви, помилованной величіемъ Всевышняго Отца и І. Христа, единаго Его Сына.. тѣмъ, которые по плоти и по духу соединены между собою во всякой заповѣди Его (І. Хр.), нераздѣльно исполнены *благодати Божіей* и *чисты отъ всякаго чуждаго цвета* (т. е. вполнѣ вѣрны и въ словѣ и дѣлѣ ученію Христову и Его заповѣдямъ) желаетъ во І. Христѣ, Богѣ нашемъ, непорочно радоваться (ἀμώμως χαίρειν)." 5) Къ Филад.—„церкви Бога Отца и Господа І. Христа... привѣтствую ее кровію І. Христа, которая есть вѣчная и непрестающая радость, въ особенности для пребывающихъ въ единеніи съ епископомъ и его пресвитерами и діаконами, указанными по мысли І. Христа, которыхъ по собственной волѣ Онъ утвердилъ незыблемо *Духомъ своимъ Святымъ*." 6) Къ Смирнянамъ—„церкви Бога Отца и возлюбленнаго І. Христа, по милости получившей всякое дарованіе, достигшей полноты въ вѣрѣ и любви, не лишенной ни единаго дара, боголѣпнѣйшей и святоносной (ἁγιοφόρῳ), сущей въ Смирнѣ въ Азіи, въ чистомъ Духѣ (ἐν ἀμώμῳ Πνεύματι) и Словѣ Божіемъ премного радоваться." Судя по настойчивости упоминанія (троекратнаго) объ обиліи въ этой церкви даровъ духовныхъ и святости нужно полагать, что св. Игнатій подъ выраженіемъ „чистомъ Духѣ" разумѣлъ не духъ человѣческій, а ту Премудрость—Духъ, о которомъ говорится въ кн. Прем. Сол. (VII, 22), что Она есть Духъ „чистый" (ἀμόλυντον). Въ этомъ мѣстѣ кн. Прем. излагается ученіе о Премудрости въ такихъ чертахъ, которыя приличествуютъ какъ Сыну Божію, *Слову* Отца, которымъ Онъ все сотворилъ, такъ и *Духу* — Дыханію силы Божіей, все животворящему и очищающему. Сравн. Магнез. 8—наименованіе І. Христа вѣчнымъ „Словомъ Божіимъ, происшедшимъ не изъ молчанія." 7) Къ Поликарпу—„епископу церкви смирнской, или, лучше сказать, состоящему подъ епископствомъ Бога Отца и Господа І. Христа премного радоваться."

привѣтствіи къ Поликарпу, назвавъ его «состоящимъ подъ епископствомъ Бога Отца и Господа І. Христа».

Мужи апостольскіе видѣли проявленіе благодати Божіей и въ Ветхомъ Завѣтѣ, разумѣя подъ нею то укрѣпляющую силу Божію [1]), то просвѣщеніе ума [2]), то имѣющее открыться спасеніе во Христѣ [3]).

Обильнѣйшее проявленіе ея во Христѣ Іисусѣ они видѣли въ евангельской проповѣди, въ страданіяхъ и крестной смерти Спасителя и плодахъ искупленія—покаяніи и прощеніи грѣховъ, каковыя проявленія и обозначали словомъ благодать. Св. Игнатій Богон. пишетъ смирнянамъ (гл. 6): «умѣйте познавать иновѣрующихъ въ *благодать* І. Христа, къ вамъ пришедшую», т. е. неправильно понимающихъ евангельскую проповѣдь, дошедшую до вашего слуха. Ап. Варнава замѣчаетъ, что «крестъ буквою Т долженствовалъ указывать на благодать» (Посл. ап. Варн. гл. 9), безъ сомнѣнія—искупленія, страданій Христовыхъ. Св. Климентъ

---

[1]) „Многія женщины, укрѣплен. *благодатію* Божіею, совершили много дѣлъ мужествен.“. Таковы Іудифь, Есфирь (Клим. римск. 1 Кор. гл. 55).

[2]) Св. Игнатій Богопосецъ пишетъ магнезіанамъ: „Если мы доселѣ живемъ по іудеству, то чрезъ это свидѣтельствуемъ, что мы не получили *благодати* (очевидно — Христовой, т. е. не получили просвѣщенія ума полнымъ свѣтомъ откровенія Христова). И божественнѣйшіе пророки жили по Христу Іисусу. Посему они терпѣли гоненія, будучи вдохновляемы *Его благодатію* (ὑπὸ τῆς χάριτος αὐτοῦ), чтобы довести невѣрующихъ до полнаго признанія, что единъ есть Богъ, явившій Себя чрезъ І. Христа, Сына своего, который есть Слово Его вѣчное, происшедшее не изъ молчанія, и который во всемъ благоугодилъ Пославшему Его“ (Игн. Бог. къ Магнез. гл. 8). Здѣсь св. Игнатій говоритъ о ветхоз. пророкахъ, что они были вдохновляемы тѣмъ вѣчнымъ Словомъ, которое вѣщало ихъ устами, и жили въ чаяніи Его пришествія въ міръ.

[3]) Св. Климентъ рим. „Какъ драгоцѣнна предъ Богомъ кровь Его (І. Христа), которая была пролита для нашего спасенія, и всему міру принесла *благодать покаянія*“! Впрочемъ, о покаяніи проповѣдывали и въ Ветхомъ Завѣтѣ: Ной, Іона. «Служители *благодати Божіей*, чрезъ Духа Св., говорили о покаяніи» (Клим. рим. 1 Кор. гл. 7, 8), т. е. ветхозавѣтные служители имѣющаго совершиться спасенія во Христѣ (далѣе слѣдуютъ мѣста изъ Іезекіиля). „Всѣ роды до сего дня миновали, по усовершившіеся въ любви *по благодати Божіей* (по другимъ чтеніямъ—*Христовой*) имѣютъ мѣсто благочестивыхъ; они обнаружатся съ наступленіемъ царства Христова. Ибо написано... (Исаіи, Іезек., Псал.). Это обѣщаніе блаженства относится къ избраннымъ Богомъ чрезъ І. Христа, Господа нашего» (ibid. c. 50).

рим.—«Драгоцѣнна предъ Богомъ кровь Его (I. Хр.), которая была пролита для нашего спасенія, и всему міру принесла благодать покаянія» (1 Кор. гл. 7). Игнатій Бог.—«Вѣрую благодати I. Христа, что Онъ разрѣшитъ васъ отъ всякихъ узъ» (Филад. гл. 8). «Не почтившіе ихъ да будутъ прощены благодатію I. Христа» (ibid. c. 11). «Благодать воздастъ ему за все»,—т. е. Христосъ, по апостолу, праведный Судія (Смирн. 12) [1]). Въ силу всего этого у мужей апостольскихъ въ ихъ посланіяхъ встрѣчаются и заключенія подобныя апостольскимъ, какъ напримѣръ у св. Климента: «Благодать Господа нашего I. Христа да будетъ съ вами» (1 Кор. гл. 59). И у св. Игнатія посланія обыкновенно заканчиваются пожеланіемъ, чтобы вѣрующіе укрѣплялись въ I. Христѣ. «Укрѣпляйтеся (ἐρρῶσθε) въ единомысліи Божіемъ, имѣя нераздѣленный духъ, который есть I. Христосъ» (Магнез. гл. 15), «до конца въ терпѣніи I. Христа» (Римл. гл. 10), «въ I. Христѣ, общемъ нашемъ упованіи» (Филад. гл. 11), «въ Господѣ» (Къ Полик. гл. 8) [2]). Тоже и у св. Поликарпа: «будьте невредимы въ Господѣ I. Христѣ. Благодать со всѣми вами» (Полик. къ Филип. гл. 14) [3]).

Подобно апостоламъ, мужи апостольскіе не употребляютъ выраженія „благодать Св. Духа", а когда говорятъ о Св. Духѣ въ сочетаніи съ понятіемъ благодать, то пользуются

---

[1]) Въ смыслѣ пребыванія во Христѣ и Христовой благодати—въ посл. къ Ефес. гл. 11: «Уже послѣднія времена... Или будущаго гнѣва убоимся или *настоящую благодать* (τὴν ἐνεστῶσαν χάριν) возлюбимъ. Одно изъ двухъ. Только бы обрѣстись намъ во Христѣ въ жизнь истинную».

[2]) Нѣкоторую особенность въ этомъ отношеніи представляютъ: посл. къ Ефес. гл. 21 («укрѣпляйтесь въ Богѣ Отцѣ и I. Христѣ, общемъ упованіи нашемъ») и Трал. гл. 13 («вѣренъ Отецъ въ I. Христѣ, чтобы исполнить мое и ваше прошеніе, въ Которомъ о, если бы, вы оказались непорочными». Ἐν ᾧ, «въ Которомъ» относится къ I. Христу). Въ посл. къ Смирн. сначала привѣтствуетъ «именемъ I. Христа, Его плотію и кровію, страданіемъ и воскресеніемъ, какъ тѣлеснымъ, такъ и духовнымъ, единеніемъ между *Богомъ* и вами; благодать вамъ, милость, миръ и терпѣніе во всемъ» (гл. 12), потомъ пишетъ: «укрѣпляйтесь для меня (μοι) въ силѣ Духа(?)... укрѣпляйтесь въ благодати Божіей» (гл. 13), т. е. поддерживайте меня въ готовности къ мученичеству твердостію своего духа.

[3]) И ап. Варнава, въ началѣ своего посланія, привѣтствуетъ своихъ читателей отъ имени I. Христа, хотя и не употребляетъ при этомъ слова благодать: «Здравствуйте въ мирѣ, сыны и дщери, во имя Господа нашего I. Христа, возлюбившаго насъ».

апостольскимъ выраженіемъ — «Духъ благодати». Такъ св. Климентъ пишетъ: «не одинъ ли *Духъ благодати* излитъ на насъ и не одно ли призваніе во Христѣ?» (1 Кор. гл. 46). Не мало говорятъ объ изліяніи Св. Духа, полномъ „изліяніи Его на всѣхъ" вѣрующихъ (Клим. рим. 1 Кор. гл. 2), о „полнотѣ Св. Духа (πληροφορίας Πνεύματος ἁγίου), съ которою апостолы вышли благовѣствовать царство Божіе" (тамъ же гл. 42), объ „облеченіи благодатію" ихъ преемниковъ [1]), о великомъ участіи Св. Духа въ строеніи церкви (башни) при припятіи въ нее вѣрующихъ чрезъ крещеніе и миропомазаніе и при возвращеніи ихъ къ истинной жизни Христовой чрезъ покаяніе, что̀ въ „Пастырѣ" Ермы выражено въ подобіяхъ [2]).

Но особенно важное значеніе для ученія о благодати Божіей имѣетъ то, правда немногое, что мы находимъ у св. Игнатія Богоносца. Выразительно говоритъ онъ о дѣйствіи Св. Духа на душу: «вода живущая и говорящая во мнѣ, взываетъ мнѣ извнутри: иди къ Отцу» (Римл. гл. 7), примѣняя къ себѣ слова Господа о Духѣ Св., какъ «водѣ живой» (Іоан. VII, 37—39 и IV, 10). Онъ же, сравнивая крестъ Христовъ какъ бы съ орудіемъ для поднятія, уподобляетъ Духа Св. какъ бы верви, которою вѣрующіе возносятся на высоту, подобно камнямъ для созиданія храма Божія. «Вы истинные камни храма Отца, уготованные въ зданіе Бога Отца; вы возноситесь на высоту орудіемъ Іисуса Христа, крестомъ, пользуясь Духомъ Св. вмѣсто вервія; *вѣра* ваша *влечетъ васъ на высоту*, а *любовь* служитъ *путемъ* возводящимъ къ Богу» (Ефес. гл. 9). Здѣсь представляется,

---

[1]) Св. Игнатій пишетъ къ Поликарпу: «умоляю тебя благодатію, которою ты облеченъ, ускоряй свое теченіе и умоляй всѣхъ, чтобы спаслись» (Игн. Къ Поликарпу гл. 1).

[2]) Подъ образомъ башни—церкви, строеніе которой слагается изъ двухъ актовъ: прохожденія камней чрезъ дверь—Сына Божія І. Христа и облеченія силами (potestates) дѣвъ—святыхъ духовъ (spiritus sancti). Нельзя войти въ церковь чрезъ одну только дверь, но непремѣнно нужно пройти чрезъ руки дѣвъ, облечься ихъ одеждою и силами (Пастырь кн. III, под. IX, гл. 12—13). Эти силы суть дары Св. Духа, выражающіеся въ ихъ плодахъ—добродѣтеляхъ христіанскихъ (—гл. 15). Подъ образомъ дерева (—под. VIII), отъ котораго ангелъ рѣзалъ вѣтви и изъ нихъ сухія и испорченныя передавалъ пастырю, чтобы онъ полилъ ихъ „водою" (—гл. 2) для ихъ оживленія, Ерма изобразилъ дѣйствіе Св. Духа, „воды живой" въ покаяніи уже увѣровавшихъ во Христа (гл. 3).

что вѣра пробуждается крестомъ, т. е. проповѣдью о Распятомъ Спасителѣ, а любовь, согласно съ апостоломъ, изливается въ сердца наши Духомъ Святымъ. «Если вы имѣете къ Іисусу Христу въ совершенствѣ вѣру и любовь, которыя суть начало жизни и конецъ; *вѣра—начало, а любовь—конецъ, обѣ же въ соединеніи суть отъ Бога* (Θεοῦ ἐστιν); *все же прочее, относящееся къ добродѣланію, есть сопровождающее ихъ*» (ἀκολούθά ἐστιν, Ефес. гл. 14).

Писанія мужей апостольскихъ, какъ и апостоловъ, полны увѣщаній къ дѣятельному участію вѣрующихъ въ содѣваніи спасенія, но, конечно, мы не найдемъ у нихъ формулы, выражающей отношеніе между божественною помощью и человѣческимъ участіемъ. Нѣкоторый намекъ на нее представляютъ вышеприведенныя слова о вѣрѣ и любви — отъ Христа и Духа Св., составляющихъ начало и конецъ спасенія, и о сопровождающихъ ихъ добродѣтеляхъ, если сопоставить это мѣсто съ словами посл. къ Смирн. (гл. 11): „*только бы вы желали* дѣлать доброе, а *Богъ готовъ даровать это*“ и съ настойчивымъ увѣщаніемъ св. Климента къ усиленному добродѣланію. Сказавъ въ началѣ, что «мы оправдываемся не сами собою, и не своею мудростью или разумомъ или благочестіемъ или дѣлами, въ святости сердца совершаемыми, но чрезъ вѣру, которою Вседержитель Богъ отъ вѣка всѣхъ оправдывалъ» (1 Кор. гл. 32), потомъ спрашиваетъ: «итакъ что же намъ дѣлать, братія? Отстать ли отъ добродѣланія (ἀγαθοποιεῖας) и оставить любовь? Отнюдь нѣтъ, не дай Господь, чтобы это случилось, но съ *усиліемъ и усердіемъ* поспѣшимъ совершать всякое доброе дѣло» (μετὰ ἐκτενείας καὶ προθυμίας πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐπιτελεῖν, гл. 33). Св. Писаніе «увѣщеваетъ насъ всѣмъ сердцемъ обратиться къ Нему (Богу) и ни въ какомъ добромъ дѣлѣ не быть безпечными и нерадивыми» (тамъ же гл. 34).

Такимъ образомъ, у мужей апостольскихъ находимъ то же, что и въ Св. Писаніи, и относительно объема понятія благодати и относительно выраженія ученія о ней. Если можно что либо отмѣтить, то это образы св. Игнатія Бог., относящіеся къ процессу нашего восхожденія къ Богу: 1) чрезъ вѣру (крестъ) «влекущую насъ на высоту», и чрезъ любовь (вервь), «возводящую къ Богу», при чемъ 2) та и другая, образуя первая начало, а вторая конецъ—«отъ Бога», 3) «добродѣланіе» же, «усиліе и усердіе» «слѣдуютъ

за ними» и суть, очевидно, столько же отъ Бога, какъ и отъ насъ, такъ какъ Богъ «готовъ» укрѣпить насъ, если «мы желаемъ дѣлать доброе».

II. Въ твореніяхъ древнихъ христіанскихъ апологетовъ.

Древніе апологеты, въ силу ближайшей своей задачи, мало находили возможности касаться такого пункта христіанскаго вѣроученія, какъ сотеріологическое ученіе, тѣмъ не менѣе изъ случайныхъ замѣчаній и отрывочныхъ выраженій, по мѣстамъ у нихъ встрѣчающихся, можно сдѣлать нѣсколько выводовъ и заключеній по данному предмету, правда не особенно богатыхъ въ общей ихъ суммѣ.

Въ своихъ представленіяхъ о дѣйствіи Бога въ твореніи промышленіи и искупленіи они выходили, подобно апостоламъ, изъ мысли о проявленіи всѣхъ Лицъ Св. Троицы. Выдвигая въ своихъ изъясненіяхъ преимущественно идею Слова—Сына, многообразно и многоразлично дѣйствовавшаго въ народѣ избранномъ, разсѣевавшаго сѣмена истиннаго Боговѣдѣнія и въ мірѣ языческомъ, они немало говорили и о Св. Духѣ, Духѣ пророческомъ. Въ ихъ представленіи соединенно, безъ ипостаснаго однако смѣшенія, мыслились дѣйствующими въ мірѣ Сынъ и Духъ. Въ своихъ изъясненіяхъ, выходя изъ ветхозавѣтнаго ученія о Премудрости, одинаково близкаго и іудеямъ и философски образованнымъ язычникамъ (ученіе объ умѣ-словѣ), — ученія, въ которомъ совмѣщается изображеніе и Сына и Духа Св., они представляли Ихъ соединенно дѣйствующими въ мірѣ какъ Слово—Сынъ и Духъ Св. [1]).

---

[1]) Ученіе о Словѣ, какъ извѣстно, очень развитое у апологетовъ, несомнѣнно имѣетъ свой корень въ ветхозавѣтномъ ученіи о Премудрости, что̀ видно изъ прямыхъ многочисленныхъ ихъ ссылокъ на послѣднее и изъ самаго способа ихъ представленія о Словѣ. А чтобы убѣдиться, что апологеты представляли Премудрость и какъ Слово—Сына и какъ Духа Св., для этого достаточно сопоставить слѣд. мѣста у Ѳеофила антіох. Ad Autol. l. II. c. 10. 15. 18 e l. I c. 7, гдѣ Слово называется и Духомъ и Премудростію, говорится, что Оно сходило на пророковъ (c. 10) и вмѣстѣ съ тѣмъ отличается отъ Премудрости—Духа (c. 15. 18. l. II c. 7). Болѣе подробное разсужденіе объ этомъ предметѣ—въ нашей статьѣ: „Объ исхожденіи Св. Духа (по поводу старокатолическаго вопроса)“ въ „Христ. Чт.“ 1893 кн. 2.

Вотъ почему по изображенію апологетовъ, въ ветхозавѣтномъ писаніи и чрезъ лучшихъ людей языческаго міра открывались міру и Слово и Духъ пророческій [1]). Говорили они объ участіи Духа Св. и въ важнѣйшихъ моментахъ жизни І. Христа, какъ напр. при воплощеніи, крещеніи [2]) и др. Эта совмѣстность представленія дѣйствія Сына Божія и Духа Св. на міръ, не только до искупленія, но и въ самомъ искупленіи и послѣ него, отразилась и въ тѣхъ немногихъ изреченіяхъ, которыя относятся къ ученію о благодати Божіей и которыя отчасти по этой причинѣ представляютъ немалыя трудности для установленія точнаго ихъ смысла.

Соображая однако то, что мы находимъ относящагося къ этому предмету въ твореніяхъ древнихъ апологетовъ, приходимъ къ тому заключенію, что и по ихъ представленію благодать исходитъ отъ Бога Отца и Его Слова — Сына. Если же подается она людямъ Духомъ Св., то какъ благодать вѣчнаго Слова, воплотившагося Сына Божія и притомъ по благоволенію Бога Отца.

Св. Іустинъ Муч. говоритъ о «благодати Слова» у языч-

---

[1]) Апологеты безчисленное множество разъ говорятъ о „Духѣ пророческомъ", о „Духѣ Св.", вѣщавшемъ чрезъ пророковъ и въ то же время находятъ возможнымъ, хотя и не особенно часто, говорить и о „Словѣ, которое будучи Духомъ, премудростью и силою Вышняго, сходило на пророковъ и чрезъ нихъ глаголало" (Ad. Autol. l. II c. 10), о Словѣ Бога (ὁ τοῦ θεοῦ λόγος), говорившемъ чрезъ Моисея" (Dial. c. Triph. c. 62), о Христѣ, что „Онъ былъ и есть Слово, которое находится во всемъ и предвозвѣщало будущее то чрезъ пророковъ, то чрезъ самого себя" по воплощеніи (II Apol. c. 10), о многихъ богоявленіяхъ Слова—Сына въ ветхомъ завѣтѣ (въ Dial. c. Triph. много мѣстъ этого рода). Изъ сказаннаго въ предыдущ. прим. становится понятна такая двойственность.

[2]) По всей вѣроятности представленіе о неотлучномъ (по божеству, при несліянности по ипостаси) сопребываніи Слова—Сына и Духа Св. было причиною того, что св. Іустинъ подъ Духомъ, осѣнившимъ Пр. Дѣву Марію разумѣлъ само Слово (I Apol. c. 33), не думая чрезъ то отрицать участіе Духа Св. въ зачатіи плоти предвѣчнаго Младенца. Конечно, св. Іустинъ не выяснилъ этого пункта ученія, что̀ сдѣлалъ въ послѣдствіи св. Василій Вел., который выразился такъ: и при образованіи Младенца—„Духъ не безъ Слова... но изъ всего явно, что и въ *Словѣ Духъ и въ Духѣ Слово*, такъ какъ единеніе по божеству не нарушается" (Ad. Evnom. l. V col. 748). Что ту же неотлучность сопребыванія Сына и Духа допускалъ и св. Іустинъ, видно изъ того, что по его словамъ, схожденіе Духа Св. на І. Христа при крещеніи было только „для людей" (Dial. c. Triph. c. 88).

никовъ [1]), о «благодати великаго милосердія», по которой «Богъ оставилъ нѣкоторымъ изъ іудеевъ сѣмя во спасеніе» [2]), а писатель посланія къ Діогнету—о «благодати пророковъ» [3]).

Въ особенности много апологеты говорили о благодати разумѣнія Св. Писанія, т. е., о божественномъ озареніи ума. Св. Іустинъ Муч. говорилъ о себѣ самомъ, что ему «дана отъ Бога благодать разумѣнія Его писаній» [4]). И о другихъ: «думаете ли вы, что мы могли бы когда нибудь понять это въ писаніяхъ, если бы не получили благодати разумѣнія» (χάριν τοῦ νοῆσαι [5]), «великой благодати (μεγάλης χάριτος) для уразумѣнія ихъ» [6]). «Сынъ Божій открылъ намъ то, что по благодати Его (αὐτοῦ) мы узнали и изъ писаній» [7]).

Апологеты иногда и самое ученіе Господа, евангельскую Его проповѣдь называютъ благодатію. «Хорошо бы вамъ (іудеямъ), пишетъ св. Іустинъ, узнать то, чего вы не понимаете—у получившихъ отъ Бога *благодать*, у насъ христіанъ, а не стараться утвердить собственное *ученіе*, противодѣйствуя всячески божественному и презирая его. Посему *эта благодать* (ἡ χάρις αὕτη) перенесена на насъ, какъ говоритъ Исаія... отниму мудрость у мудрецовъ» и т, д. [8]). Приводя тоже самое изреченіе въ другомъ мѣстѣ, совѣтуетъ іудеямъ не обольщать себя, «учиться у насъ (христіанъ) умудренныхъ благодатію Христа» (ἀπὸ τῆς τοῦ Χριστοῦ χάριτος [9]), а въ третьемъ мѣстѣ замѣчаетъ, что «*голосъ* апостоловъ наполнилъ всю землю славою и *благодатію Бога и Христа Его*» [10]).

Благодатію называютъ они и страданія и крестную смерть Спасителя. «Откровеніе относится къ намъ, вѣрующимъ во

---

[1]) „Иное дѣло сѣмя Слова и нѣкоторое подобіе чего-либо данное (язычникамъ) по мѣрѣ пріемлемости, а иное то самое, чего причастіе и подобіе даровано по *Его благодати*“. Іуст. Муч. Apol. II, с. 13.

[2]) Іуст. Муч. Dial. cum Triph. c. 55.

[3]) Ad. Diognet. l. II. c. 11. См. это мѣсто ниже, гдѣ оно приведено въ его цѣломъ.

[4]) Іуст. Dial. cum. Triph. c. 58.

[5]) Ibid. c. 119.

[6]) Ibid. c. 92.

[7]) Ibid. c. 100.

[8]) Ibid. c. 78. „Благодать“ противополагается „собственному ученію“.

[9]) Ibid. c. 32.

[10]) Ibid. c. 42. „Голосъ“ указываетъ на проповѣдь, „благодать“—на Евангеліе Христа, во „славу“ Бога Отца.

Христа, Архіерея распятаго,—къ намъ, которые, будучи преданы блуду и всякому вообще гнусному дѣлу, совлекли съ себя, *благодатію Его* (διὰ τῆς αὐτοῦ χάριτος), дарованною нашимъ Іисусомъ, *по волѣ Отца Его*, все нечистое и злое, во что были облечены... На насъ возстаетъ діаволъ... Но Ангелъ Божій, т. е. сила Божія (ἡ δύναμις τοῦ Θεοῦ), посланная намъ *чрезъ І. Христа*, запрещаетъ ему и онъ удаляется отъ насъ... *Именемъ* первороднаго Сына мы совлечены отъ нечистыхъ одеждъ, т. е. грѣховъ» [1]). Подъ «Ангеломъ Божіимъ, т. е. силою Божіею, посланною намъ чрезъ І. Христа» несомнѣнно разумѣется Духъ Св.

Замѣчательно, какъ тотъ же св. Іустинъ разсуждаетъ о той же «силѣ», представляя, какъ эта сила дѣйствовала въ Ветхомъ Завѣтѣ, какъ она *вся* почила потомъ на І. Христѣ и чрезъ то перестала дѣйствовать въ людяхъ, но это только для того, чтобы потомъ превратиться въ дарованія, раздаваемыя «отъ благодатной силы того Духа» Христомъ, вѣрующимъ въ Него, по мѣрѣ ихъ достоинства. Вотъ это разсужденіе. Каждый изъ ветхозавѣтныхъ пророковъ имѣлъ одну или двѣ силы Духа. А на І. Христа сошелъ весь Духъ, со всѣми Его силами и дарами, «не потому впрочемъ, чтобы Онъ въ нихъ нуждался, а потому что силы Духа должны были почить на Немъ, т. е. придти въ Немъ къ концу». «Итакъ Св. Духъ почилъ, т. е. пересталъ (дѣйствовать), когда пришелъ Тотъ, съ явленіемъ кого, въ силу совершеннаго Имъ между людьми домостроительства, Онъ (Духъ) долженъ былъ на время удалиться отъ насъ и почивъ на Немъ (І. Христѣ), *снова*, какъ предсказано, долженъ былъ сдѣлаться дарованіями, подаваемыми Имъ (Христомъ) отъ *благодатной силы того Духа* вѣрующимъ въ Него (Христа), насколько признаетъ каждаго достойнымъ» [2]). «И можно видѣть среди васъ женщинъ и мужчинъ имѣющихъ *дары* отъ Духа» [3]). Здѣсь

---

[1]) Ibid. c. 116. Совлеченіе отъ грѣховъ „благодатію“ І. Христа или „именемъ Сына“ указываетъ на умираніе грѣху, на спогребеніе Христу въ смерть Его, слѣдовательно „благодать“ Христова означаетъ здѣсь страданія Христа и смерть Его.

[2]) Ibid. c. 87: ἀπὸ τῆς χάριτος τῆς δυνάμεως τοῦ Πνεύματος ἐκείνου...

[3]) Ibid. c. 88: χαρίσματα... Въ Cohortat. ad. graec. c. 32 св. Іустинъ обличаетъ Платона въ томъ, что этотъ философъ заимствовалъ у пророковъ ученіе о дарѣ, сходящемъ отъ Бога, который св. пророки называютъ Духомъ Св.“ Платонъ взялъ это ученіе, но не осмѣлился на-

обращаетъ на себя вниманіе не только указаніе на дѣйствія Духа Св. въ Ветхомъ Завѣтѣ и объясненіе «почиванія» Его на І. Христѣ, но и представленіе, что Христосъ Спаситель, облеченный всѣми силами или дарами Духа, раздаетъ отъ полноты благодати почивающей на Немъ силы Духа дары вѣрующимъ въ Него—Христа по мѣрѣ ихъ достоинства. Слѣдовательно благодать эта есть Его—І. Христа благодать. Въ другомъ мѣстѣ св. Іустинъ называетъ слова Духа «текущими съ силою и цвѣтущими благодатію» [1]), очевидно Христовою.

О ветхозавѣтной, «пророческой благодати» и о «благодати» новозавѣтной «церкви» находимъ не менѣе замѣчательное мѣсто въ посланіи къ Діогнету. «Вѣчно Сущій нынѣ признанъ Сыномъ. Чрезъ Него обогащается церковь и *благодать* (вѣра Христова) *распространяясь* множится въ святыхъ (вѣрующихъ), даруетъ разумъ, открываетъ тайны, возвѣщаетъ времена, радуется о вѣрныхъ, даруется ищущимъ, не нарушающимъ *предѣловъ вѣры* и не преступающимъ *опредѣленій отцовъ*. Такимъ образомъ, и страхъ закона восхваляется и *благодать пророковъ* познается и вѣра евангелій утверждается и преданіе апостоловъ соблюдается и *благодать церкви* радуется. Не *оскорбляя* этой *благодати*, ты познаешь то, о чемъ проповѣдуетъ Слово чрезъ тѣхъ, чрезъ кого желаетъ, когда Ему угодно» [2]). Подъ «благодатію церкви», которая «радуется», вѣроятно, разумѣется Духъ Св., тотъ же Духъ, который былъ и въ пророкахъ («пророческая благодать», или Духъ пророческій), котораго не слѣдуетъ «оскорблять» (Ефес. IV, 30) и который «веселится о сынѣхъ человѣческихъ» (Притч.

именовать этотъ даръ Духомъ Св., а назвалъ добродѣтелью, хотя и раздѣлилъ его на 4 добродѣтели, подобно пророкамъ, раздѣлявшимъ его εἰς ἑπτὰ πνεύματα.

[1]) Dial. c. Triph. c. 9. Здѣсь св. Іустинъ убѣждаетъ своего слушателя повѣрить „не бездоказательнымъ словамъ, но словамъ исполненнымъ божественнаго Духа, текущимъ съ силою и цвѣтущимъ благодатію (τεθηλόσι χάριτι)“.

[2]) Ep. ad. Diogn. c. 11. Οὗτος ὁ ἀεὶ, σήμερον Υἱὸς λογισθεὶς δι'οὗ πλουτίζεται ἡ ἐκκλησία. Καὶ χάρις ἀπλουμένη, ἐν ἁγίοις πληθύνεται, παρέχουσα νοῦν, φανεροῦσα μυστηρία, διαγγέλουσα καιροὺς, χαίρουσα ἐπὶ πιστοῖς, ἐπιζητοῦσα δωρουμένη· οἷς ὅρια πίστεως οὐ θραύεται, οὐδὲ ὅρια πατέρων παρορίζεται. Εἶτα φόβος νόμου ἄδεται καὶ προφητῶν χάρις γινώσκεται καὶ Εὐαγγελίων πίστις ἵδρυται, καὶ ἀποστόλων παράδοσις φυλάσσεται καὶ ἐκκλησίας χάρις σκιρτᾷ. Ἣν χάριν οὐ λυπῶν... Ср. Еф. IV, 30: καὶ μὴ λυπεῖτε τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ Θεοῦ.

VIII, 31). И Духа по истинѣ можно назвать «благодатію», ибо Онъ есть даръ Христовъ (см. выше).

У апологетовъ можно находить даже указаніе, хотя и довольно прикровенное, на тотъ порядокъ Богооткровенія (отъ Отца чрезъ Сына къ Духу и обратно,—отъ Духа чрезъ Сына къ Отцу), который подробно раскрытъ былъ въ твореніяхъ отцовъ, начиная съ св. Иринея Ліонскаго. Св. Θеофилъ антіохійскій пишетъ. «*Богъ* исповѣдуется, *истина* посредствуетъ (βραβεύει—буквально посредничаетъ, какъ судья на играхъ), *благодать* сохраняетъ, миръ ограждаетъ, *святое Слово* руководитъ, *премудрость* учитъ, *жизнь* присуждаетъ награды, *Богъ* царствуетъ» [1]). Здѣсь сначала представляются: «Богъ», т. е. Отецъ—исповѣдуемымъ, «истина» т. е. Христосъ—посредникомъ, «благодать», т. е. Духъ Св. — «сохраняющею» силою (каково и есть дѣйствіе Его, начиная съ творенія); затѣмъ «святое Слово», т. е. Христосъ — руководителемъ, указателемъ пути ко спасенію, «премудрость», т. е. Духъ Св. (у св. Θеофила Духъ часто называется Премудростью)—просвѣтителемъ и учителемъ, ведущимъ ко Христу, а «жизнь», т. е. Христосъ — судіею, раздающимъ на послѣднемъ судѣ своемъ награды, послѣ чего по апостолу предастъ царство Богу и Отцу, почему здѣсь и сказано въ заключеніе: «Богъ царствуетъ». Здѣсь, по нашему мнѣнію, въ немногихъ словахъ, съ удивительнымъ лаконизмомъ, какъ умѣли говорить только древніе, изображена, и при томъ весьма точно, вся исторія домостроительства Божія о спасеніи человѣка. Во всякомъ случаѣ, едва ли можно сомнѣваться, что подъ «благодатію» здѣсь разумѣется Духъ Св., какъ Христа даръ.

Итакъ, разумѣя подъ благодатію всѣ дары Бога Отца и Сына Его Слова и въ Ветхомъ и Новомъ Завѣтѣ и даже у язычниковъ («благодать Слова»), апологеты называютъ благодатію и самого Духа Св., какъ даръ Божій въ Ветхомъ Завѣтѣ и какъ даръ І. Христа въ Новомъ; но, слѣдуя словоупотребленію Св. Писанія, не употребляютъ выраженія «благодать Духа Св.».

О другомъ факторѣ въ дѣлѣ усвоенія спасенія Христова—человѣческой «свободѣ« и «самовластіи» апологеты разсуж-

---

[1]) Ad. Autol. l. III c. 15. Θεὸς ὁμολογεῖται, ἀλήθεια βραβεύει, χάρις συντηρεῖ, εἰρήνη περιστέπει, λόγος ἅγιος ὁδηγεῖ, σοφία διδάσκει, ζωὴ βραβεύει, Θεὸς βασιλεύει.

дали немало, направляя свои рѣчи противъ языческаго ученія о судьбѣ и необходимости.

Св. Ѳеофилъ антіохійскій пишетъ: «Богъ создалъ человѣка свободнымъ и самовластнымъ. Что человѣкъ причинилъ самому себѣ нерадѣніемъ и непослушаніемъ, то по своему человѣколюбію и милосердію Богъ прощаетъ *повинующимся* Ему» [1]). По словамъ Минуція Феликса, «у человѣка душа свободна; никто пусть не ищетъ утѣшенія или оправданія въ судьбѣ» [2]). Св. Іустинъ Мучен. нерѣдко касается того же предмета. Противъ ученія о судьбѣ онъ пространно разсуждаетъ о «свободѣ выбора для избѣжанія зла и *избранія* добра», о человѣческой способности «*многократно измѣняться*» въ нравственномъ отношеніи, о «способности къ противоположному», т. е. къ добру и злу, о невозможности «награды отъ Бога, если бы человѣкъ не обладалъ свободою *избирать добро*» [3]), что предсказанія будущихъ дѣяній не то означаютъ, будто они совершаются по необходимости судьбы, а то, что Богъ, *предвидя* будущія дѣла всѣхъ людей и согласно своему твердому опредѣленію, что каждый человѣкъ долженъ получить воздаяніе по достоинству своихъ дѣлъ и говоритъ чрезъ Духа пророческаго, что они получатъ у Него сообразно съ *достоинствомъ содѣланнаго;* чрезъ это онъ призываетъ родъ человѣческій къ *всегдашнему напряженію* и *памятованію*» [4]). «Богъ восхотѣлъ создать ангеловъ и людей съ свободною волею и съ разумомъ», для познанія Бога Творца ихъ, «и съ такимъ закономъ, чтобы они были судимы Имъ, когда будутъ поступать противно правому разуму. Обличены же будемъ мы люди и ангелы во грѣхахъ по собственной своей винѣ (δι' ἑαυτοὺς)». Предсказаніе писанія о наказаніи нѣкоторыхъ означаетъ только то, что Богъ «предвидѣлъ, что они сдѣлаются нечестивыми и *не измѣнятся*». Желающій получить прощеніе отъ Бога, получитъ его, «если покается». Нѣкоторые обольщаютъ себя «говоря, что хотя

---

[1]) Ad. Autol. l. II c. 27: ἐλεύθερον καὶ αὐτεξούσιον...

[2]) Octav. c. 36: mens tamen libera est...

[3]) 1 Apol. c 43: εἰ μὴ προαιρέσει ἐλευθέρᾳ πρὸς τὸ φεύγειν τὰ αἰσχρὰ καὶ αἱρεῖσθαι τὰ καλὰ δύναμιν ἔχει τὸ ἀνθρώπινον γένος... οὐκ ἂν ποτε τῶν ἐναντίων δεκτικὸς ἦν καὶ πλειστάκις μετετίθετο... οὐδὲ γὰρ ἦν ἄξιος ἀμοίβης ἢ ἐπαίνου οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ ἑλόμενος τὸ ἀγαθόν.

[4]) Ibid. c. 44: εἰς ἐπίτασιν καὶ ἀνάμνησιν ἀεῖ... c. 45 (о томъ же предвѣденіи Божіемъ).

они и грѣшники, но знаютъ Бога и Господь не вмѣнитъ имъ грѣха». Примѣръ Давида, однако, показываетъ, что «нужно плакать и скорбѣть и каяться» и тогда только Господь» не вмѣнитъ имъ грѣха» [1]). Господь І. Христосъ и родился и крестился и распятъ за родъ человѣческій, „который *отъ Адама подпалъ смерти и обольщенію змія*, такъ какъ каждый изъ людей грѣшилъ по *собственной своей винѣ*. Ибо Богъ, желая, чтобы ангелы и люди, одаренные свободою произволенія и самовластіемъ, дѣлали то, къ чему сдѣлалъ ихъ способными, создалъ ихъ такъ, чтобы если они изберутъ благоугодное Ему сохранить ихъ нетлѣнными и свободными отъ наказанія а если будутъ дѣлать злое, —наказать каждаго, какъ Ему, угодно» [2]). Здѣсь паденіе Адама представляется несомнѣнно какъ паденіе въ немъ всего рода человѣческаго [3]), но неясно, какой смыслъ имѣютъ слова: «каждый грѣшилъ по собственной винѣ»; тотъ ли—что вина Адама не чужда намъ, а есть наша собственная вина, или—что не смотря на паденіе въ Адамѣ, мы сохранили все-таки свободу воли. Хотя можно допустить и то и другое, но вѣрнѣе, кажется, послѣднее.

Въ приведенныхъ выше мѣстахъ настаивается на свободѣ человѣческой воли, на ея способности «избирать» добро и избѣгать зла, и «многократно измѣняться», на сохраненіи свободы воли и послѣ паденія въ Адамѣ, на отрицаніи предопредѣленія и на утвержденіи «предвѣденія» Божія, на уготовляемыхъ Богомъ наградахъ и наказаніяхъ за содѣланное людьми и на необходимости съ ихъ стороны «постояннаго напряженія и памятованія», но ничего не говорится о томъ, какъ и при какихъ условіяхъ происходитъ избраніе добра, когда и какъ проявляется Божественная помощь и т. п. вопросы, на которые отвѣта мы не встрѣтили въ разсматриваемыхъ твореніяхъ, занятыхъ борьбою въ іудействомъ и язы-

---

[1]) Dial. c. Triph. c. 141.

[2]) Ibid. c. 88: ὑπὲρ τοῦ γένους τοῦ τῶν ἀνθρώπων, ὁ ἀπὸ τοῦ Ἀδὰμ ὑπὸ θανατον καὶ πλάνην τὴν τοῦ ὄφεως ἐπεπτώκει, παρὰ τὴν ἰδίαν αἰτίαν ἑκάστου αὐτῶν συνηρεσαμένου. Βουλόμενος γὰρ τούτους ἐν ἐλευθέρᾳ προαιρέσει καὶ αὐτεξουσίους γενομένους τούς τε ἀγγέλους καὶ τοὺς ἀνθρώπους...

[3]) Ср. Ibid. c. 95 (весь родъ человѣческій называется „подверженнымъ проклятію“ за неисполненіе закона), с. 100 (І. Христосъ „чрезъ Дѣву сдѣлался человѣкомъ, чтобы какимъ путемъ началось преслушаніе, происшедшее отъ змія, такимъ же получило оно и свое разрушеніе“, т. е. чрезъ воплощеніе отъ Пр Дѣвы).

чествомъ, а потому некасавшихся сотеріологическихъ вопросовъ, которые важны для христіанина, а не для іудея или язычника.

Въ общемъ творенія древнѣйшихъ апологетовъ даютъ для ученія о благодати очень немногое: 1) о дѣйствіи въ мірѣ дохристіанскомъ Слова—Сына и Духа пророческаго, 2) о томъ, что Духъ Св. по пришествіи Христа почилъ весь на Немъ и отъ Него уже подается вѣрующимъ какъ даръ Его, какъ благодать Его, почему Духъ и называется «благодатію церкви», какъ нѣкогда Онъ былъ «благодатію пророковъ«; 3) о свободѣ человѣческой воли, сохраненіи ея и послѣ грѣхопаденія прародителей и неприкосновенности ея даже для самого Бога, почему и отрицается предопредѣленіе.

III. Св. Иринея Ліонскаго.

Св. Ириней, первый изъ отцовъ много разсуждавшій о домостроительствѣ человѣческаго спасенія во всей его широтѣ, сразу же памѣтилъ тотъ путь, по которому шло раскрытіе ученія о благодати Божіей въ теченіе всего древнѣйшаго святоотеческаго періода до бл. Августина.

«Отецъ соизволяетъ и повелѣваетъ, Сынъ дѣлаетъ и устрояетъ, а Духъ питаетъ и возращаетъ, человѣкъ же мало-по-малу преуспѣваетъ и восходитъ къ совершенству» [1]).

«Духъ дѣйствуетъ, Сынъ служитъ, Отецъ одобряетъ, человѣкъ же усовершается во спасеніе» [2]).

Эти по существу своему чисто-апостольскія формулы, выраженныя только другими словами, можно назвать одними изъ главныхъ темъ положительной части замѣчательнаго творенія св. Иринея «Противъ ересей», въ особенности IV и V его книгъ.

Въ соотвѣтствіе этимъ формуламъ и представленію о Богѣ Отцѣ, совершающемъ домостроительство человѣческаго спасенія «двумя руками» чрезъ Сына и Духа, всѣ блага, всѣ дары, всякая благодать представляются проистекающими отъ Бога Отца, даруемыми Сыномъ—Словомъ, при непремѣнномъ уча-

---

[1]) Contr. haeres. l. VI c. 33 n. 3. Τοῦ μὲν Πατρὸς εὐδοκούντος καὶ κελεύοντος, τοῦ δὲ Υἱοῦ πράσσοντος καὶ δημιουργοῦντος τοῦ δὲ Πνεύματος τρέφοντος καὶ αὔξοντος, τοῦ δὲ ἀνθρώπου ἡρέμα προκοπόντος καὶ πρὸς τέλειον ἀνερομένου.

[1]) Lib. IV. c. 20 n. 6. Spiritu quidem operante, Filio vero ministrante, Patre vero comprobante, homine vero consummato (nte) ad salutem. Далѣе приводятся слова 1 Кор. XII, 4—7: дары различны и пр.

стіи и Духа Св., Который усвояетъ человѣку и возращаетъ даръ Бога Отца и Христа. Нерѣдко поэтому благодать носитъ выразительное наименованіе—«Отчей благодати».

Доказывая противъ гностиковъ единство Бога какъ Ветхаго, такъ и Новаго Завѣта, св. отецъ вмѣстѣ съ тѣмъ раскрываетъ идею единства въ существѣ и благодати какъ ветхозавѣтной, такъ и новозавѣтной, при различіи ея въ мѣрѣ и полнотѣ. Сынъ—Слово, неразлучно съ Духомъ, проявлялся и въ Ветхомъ Завѣтѣ. «Сынъ Отца, изъ начала сущій со Отцемъ, изъ начала же открываетъ Его» чрезъ пророческія видѣнія и раздаянія даровъ (charismatum), послѣдовательно и связно, постоянно, благовременно и полезно «и потому Слово сдѣлалось (еще съ ветхозавѣтнаго времени) раздаятелемъ благодати Отчей» (paternae gratiae [1]). I. Христосъ не то, чтобы открылъ познаніе другого Отца, но «своимъ пришествіемъ какъ далъ большую благодать (majorem gratiam) вѣрующимъ въ Него и исполняющимъ Его волю, такъ назначилъ и большее наказаніе (poenam) невѣрующимъ... Онъ излилъ на человѣческій родъ большій даръ Отчей благодати (paternae gratiae)» [2]). Эта благодать, впрочемъ, есть вмѣстѣ и Христова [3]).

Въ составъ этой большей, новозавѣтной благодати Божіей входитъ все «дѣло Христово», все «даруемое отъ Него спасеніе». Истинный христіанинъ, «истинно духовный объяснитъ... и покажетъ *весь составъ дѣла* (integrum corpus operis) Сына Божія, всегда признавая то же Слово Бога, хотя Оно только нынѣ открылось намъ, и всегда познавая того же Духа Божія, хотя Онъ только въ послѣднія времена новымъ образомъ (nove) излился на насъ, но отъ созданія міра до конца (изливался) на человѣческій родъ, отъ чего вѣрующіе Богу и слѣдующіе

---

[1]) Ibid. n. 7.

[2]) Lib. IV, c. 36 n. 4. „Благодать Божія“ (gratia Dei) была причиною точности перевода ветхозавѣтныхъ св. книгъ на греческій языкъ (l. III, c. 21, n 3); онѣ были переведены „по вдохновенію Божію“ (κατ' ἐπίπνοιαν τοῦ Θεοῦ, ibid. n. 2).

[3]) „Одинъ и тотъ же Господь чрезъ свое пришествіе сообщилъ в позднѣйшимъ *большій*, чѣмъ въ Ветхомъ Завѣтѣ, *даръ* своей *благодати* (gratiae). Тѣ (ветхозавѣтные) чрезъ рабовъ слышали о будущемъ пришествіи царя и умѣренно радовались въ надеждѣ Его пришествія, а эти, видѣвшіе Его присутствіе, получивъ свободу и воспользовавшись Его даромъ, имѣютъ *большую благодать* (majorem gratiam) и обильнѣйшую радость“ (l. IV c. 11, n. 3. сравн. pleniorem gratiam, ibid. n. 4).

Его Слову получаютъ даруемое *отъ Него* (т. е. Слова) *спасеніе*» [1]). Въ частности и крестная смерть І. Христа есть благодать Божія. Господь сошелъ во адъ для благовѣстія и отпущенія грѣховъ ветхозавѣтнымъ праведникамъ, «которымъ и мы не должны вмѣнять грѣховъ, если мы не презираемъ *благодати Божіей* (gratiam Dei)», а этою благодатію, какъ видно изъ дальнѣйшаго разъясненія св. отца, «была смерть Господа», которая для ветхозавѣтныхъ людей «была врачеваніемъ и отпущеніемъ грѣховъ» [2]).

«Слово сдѣлавшись человѣкомъ ниспослало на всю землю даръ (δωρεὰν) Св. Духа, покрывая насъ своими (ἑαυτοῦ) крылами», что прекрасно выражается символомъ «четвертаго евангелія, которое подобно летящему орлу и указываетъ на даръ (δόσιν) Духа, носящагося надъ церковію» [3]). Эту «благодать дарованія (muneris gratiam, ниспосланія Христомъ на землю) Духа Св. провидѣли: Гедеонъ», пророчествуя, что на овчемъ рунѣ, т. е. народѣ іудейскомъ, потомъ будетъ сухость, и Исаія,—что «на всей землѣ будетъ роса, т. е. Духъ Божій (ros, quod est Spiritus Dei)» [4]). Чрезъ Духа дается Христова «благодать усыновленія (adoptionis gratiam), по которой мы взываемъ: авва Отче» [5]). Присутствіемъ Духа пророческаго въ церкви условливается бытіе въ ней пророческой благодати. «Есть еретики, которые отметая даръ (donum) Духа... не принимаютъ того вида, какой представляетъ евангеліе Іоанна, въ которомъ Господь обѣщалъ послать Утѣшителя; но они вмѣстѣ съ тѣмъ отвергаютъ и пророческій Духъ. Истинно несчастные, которые желаютъ быть лжепророками, но отнимаютъ у церкви *пророческую благодать* (prophetica gratiam» [6]).

---

[1]) Lib. IV, c. 33, n. 15. А выше (n. 14) говорится: „пророки возвѣщали свободу Нов. Завѣта и новое вино, вливаемое въ новые мѣхи, т. е. вѣру во Христѣ (in Christo), посредствомъ которой Онъ (Богъ Отецъ) явилъ открывшійся въ пустынѣ путь правды (намекъ на Ангела въ столпѣ облачномъ—и указаніе на Ангела-Мессію, Христа) и въ безводной землѣ рѣки (flumina) Св. Духа для орошенія избраннаго народа Божія“.

[2]) Lib. IV, c. 27 n. 2.

[3]) Lib. III, c. 11 n. 8.

[4]) Lib. III, c. 17 n. 3.

[5]) Lib. III, c. 6 n. 1.

[6]) Ibid. l. III, c. 11 n. 9.

Духъ Св. есть охранитель чистоты вѣры Христовой, раздаятель благодати Христовой, такъ что только тамъ есть истина и благодать, а равно и вмѣстилище ихъ церковь, гдѣ и—Онъ, что́ св. Ириней и раскрываетъ слѣдующимъ образомъ. Для церкви вѣра, охраняемая въ своей чистотѣ Духомъ Божіимъ, есть тоже, что дыханіе жизни для первозданнаго человѣка; «это даръ Божій, ввѣренный церкви» для того, «чтобы всѣ члены, принимающіе его, оживотворялись». «И въ этомъ (т. е. въ этомъ «дарѣ», очевидно—Христовомъ) содержится *общеніе со Христомъ*, т. е. Духъ Св., залогъ неповрежденности, утвержденіе нашей вѣры и лѣствица для восхожденія къ Богу. Ибо въ церкви, говорится, Богъ положилъ апостоловъ, пророковъ, учителей и все остальное *дѣйствованіе Духа*, котораго непричастны всѣ не согласующіеся съ церковію, но сами себя лишающіе жизни худымъ ученіемъ и самымъ худымъ дѣйствованіемъ. Ибо гдѣ церковь, тамъ и Духъ Божій, а гдѣ Духъ Божій, тамъ и церковь и *всякая благодать* (omnis gratia), а Духъ есть истина. Посему непричастные Ему не питаются для жизни отъ сосцевъ матери, не принимаютъ чистѣйшаго источника, исходящаго изъ тѣла Христова, а выкапываютъ себѣ сокрушенные колодцы изъ земныхъ рвовъ и пьютъ гнилую воду изъ грязи, удаляясь вѣры церковной, чтобы не обратиться, а Духа отвергая, чтобы не научиться» [1]). Это разсужденіе св. отца напоминаетъ слова евангелиста: «благодать же и истина І. Христомъ бысть» и слова ап. Павла: «аще кто Духа Христова не имать сей нѣсть еговъ», тотъ и не Его, у того нѣтъ и благодати и истины Христовой.

Благодать,—подъ которою здѣсь разумѣются ближайшимъ образомъ ученіе Христово, вѣра Имъ преданная, а потомъ—и всѣ данныя Христомъ Спасителемъ средства спасенія («всякая благодать»),—представляется данною І Христомъ церкви (ecclesiae traditum est Dei munus), въ церкви обитающею, Духомъ же Св. сохраняемою, распространяемою и раздѣляемою. Хотя благодать церкви находится *въ этомъ отношеніи* въ полной зависимости отъ Духа Св. (гдѣ нѣтъ Его, тамъ нѣтъ и благодати), но св. Ириней, строго слѣдуя апостольскому словоупотребленію и представленію объ источникахъ благодати первичномъ—Отцѣ и вторичномъ—Сынѣ, избѣгаетъ

---

[1]) Ibid. l. III, c. 24 n. 1.

выраженія «благодать Св. Духа» [1]), хотя и употребляетъ въ отношеніи къ Духу почти тождественныя выраженія: даръ, дарованіе и т. п. (δόσις, δωρεὰ, χάρισμα), чаще же всего говоритъ, что «Духъ Св.» совершаетъ то или другое, люди получаютъ «Духа Св.,» въ чемъ онъ сходится и съ другими отцами того времени, въ особенности съ св. Кипріаномъ.

Дѣйствіе Духа Св. въ церкви и въ каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ подобно тому дѣйствію, которое проявилось при твореніи, когда Духъ Божій носился надъ водами, надъ міромъ созданнымъ всемогущимъ Словомъ, сохраняя и развивая начатки жизни, вложенныя въ него Творцемъ. Св. Иринею въ особенности живо предносилась эта параллель, что́ ясно изъ представленія Св. Духа «носящимся надъ церковію», «покрывающимъ ее крылами» и изъ усвоенія Ему «питанія и возращенія», слѣдовательно, дѣятельности охранительной, развивающей, завершительной сравнительно съ основоположнымъ дѣломъ Христовымъ.

Идею завершительнаго дѣйствія Духа Божія св. Ириней любилъ раскрывать —въ особенности въ отношеніи къ созданію и возсозданію человѣка. При этомъ у него являлся слѣдующій рядъ представленій. Человѣкъ созданъ Сыномъ и Духомъ, какъ бы «двумя руками» Отца, или «Словомъ» и «Премудростью». Духу Св., который соединяется съ душею и плотію, созданною по образу Божію [2]), или, лучше сказать,

---

[1]) Мы встрѣтили, впрочемъ, мѣсто, въ которомъ употреблено выраженіе universa Spiritus gratia, но здѣсь идетъ рѣчь о совершенствѣ, славѣ и блаженствѣ въ будущей жизни. „Нынѣ мы получаемъ *нѣкоторую часть отъ Его Духа* (partem aliquam a Spiritu ejus) для усовершенствованія... Это апостолъ назвалъ залогомъ, т. е. частію обѣщанной намъ Богомъ *славы*... Если нынѣ имѣя залогъ, взываемъ: авва Отче, то что будетъ, когда *воскресши* увидимъ Его *лицемъ къ Лицу*?.. Ибо, если залогъ, собирая человѣка въ самого себя, уже производитъ то, что онъ взываетъ: авва Отче,—что же сдѣлаетъ *полная благодать Духа*, которая будетъ дана людямъ отъ Бога? Она сдѣлаетъ насъ Ему *подобными* и усовершитъ по волѣ Отца, ибо она сдѣлаетъ человѣка по образу и по *подобію* Божію“ (l. V. c. 8 n. 1). Такъ какъ подобіе Божіе человѣкъ полулучаетъ, по взляду Иринея, отъ Духа, то полная благодать означаетъ полное подобіе Божіе, полное совершенство и, конечно, съ тѣмъ вмѣстѣ полное блаженство, славу.

[2]) Lib. V, c. 6 n. 1. Perfectus homo commistio et adunitio est animae assumentis Spiritum Patris et admista ei *carne*, *quae est plasmata secundum imaginem Dei.*

даетъ дыханію жизни духа животворящаго [1]), нужно приписать то, что человѣкъ получаетъ не только образъ (въ плоти или тѣлѣ и душѣ), но и подобіе (въ духѣ) и дѣлается совершеннымъ [2]), отличнымъ отъ всего прочаго, имѣющаго дыханіе жизни. Ему (Духу) такимъ образомъ нужно приписать завершеніе творенія. Возсозданіе происходитъ также при завершительномъ дѣйствіи Духа Св. Сынъ омываетъ скверны тѣлесныя и душевныя, Духъ изливается на всего человѣка и когда Онъ изливается, человѣкъ дѣлается совершеннымъ. Въ возсозданіи человѣкъ какъ бы вновь творится по тѣлу и душѣ и вновь получаетъ потеряннаго чрезъ грѣхъ Св. Духа. Духъ Св. прививаетъ насъ дикихъ маслинъ къ истинной маслинѣ—Христу [3]), какъ небесная влага соединяетъ насъ въ церкви во едино на подобіе зеренъ пшеницы, которые только напоенные водою могутъ образовать одинъ хлѣбъ, и *дѣлаетъ насъ способными приносить плоды* какъ земля оро-

---

[1]) Lib. V, c. 12 n. 1. 2—о различіи между „дыханіемъ жизни" и „духомъ животворящимъ", обозначающимъ какъ духъ человѣка, истинно человѣческую душу, отличную отъ жизненнаго начала животныхъ, такъ и Духа Божія; сравн. ниже l. V, c. 6 n. 1.

[2]) Lib. V, c. 6 n. 1. Здѣсь св. отецъ доказываетъ, что полный человѣкъ есть „соединеніе и союзъ *всѣхъ частей*": тѣла, души и духа, а не какой нибудь одной. Если взять одну плоть (carnis, i. e. plasmatis), то будетъ *духъ человѣка* или Духъ Божій (spiritus hominis, aut Spiritus Dei). Это не будетъ полный человѣкъ. Полнымъ онъ становится тогда, cum spiritus hic commistus animae unitur plasmati (съ плотію); propter effusionem Spiritus spiritualis et perfectus homo factus est: et hic est qui secundum imaginem et *similitudinem* factus est Dei. Si autem defuerit animae spiritus, animalis est vere... imaginem quidem habens in plasmate (плоти), *similitudinem* vero non assumens per spiritum. Какъ этотъ—есть несовершенный человѣкъ, такъ наоборотъ, если кто отниметъ образъ и отринетъ плоть (plasma), не можетъ уже разумѣть человѣка, но или нѣкоторую только часть человѣка или, какъ сказано выше, что-либо иное кромѣ человѣка. Ибо ни образованіе плоти (plasmatio carnis) само по себѣ не есть полный (perfectus) человѣкъ, но тѣло (corpus) человѣка и часть человѣка; ни душа человѣка сама по себѣ не есть человѣкъ, но душа (anima) человѣка и часть человѣка, ни духъ (spiritus) не есть человѣкъ, ибо онъ называется духомъ, а не человѣкомъ. Commistio autem et unitio *horum omnium* perfectum hominem efficit.» Далѣе ссылается на ап. 1 Θесс. V, 23 (духъ, душа и тѣло), замѣчая, что апостолъ молилъ о сохраненіи всѣхъ трехъ: души, тѣла и духа въ пришествіе Господа потому, что зналъ „о возстановленіи, соединеніи сихъ трехъ и объ одномъ и томъ же *ихъ спасеніи* (ipsorum salutem)".

[3]) Lib. V, c. 10 n. 1.

шенная или дерево напоенное влагою [1]). И На Христа Спасителя сошелъ Духъ Св. именно для того, чтобы «привыкать *обитать* въ родѣ человѣческомъ и почивать на людяхъ и жить въ созданіи Божіемъ, *творя въ нихъ волю Отца* и обновляя ихъ отъ ветхости во обновленіе Христово» [2]),—сошелъ для того, чтобы быть «главою человѣка, ибо мы *чрезъ Него видимъ и слышимъ и говоримъ*» [3]). Итакъ Духъ Св. вмѣстѣ со Христомъ есть возсоздатель каждаго изъ насъ. Но какъ же именно происходитъ это возсозданіе наше Духомъ?

Цѣль возсозданія —возстановленіе падшаго въ Адамѣ человѣка [4]) въ прежнее состояніе. Эту цѣль преслѣдовалъ въ своей земной жизни Христосъ Спаситель и осуществилъ ее, сдѣлавшись плотію и кровію, «спасая въ себѣ самомъ то, что погибло въ Адамѣ», а «плоть по истинѣ есть преемство перваго созданія изъ персти». Эту-то плоть, а не другую принялъ Христосъ: Онъ «сдѣлался тѣмъ, чѣмъ былъ погибшій человѣкъ», чтобы «возстановить первоначальное созданіе Отца, ища погибшее» [5]). Въ замѣнъ непослушанія нашего въ Адамѣ Онъ явилъ совершенное послушаніе Отцу въ теченіе всей своей земной жизни [6]) и, наконецъ «въ

---

[1]) Lib. III, c. 17 n. 2.

[2]) Ibid. n. 1.

[3]) Lib. V, c. 20 n. 2. Per illum enim vidimus et audimus et loquimur.

[4]) О нашемъ паденіи въ Адамѣ или о первородномъ грѣхѣ св. Ириней говоритъ во многихъ мѣстахъ своего творенія. Такъ напр. „Ева сдѣлалась причиною смерти и для себя и для всего рода человѣческаго“ (III, c. 22 n. 4). „Какъ чрезъ дѣву родъ человѣческій подвергся смерти“ такъ чрезъ Дѣву и спасается“ (V, 19. n. 1). „Мы оскорбили Его (Бога) въ первомъ Адамѣ, не исполнивъ Его заповѣди“ (V, 16 n. 3). „Какъ чрезъ первое рожденіе мы наслѣдовали (haereditavimus) смерть, такъ чрезъ это рожденіе (Г. Христа) наслѣдовали жизнь“ (V, 1 n. 3). „Если Господь принялъ плоть изъ другой сущности, то не примирено съ Богомъ то, что чрезъ преступленіе сдѣлалось враждебнымъ“ (V, 14 n. 3). „Христосъ пришелъ спасти всѣхъ—всѣхъ, говорю, которые чрезъ него возраждаются въ Бога—*младенцевъ*, отроковъ, юношей и старцевъ» (II, 22 n 4.). «Поелику человѣкъ, по плотск. рожденію отъ Адама (in illa plasmatione quae secundum Adam fuit), сдѣлавшись преступнымъ, нуждался въ банѣ возрожденія, то(Господь), послѣ того какъ положилъ бреніе на глаза (слѣпорожденнаго), сказалъ ему: пойди въ Силоамъ и умойся“ (V, 15 n. 3). „Люди, не могутъ спастись отъ древняго уязвленія змія иначе какъ чрезъ вѣру въ Того, кто“... т. е. во Христа (IV, 2 n. 7).

[5]) L. V, c. 14 n. 1. 2.

[6]) Св. Ириней много и часто говоритъ о непослушаніи въ раю,

подобіи плоти грѣховной на древѣ мученическомъ вознесся отъ земли и все привлекаетъ къ себѣ и оживотворяетъ мертвыхъ» [1]). Главное въ дѣлѣ Христовомъ есть истребленіе, уничтоженіе древняго нашего непослушанія въ Адамѣ и его слѣдствій—смерти, какъ тѣлесной такъ и духовной.

Возсозданіе каждаго изъ насъ во Христѣ Духомъ Св. совершается, при могущественномъ дѣйствіи силы Божіей, съ участіемъ нашей воли, подобно тому, какъ во Христѣ—въ (ипостасномъ) союзѣ съ нашимъ человѣческимъ естествомъ. Совершается оно чрезъ возстановленіе падшаго образа Божія и подобія его въ человѣкѣ, чрезъ возстановленіе подавленнаго грѣхомъ господства высшей части человѣка—духа надъ низшею—плотію (въ чемъ, по представленію св. Иринея, и состоитъ первородный грѣхъ), при могущественномъ дѣйствіи Духа Божія и при извѣстной долѣ нашего соучастія въ семъ дѣлѣ.

Вотъ въ краткихъ чертахъ ходъ мыслей и представленій св. отца о данномъ предметѣ. Болѣе подробное раскрытіе ихъ имѣетъ у св. Иринея слѣдующій видъ.

Человѣкъ и до паденія обладалъ полной свободой и самовластіемъ и по паденіи не утратилъ свободы. Объ этой способности человѣка, Богомъ ему данной, св. отецъ говоритъ много разъ и съ большою настойчивостью, имѣя въ виду языческое ученіе о судьбѣ и необходимости. Кромѣ многихъ случайныхъ замѣтокъ онъ посвящаетъ этому предмету цѣлую главу—l. IV c. 37. Въ своемъ разсужденіи онъ выходитъ изъ словъ Господа, обращенныхъ къ Іерусалиму (Мѳ. XXIII, 37). Эти слова указываютъ «на древній законъ человѣческой свободы (veterem legem libertatis hominis), потому что Богъ изначала сотворилъ его свободнымъ (liberum), имѣющимъ собственную свою силу (suam potestatem),—какъ и свою душу,—добровольно, а не по принужденію отъ Бога, пользоваться мыслію Божіею (sententia Dei). У Бога нѣтъ насилія. Поэтому Онъ всѣмъ даетъ благой совѣтъ, но вложилъ въ человѣка *способность выбора* (potestatem electionis), такъ же, какъ въ ангеловъ,—ибо ангелы разумны,—чтобы тѣ, которые повинуются, владѣли благомъ по справедливости,—благомъ, хотя

имѣвшемъ великія послѣдствія для всего рода человѣческаго и исправленномъ послушаніемъ Христовымъ. См. напр. V, 16 n. 3. V, 19 n. 1 и др.

[1]) L. IV, 2 n. 7.

даннымъ отъ Бога, но *сохраняемымъ ими самими* (servatum vero ab ipsis)». Отвергающіе это благо, по справедливости подвергнутся суду Божію. Богъ далъ благо и «дѣлающіе благое получаютъ славу и честь, поелику дѣлали благое, хотя могли его и не дѣлать, а не дѣлающіе его получатъ справедливое осужденіе отъ Бога, потому что не дѣлали добраго, тогда какъ могли его дѣлать» [1]). Приведя затѣмъ нѣсколько изреченій Спасителя, заключаетъ: «все это показываетъ, что человѣкъ имѣетъ самовластіе (αὐτεξούσιον) и что Богъ даетъ совѣтъ, склоняя насъ къ покорности и отклоняя отъ неповиновенія Ему, но не принуждая» [2]). Даже «если кто *не захочетъ слѣдовать самому Евангелію*, это возможно, но неполезно. Ибо неповиновеніе Богу и оставленіе блага хотя во власти человѣка, но это причиняетъ ему немалую рану и вредъ». Не было бы нужды ни Господу, ни апостоламъ обращаться къ людямъ съ увѣщаніями дѣлать одно и не дѣлать другаго, если бы отъ насъ не зависѣли наши поступки. «Но такъ какъ человѣкъ изначала имѣетъ свободную мысль (liberae sententiae est, т. е. свободный умъ), какъ имѣетъ эту свободную мысль и самъ Богъ, по подобію котораго онъ созданъ, то всегда дается ему совѣтъ соблюдать благое, что̀ исполняется чрезъ повиновеніе Богу» [3]). «*И не только въ дѣлахъ, но даже и въ вѣрѣ* (in operibus, sed etiam in fide) Господь сохранилъ для человѣка свободное и самовластное сужденіе (liberum et suae potestatis arbitrium), говоря: по вѣрѣ твоей буди тебѣ и показывая, что *вѣра человѣка есть собственная его вѣра* (propriam fidem)». И другія изреченія Спасителя «показываютъ, что человѣкъ относительно вѣры имѣетъ самовластіе (suam potestatam)». Тоже существованіе sui arbitrii et suae potestatis показываетъ и упомянутое въ началѣ главы обращеніе Спасителя къ Іерусалиму (Мѳ. XXIII, 37) [4]). На возраженіе, почему Богъ не создалъ ни ангеловъ, ни людей такими, чтобы они не могли согрѣшить, св. отецъ отвѣчаетъ, что въ такомъ случаѣ они были бы подобны животнымъ неразумнымъ, не имѣющимъ души (inanimalia) и своей воли (sua voluntate), по необходимости дѣлающими

---

[1]) Lib. IV. c. 37 n. 1.
[2]) Ibid. n. 3. Срав. l. IV, c. 39 n. 3.
[3]) Ibid. n. 4.
[4]) Ibid. n. 5.

доброе, должное. Тогда и благо достигаемое sine suo proprio motu et cura et studio не сознавалось бы, не цѣнилось бы человѣкомъ и не возможно было бы для него наслажденіе благомъ [1]). «И потому-то Господь сказалъ, что царство небесное берется силою (violentum): которые, говоритъ Онъ, употребляютъ усиліе, восхищаютъ его, т. е. тѣ, которые съ усиліемъ и страшнымъ напряженіемъ (cum vi et agone), постоянно бодрствуя, восхищаютъ его (diripiunt illud)». И приведя слова ап. Павла (1 Кор. IX, 24—27), замѣчаетъ: bonus agonista (ап. Павелъ) ad incorruptelae agonem adhortatur nos [2]).

Итакъ, у человѣка есть полная «свобода выбора», онъ «можетъ не слѣдовать самому Евангелію», «вѣра человѣка есть собственная его вѣра», «и въ вѣрѣ и въ дѣлахъ онъ свободенъ», «благо, ему даруемое Богомъ, есть благо имъ самимъ сохраняемое», благо достигается имъ «не безъ собственнаго его движенія и старанія и упражненія», «царство небесное получается съ усиліемъ и сильнѣйшимъ напряженіемъ».

Въ другихъ мѣстахъ, однако, св. отецъ какъ будто противорѣчитъ себѣ, представляя, что все дѣло спасенія человѣка совершаетъ Духъ Божій и человѣку остается только не противиться силѣ Божіей. Духъ Св. «творитъ въ насъ волю Отца» и «чрезъ Него мы видимъ и слышимъ и говоримъ» (см. выше). «Не ты творишь Бога, но *тебя творитъ Богъ*. Посему если ты твореніе Божіе, то жди твоего Художника... Предоставь Ему твое сердце *мягкое* и *покорное* и *соблюдай образъ* (figuram), данный тебѣ Художникомъ, имѣя въ себѣ влажность, чтобы огрубѣвши не утратилъ ты слѣдовъ Его перстовъ. Соблюдая связность (compaginationem, т. е. въ своемъ составѣ, размягченномъ влагою), ты достигнешь совершенства, ибо художество Божіе скроетъ глину въ тебѣ. Его рука образовала въ тебѣ твою субстанцію; она же и обложитъ тебя извнутри и снаружи чистымъ золотомъ и серебромъ... Если ты отдашь ему *твое, т. е. вѣру въ Него и подчиненіе* (subjectionem), то примешь Его искусство и будешь совершеннымъ дѣломъ Божіимъ (opus Dei)» [3]). Здѣсь ничего, повидимому, не говорится о подвигахъ и напряженіи человѣческихъ силъ въ содѣваніи спасенія: требуется только «вѣра

---

[1]) Ibid. n. 6.
[2]) Ibid. n. 7.
[3]) Lib. IV. 39 n. 2.

и подчиненіе», «мягкость и покорность»; однако и здѣсь дается понять, что человѣкъ долженъ имѣть заботу о «соблюденіи образа, даннаго ему Художникомъ», и о возможности «огрубѣнія» и «утраты слѣдовъ Его перстовъ».

Нижеслѣдующее пространное и нелегкое къ уразумѣнію разсужденіе св. Иринея, изложенное въ четырехъ главахъ (8—11) V его книги, даетъ намъ понять, какъ представлялъ св. отецъ дѣйствіе Духа Божія въ человѣкѣ, не безъ участія самого человѣка и въ теченіе всей человѣческой жизни.

Здѣсь изображается постепенное усовершенствованіе христіанъ и приготовленіе ихъ къ будущей блаженной жизни чрезъ принятіе и сохраненіе Духа Божія—этого залога, по апостолу, дѣлающаго насъ духовными, «по образу и подобію Божію» [1]). Духъ Божій возстановляетъ спасающую, образующую часть нашего существа,—высшую, нашъ духъ въ его власти и господственномъ значеніи въ отношеніи къ плоти и крови, т. е. къ тѣлу и низшей животной части души. «Всѣ боящіеся Бога, вѣрующіе въ пришествіе Сына Его *насаждаютъ* чрезъ вѣру въ сердцахъ своихъ Духа Божія». Чрезъ нее именно «вселяется Слово Бога (Христосъ) и Духъ Отца». Но этого мало для усовершенствованія, чтобы быть «духовными»: нужно Духа Божія «сохранить (не только) чрезъ вѣру, (но) и чрезъ чистую жизнь» [2]). Нужно, получивъ привитіе Духа, сдѣлаться лучшими чрезъ вѣру и принести плоды Духа, обнаружить

---

[1]) L. V. c. 8 n. 1. „Нынѣ мы получаемъ нѣкоторую часть Его Духа для *усовершенствованія* и приготовленія къ нетлѣнію, *мало-по-малу* (paulatim) пріучаясь принимать и носить Бога: это апостолъ называетъ залогомъ.. Этотъ залогъ дѣлаетъ насъ духовными“. Если же теперь дѣлаетъ это залогъ, то „что сдѣлаетъ полная (universa) благодать Духа“- въ будущей жизни? „Она сдѣлаетъ насъ подобными Ему и усовершитъ по волѣ Отца, ибо сдѣлаетъ насъ по образу и подобію Божію“.

[2]) Ibid. c. 9 n. 1—4. Изъясняются слова апостола: „плоть и кровь не наслѣдуютъ царства Божія“. Еретики не обращаютъ вниманія, что совершенный человѣкъ, какъ мы показали, состоитъ изъ трехъ частей изъ плоти, души и духа (carne, anima et spiritu), одной *спасающей и образующей* (salvante et figurante), это—духъ, другой соединяющейся и образующейся (qui unitur et formatur), это—плоть, и средней между этими двумя, это—душа, которая иногда, когда подчиняется духу, возвышается имъ, иногда же, когда соглашается съ плотію, впадаетъ въ земныя похоти“ (n. 1). „Всѣ боящіеся Бога, вѣрующіе въ пришествіе Сына Его и *чрезъ вѣру насаждающіе въ сердцахъ своихъ Духа Божія*, справедливо называются людьми и людьми чистыми, духовными и живущими для Бога, такъ какъ имѣютъ Духа Отца, очищающаго человѣка и возвыша-

«бодрствованіе», «стараніе», не отвергать Духа [1]). Если все это будетъ соблюдено, тогда Духъ Божій укрѣпитъ духъ че-

---

ющаго его въ жизнь Божію. Ибо какъ плоть немощна, такъ духъ бодрый (promtus) получилъ засвидѣтельствованіе отъ Господа. Онъ (Hic, Духъ или Господь?) силенъ совершить то, что имѣетъ въ бодрости (in promptu habet, чьей? собственной, человѣческой или божественной, повидимому въ первой, сравн. l. V, c. 6 n. 1). Посему, если кто это, т. е. бодрость духа (hoc, quod est promtum spiritus) присоединитъ какъ бы стимулъ (velut stimulum) къ немощи плоти, то сильное необходимо всячески должно одолѣть слабое, такъ что немощь плоти поглотится крѣпостію духа и такой человѣкъ уже не плотской, а духовный, по причинѣ общенія духа". Доказательство—мученики, „презиравшіе смерть не по немощи плоти, а по бодрости духа". „Поглощенная немощь плоти *является духъ* (очевидно человѣческій) *могучимъ*, а духъ, поглощающій эту немощь, получаетъ по наслѣдству въ свое владѣніе плоть и изъ обоихъ такимъ образомъ образовался (factus est—намекъ на актъ творенія) живой человѣкъ,—„живой"—по причастію духа, „человѣкъ" же—по субстанціи плоти" (n. 2). „Итакъ плоть безъ Духа Божія мертва, не можетъ овладѣть царствомъ Божіимъ; кровь (очевидно—по библейскому представленію—душа) неразумна, какъ вода пролитая на землю (т. е. подобна душѣ животныхъ)... А гдѣ Духъ Отца, тамъ живой человѣкъ, кровь разумная (очевидно, разумѣется здѣсь душа разумная, человѣческая, получаемая въ самомъ твореніи отъ Духа Божія чрезъ особый актъ дуновенія), сохраняемая Богомъ для отмщенія (опять намекъ на отличіе ея отъ животныхъ), плоть взятая во владѣніе духомъ, воспринимающая *качество Духа* (очевидно Божія, Творца человѣческой души), сдѣлавшаяся сообразною Слову Бога (т. е. разумною, νοῦς, λόγος). И посему онъ (апостолъ) говоритъ: какъ носили мы образъ перстнаго, такъ будемъ носить и образъ небеснаго. Что же перстное? Плоть (plasma). А что небесное? Духъ (—здѣсь уже Духъ Св. Освятитель). Поэтому говоритъ: какъ безъ Духа небеснаго мы нѣкогда жили въ ветхости плоти, не повинуясь Богу, такъ нынѣ, получая Духа, будемъ ходить въ новой жизни, повинуясь Богу. А такъ какъ безъ Духа Божія мы не можемъ спастись то апостолъ увѣщеваетъ насъ соблюдать *чрезъ вѣру и чистую жизнь* (διὰ τῆς πίστεως καὶ τῆς ἁγνῆς ἀναστροφῆς) *Духа Божія*, дабы, сдѣлавшись лишенными Духа Божія, не потерять царства небеснаго, и потому воскликнулъ: плоть *сама по себѣ чрезъ кровь* (καθ' ἑαυτὴν ἐν τῷ αἵματι) не можетъ наслѣдовать царство небесное" (n. 3), чрезъ кровь, т. е. чрезъ низшія стороны своей души, общія у нея со всѣми животными неразумными. „Плоть не наслѣдуетъ, а наслѣдуется", „получается въ наслѣдство" духомъ и и имъ „переносится въ царство небесное". Апостолъ „какъ бы такъ говоритъ: не заблуждайтесь, ибо если *Слово Бога не вселится и Духъ Отца не будетъ* въ васъ, а будете жить суетно и какъ случится, какъ будто—состоя только изъ плоти и крови, то не можете наслѣдовать царства Божія" (n. 4).

[1]) Ibid. c. 10. Здѣсь разъясняется тоже самое, что и въ гл. 9, чрезъ сравненіе человѣка съ дикою маслиною, нуждающеюся въ прививкѣ къ

ловѣческій, который въ противоположность плоти самъ Христосъ назвалъ бодрымъ и поможетъ ему привести въ подчиненіе низшія стороны и части человѣческаго существа и человѣкъ будетъ возстановленъ въ первобытное состояніе.. Усовершенствованіе человѣка, начинаясь привитіемъ ко Христу чрезъ Духа [1]) и изліяніемъ Духа, продолжается при участіи человѣка въ теченіе всей его жизни, ибо въ здѣшней жизни мы только «постепенно привыкаемъ воспринимать и носить Бога». «Полная благодать Духа», которая будетъ дана намъ въ будущей жизни, сдѣлаетъ насъ окончательно «по образу и подобію Божію» [2]).

Общій результатъ. 1) Св. Ириней представилъ замѣчательное выясненіе относительно порядка богооткровенія и дѣйствій Лицъ Св. Троицы для спасенія человѣка. 2) Первый

хорошей маслинѣ. Прививка для дикой маслины благодѣтельна, измѣняетъ ея плоды. „Такъ и люди, если *чрезъ вѣру* сдѣлаются *лучшими* и и примутъ Духа Божія и *произрастятъ* Его плоды, то будутъ духовными, какъ бы въ раю Божіемъ насажденными“. Впрочемъ, и добрая маслина, оставленная въ пренебреженіи, снова дичаетъ и приноситъ худые плоды“, а „потому Господь заповѣдалъ своимъ ученикамъ бодрствовать (vigilare)“. Такіе люди, подобные одичавшимъ маслинамъ, „если употребятъ *стараніе* (diligentiam) и какъ бы въ *прививку* (velut insertationem) получатъ *Слово Бога*, приходятъ въ прежнюю природу, — ту, которая создана по образу и подобію Божію“ (n. 1) Человѣкъ „*чрезъ вѣру привившійся* (insertus) и принявшій Духа Божія, не теряетъ субстанціи плоти, но измѣняетъ качество плодовъ дѣлъ (fructus operum) и получаетъ другое наименованіе, обозначающее измѣненіе къ лучшему“, т. е. названіе духовнаго. „Не получающій же чрезъ вѣру *прививки Духа* (per fidem Spiritus insertationem) остается тѣмъ же, чѣмъ былъ прежде“. Словами о плоти и крови апостолъ non substantiam rejiciens carnis, sed effusionem Spiritus attrahens (n. 2). Здѣсь говорится то о „привитіи Слова“, то о „привитіи Духа“ (то же и въ слѣд. 11 гл.), но очевидно разумѣется собственно привитіе ко Христу чрезъ Духа Св., почему для краткости говорится о „привитіи Духа“ или просто о „привитіи чрезъ вѣру“, съ нѣкоторымъ какъ бы отличеніемъ этого „привитія“ отъ „привитія Духа“. Этими выраженіями намекается на совмѣстное и вмѣстѣ особенное дѣйствіе І. Христа и Духа Св. въ спасеніи человѣка.

[1]) Ibid. c. 11. „Дѣла духовныя суть *привитіе Духа*“ (spirituales actus i. e. insertationem Spiritus)“, какъ говоритъ апостолъ въ Гал. V, 22—23. А въ 1 Кор. VI, 9—11 тотъ же апостолъ „ясно показываетъ... чрезъ что человѣкъ спасается. То, что спасаетъ, есть, по его словамъ, имя Господа нашего Іисуса Христа и Духъ Бога нашего“ (n. 1). „Когда (мы носимъ) образъ небеснаго? Тогда, говоритъ, когда вы омылись, *вѣруя* во имя Господа и *принимая* Его Духъ“ (n. 2).

[2]) См. выше с. 8 n. 1.

много раскрывалъ ученіе о завершительномъ дѣйствіи Третьей Ипостаси Св. Троицы, Духа Св. на всемъ пространствѣ исторіи міра и въ частности въ дѣлѣ усвоенія человѣку спасенія Христова. 3) Выдвинулъ и широко развилъ идею возсозданія воплотившимся Сыномъ Божіимъ всего, падшаго въ Адамѣ, рода человѣческаго и Духомъ Божіимъ — каждаго отдѣльнаго человѣка, спасаемаго во Христѣ. 4) Соотвѣтственно широкому созерцанію всего домостроительства Божія о человѣкѣ, понятіе о благодати является у него съ широкимъ библейскимъ объемомъ; благодать мыслится какъ благодать Бога Отца и Господа нашего І. Христа, почему къ дѣйствіямъ Духа Св. это выраженіе не прилагается (вышеприведенное мѣсто о «полной благодати Духа» составляетъ исключеніе), хотя по существу они представляются вполнѣ благодатными дарами и носятъ соотвѣтствующія тому наименованія. 5) О другомъ факторѣ спасенія — человѣческихъ силахъ трактуется очень много, но не имъ приписывается возсозданіе человѣка: возсозидаетъ его, «творитъ Богъ», высочайшій Художникъ, и человѣкъ не болѣе какъ глина въ рукахъ Его. 6) Намѣчается процессъ усовершенствованія христіанина, послѣ принятія крещенія, впрочемъ въ довольно общихъ чертахъ; начальные моменты спасенія — до крещенія не выясняются. Возстановленіе человѣка падшаго въ первобытное состояніе созерцается въ его цѣломъ, съ началомъ, продолженіемъ и завершеніемъ его — окончательно въ будущей жизни.

§ IV. Тертулліана.

По пути, проложенному св. Иринеемъ, шелъ и Тертулліанъ. Сущность сотеріологическаго его ученія можетъ быть выражена въ слѣдующихъ его изреченіяхъ.

«Кому открыта истина безъ Бога; кѣмъ Богъ познанъ безъ Христа; кому сдѣлался извѣстенъ Христосъ безъ Духа Святаго; кому сообщенъ Духъ Св. безъ таинства вѣры?» [1]).

«Господь послалъ Параклита для того, чтобы человѣческая ограниченность, не могущая воспринимать все сразу, мало-по-малу исправлялась, упорядочивалась и приводилась къ

---

[1]) De anima c. 1. Cui veritas comperta est sine Deo? cui Deus cognitus est sine Christo? cui Christus exploratus sine Spiritu sancto? cui Spiritus sanctus accommodatus sine fidei sacramento?

совершенству, *чрезъ дисциплину*, этимъ *Намѣстникомъ* Господа, Духомъ Св.» [1]).

«Сила божественной благодати какъ бы то ни было *могущественнѣе* природы, имѣя въ насъ *подвластную себѣ* силу свободной воли» [2]).

Въ этихъ изреченіяхъ намѣчены всѣ главнѣйшіе моменты человѣческаго спасенія съ указаніемъ дѣятелей его въ Лицѣ Тріединаго Бога и личнаго, свободнаго человѣка съ его естественными силами. И здѣсь, какъ у св. Иринея, мы прежде всего видимъ нисходящій порядокъ богооткровенія и человѣческаго спасенія отъ Бога (Отца) чрезъ Христа Духомъ Св. и возведеніе человѣка къ совершенству (къ Отцу) Параклитомъ, Намѣстникомъ Господа.

Но при чтеніи твореній Тертулліана, въ изображеніи имъ домостроительства Божія о человѣческомъ спасеніи встрѣчается много неяснаго, слитнаго, неразграниченнаго — относительно дѣятельности Втораго и Третьяго Лицъ Св. въ особенности въ Ветхомъ, отчасти и въ Новомъ Завѣтѣ. Одновременно и совмѣстно являются дѣйствующими и Сынъ — Слово и Духъ и притомъ Слово является какъ Духъ и Духъ какъ Слово; Лица Св. Троицы какъ бы смѣшиваются и отождествляются — по крайней мѣрѣ въ ихъ проявленіи въ мірѣ. Если однако допустить, что Тертулліанъ, выходя изъ ветхозавѣтнаго ученія о Премудрости, какъ о Словѣ и Духѣ—Дыханіи устъ Божіихъ, мыслилъ ихъ находящимися одно въ другомъ, соединенными единымъ естествомъ и имѣющими одно начало въ Богѣ Отцѣ, какъ бы въ устахъ Его, и потому являющимися какъ Слово не безъ Духа — Дыханія и Дыханіе — Духъ Божій не безъ Слова — Разума Божія [3]), то намъ будетъ понятно, какимъ

---

[1]) De virg. veland. c. 1. Paraclétum miserit Dominus, ut quoniam humana mediocritas omnia semel capere non poterat, paulatim dirigeretur et ordinaretur et ad perfectum perduceretur disciplina ab illo Vicario Domini Spiritu sancto.

[2]) De anima c. 21. Vis divinae gratiae potentior utique naturae, habens in nobis subjacentem sibi liberam arbitrii potestatem.

[3]) Стоитъ обратить вниманіе на слѣдующее разсужденіе въ Adv. Prax. c. 26—по поводу благовѣстія архангела Пр. Дѣвѣ. Нельзя понимать слова ангела о Св. Духѣ и силѣ Вышняго такъ, какъ будто здѣсь рѣчь идетъ просто о Богѣ всевышнемъ. Если бы можно было такъ понимать ихъ, то ничто не препятствовало бы такъ и выразиться, напр. Богъ снидетъ и сила Вышняго осѣнитъ тя. «Но выражаясь *Духъ Божій* (Dei),—хотя Духъ Бога есть Богъ, однако не прямо называя Его Бо-

образомъ, въ однихъ мѣстахъ ясно и настойчиво уча о троичности, тріединствѣ (Trinitas), о первомъ, второмъ и

томъ,—онъ (архангелъ) желалъ, чтобы разумѣлась часть цѣлаго (portionem totius).. Этотъ Духъ Божій — тоже Слово (hic Spiritus Dei idem erit Sermo). Ибо какъ тогда, когда Іоаннъ говоритъ: *Слово плоть бысть*, мы при упоминаніи о Словѣ разумѣемъ также и Духъ, такъ и здѣсь мы признаемъ *въ имени Духа* также и Слово. Ибо *и Духъ есть субстанція Слова и Слово есть дѣйствіе Духа и два суть одно* (nam et Spiritus substantia est Sermonis et Sermo operatio Spiritus et duo unum sunt). Иначе Іоаннъ будетъ проповѣдывать другое Слово, сдѣлавшееся плотію и ангелъ — другую имѣющую быть плоть, если Духъ не есть Слово и Слово не есть Духъ (si non et Spiritus Sermo est et Sermo Spiritus)». Далѣе Тертулліанъ обращаетъ вниманіе на то, что самымъ наименованіемъ Слова и Духа Божіими (Dei) указывается, что они не то же, что Богъ (т. е. Отецъ). «И потому Духъ Бога есть Богъ и Слово Бога есть Богъ, поелику изъ Бога (quia ex Deo), но однако не тотъ самый, изъ кого Онъ есть (non tamen ipse ex quo est). Если Богъ Бога (Deus Dei) есть какъ бы субстанціональный предметъ (tanquam substantiva res), то Онъ не есть самъ Богъ (т. е. Отецъ), но настолько Богъ,—поелику Онъ изъ самой Божіей субстанціи, — насколько и субстанціальный предметъ и какъ бы нѣкоторая часть цѣлаго. Тѣмъ болѣе «сила Вышняго» не есть самъ Вышній, поелику не есть субстанціальный предметъ, каковъ Духъ, подобно тому какъ премудрость или провидѣніе не суть субстанціи, а акциденціи какой-либо субстанціи. Сила свойственна духу, но она сама не есть духъ. При такомъ положеніи вещей, *при совмѣстномъ схожденіи* (*collatis*) *въ Дѣву Духа Божія и Слова и силы*, то, что отъ нея рождается есть сынъ Божій". Въ заключеніе указываются изреченія І. Христа, въ которыхъ Онъ отличалъ себя отъ Отца (a Patre) и повелѣвалъ крестить во имя всѣхъ Трехъ Лицъ, «но не въ одного, почему мы и погружаемъ не однажды, а трижды, при каждомъ имени въ каждое Лицо (non unum, nec semel, sed ter, ad singula nomina in personas singulas tinguimur)".—Здѣсь основною темою является защищеніе троичности Лицъ въ Богѣ противъ Праксея; Бога нельзя представлять единоипостаснымъ. Второю задачею писателя было объяснить зачатіе Спасителя при наитіи Св. Духа и осѣненіи Пр. Дѣвы силою Вышняго. Для этой цѣли Тертулліанъ доказываетъ (вмѣстѣ съ ипостаснымъ различіемъ Сына и Духа отъ Отца), что Духъ не чуждъ Сыну—Слову, что Они мыслятся одинъ въ другомъ, при чемъ ссылаясь какъ на что-то извѣстное и всѣмъ понятное, на представленіе ев. Іоанна о Словѣ, „*при упоминаніи о которомъ мы разумѣемъ также и Духъ*". Почему разумѣемъ? авторъ не доказываетъ. Вѣроятно—потому, что всѣмъ ясна была тогда связь ученія ев. Іоанна съ ветхозавѣтнымъ ученіемъ о Премудрости Словѣ — Умѣ и вмѣстѣ Духѣ, тонкомъ и т. п. и вмѣстѣ единородномъ. Далѣе, еще замѣчательный аргументъ: Слово и Духъ, хотя „два, но одно, такъ какъ Духъ есть субстанція Слова, а Слово есть дѣйствіе Духа". Едва ли здѣсь не идетъ рѣчь о подобіи Слова и Духа Божія обыкновенному человѣческому слову и дыханію, при чемъ слово невозможно безъ ды-

третьемъ въ Богѣ, въ другихъ мѣстахъ онъ какъ будто не различалъ Слово отъ Духа, смѣшивалъ Ихъ. Онъ созерцалъ Ихъ соединенно въ видѣ Премудрости (Слова — Духа) въ творческомъ и промыслительномъ ея проявленіи и въ сущности сходился въ этомъ случаѣ съ своими предшественниками — съ Ѳеофиломъ, св. Іустиномъ и въ частности съ св. Иринеемъ, который представлялъ, что Богъ все создалъ и устроилъ двумя руками, Сыномъ и Духомъ. При этомъ однако Тертулліанъ гораздо рѣзче, чѣмъ св. Ириней, выразилъ идею нераздѣльности и совокупнаго дѣйствованія въ мірѣ этихъ Божественныхъ Ипостасей, въ ущербъ идеѣ нѣкоторыхъ особенностей въ проявленіи Божественныхъ ипостасей, соотвѣтственно плану, начертанному въ предвѣчномъ совѣтѣ Тріединаго Бога; эта послѣдняя сторона болѣе раскрыта у св. Иринея.

У Тертулліана Слово называется «Духомъ *Творца*» [1]) (что̀ указываетъ на отношеніе къ міру), «Духомъ говорившимъ Моисею» [2])—«въ пророкахъ» [3]). Такъ какъ само Слово

ханія; дыханіе составляетъ глубокую основу слова и слово въ сущности есть дѣйствіе дыханія, на каковое подобіе въ послѣдствіи и указывали св. отцы и между прочимъ І. Дамаскинъ (De fide orthod. l. I. c. 12). Въ соч. De resurr. carn. (c. 37 col. 847), разсуждая о словахъ Писанія: „пріидетъ часъ, егда мертвіи услышатъ гласъ Сына Божія“, Тертулліанъ пишетъ: Quid mortuum nisi caro? et quid vox Dei, nisi Sermo et quid Sermo nisi Spiritus“.

[1]) Adv. Marc. l. III c. 16 col. 343. Quis enim loquebatur (ad Mosem) nisi Spiritus *Creatoris*, qui est Christus. Кромѣ этого мѣста—Adv. Prax. c. 26; I. Христосъ называется Духомъ еще въ Apolog. c. 21 и Adv. Marc. l. I, c. 10; l. III, c. 6 et l. IV, c. 21.

[2]) Adv. Marc. l. III c. 16.

[3]) Ibid. l. III, c. 4, col. 328. Nos quidem certi, Christum semper in prophetis locutum, *Spiritum* scilicet *Creatoris*, sicut propheta testatur *Spiritus personae ejus, Christus Dominus* (Thren. IV, 20), qui ab initio *vicarius Patris* in Dei nomine et auditus et visus... Nolens etiam retro *Sermonem et Spiritum*, i. e. *Christum Creatoris* despecttum ab eis... Non negans enim Filium et Spiritum et substantiam Creatoris esse Christum ejus Текстъ Плач. Іерем. IV, 20: *Духъ лица нашего помазанный Господь*, (еще Adv. Prax. c. 14, Spiritus personae *ejus* Christus Dominus. Ergo si Christus personae *paternae* Spiritus est) встрѣчается и у І. Муч. I Апол. п. 55 (гдѣ онъ приводится въ связи съ таинственнымъ толкованіемъ фигуры человѣческаго лица,—съ носомъ по срединѣ, посредствомъ котораго совершается дыханіе, и чрезъ который наше лице имѣетъ видъ креста, почему и у пророка говорится: πνεῦμα πρὸ προσώπου ἡμῶν Χρ. Κύριος 105). и у св. Иринея (Adv. haer. l. III, c. 10, гдѣ Христосъ называется и Спасителемъ и спасеніемъ и спасительнымъ — Salvator, salus,

постоянно являлось въ Ветх. Зав., подготовляя міръ къ принятію себя [1]), то Оно было «Христомъ пророковъ» [2]) и «Духомъ пророческимъ»; «въ псалмахъ уже пѣлъ самъ Духъ Христовъ» [3]). По причинѣ пребыванія Духа въ Словѣ, неразлучнаго Ихъ сопребыванія, зачатіе Спасителя нужно понимать такъ, что Духъ Св., сошедшій на Св. Дѣву, былъ Слово неразлучное съ Духомъ Св. [4]). Вотъ почему о Христѣ можно сказать, что Онъ — «второй отъ Отца, а съ Духомъ (отъ кого? конечно отъ Отца же) — третій» [5]). Съ другой стороны, какъ мы видѣли, и Духъ Божій называется Словомъ, хотя это и рѣже встрѣчается.

Такія представленія Тертулліана не даютъ однако права предполагать, будто онъ не усвоялъ особенной дѣятельности Христу Слову и Духу Св. Приведенныя въ началѣ нашего трактата мѣста достаточно сильно говорятъ противъ такого предположенія. Слитное представленіе о дѣятельности Слова и Духа господствуетъ въ мѣстахъ, трактующихъ о твореніи и устроеніи міра Словомъ — Сыномъ и Духомъ Св. и объ откровеніи міру въ Ветхомъ Завѣтѣ опять также чрезъ Слово и Духъ пророческій и — такъ вплоть до воплощенія. Такое воззрѣніе зависѣло отъ представленія, что вся исторія міра

---

salutare; salutare autem, quoniam Spiritus. Spiritus enim, inquit, *faciei nostrae* Christus Dominus). Характерно здѣсь въ особенности представленіе св. Іустина о духѣ, какъ дыханіи. Не менѣе замѣчательно и разсужденіе св. Ирипея о Спасителѣ (Лицо Христа), спасеніи (дѣло Христово) и спасительномъ (завершеніе спасенія чрезъ Духа Христова, который по апостолу есть Его и слѣдовательно можетъ мыслиться во Христѣ, какъ, по выраженію св. І. Дам., «почивающій въ Немъ»). Едва-ли Тертулліанъ и другіе отцы называли Сына Духомъ потому, что нашли это выраженіе у Іереміи. Всего вѣроятнѣе, они потому и останавливались на немъ, что оно очень подходило къ ихъ представленіямъ, источникъ которыхъ нами былъ уже указанъ.

[1]) Adv. Prax. c. 16 col. 174—175.

[2]) Adv. Marc. l. IV, c. 13, col. 387. Habes Christum prophetarum.

[3]) Adv. Iud. c. 10 col. 625. In psalmis ipse Spiritus Christi jam canebat.

[4]) См. выше (въ прим.) анализъ Adv. Prax. c. 26.

[5]) Adv. Prax. c. 13 col. 170. At ubi venit Christus et *cognitus est a nobis quod ipse sit* (очевидно, разумѣются слова ап. 1 Кор. XIII, 3 о познаніи Христа только Духомъ Св.)... factus secundus a Patre et *cum Spiritu tertius*. Ibid. c. 12 col. 167—168. Adhaerebat illi (Patri) Filius secunda Persona, Sermo ipsius, et tertia, Spiritus *in Sermone*, ideo pluraliter pronuntiavit *faciamus* et *nostram* et *nobis*.

до воплощенія есть исторія откровенія Божія чрезъ Слово, ипостасную Премудрость, мыслимую какъ Разумъ — Слово, Духъ.

По воплощеніи же, въ искупленіи и по отшествіи Христа Сына Божія къ Отцу выступаетъ особность дѣйствія Христа и Духа Христова, Его Намѣстника, довершающаго Его дѣло, и выступаетъ иногда даже рѣзче надлежащаго, какъ по большей части это бываетъ у Тертулліана. Такъ напримѣръ, въ крещеніи водою и въ полученіи затѣмъ Духа Св. или въ таинствѣ миропомазанія, представляется, какъ будто въ водѣ мы не получаемъ даровъ Духа Св., а только облекаемся во Христа нашего Искупителя—Посредника (arbiter) между Богомъ и нами, какъ будто Духъ Св. не освящаетъ водъ крещенія и мы облекаемся во Христа въ водѣ безъ Духа [1],—взглядъ, который потомъ былъ проводимъ папою Стефаномъ и его послѣдователями и опровергнутъ св. Кипріаномъ. Впрочемъ, въ данномъ случаѣ, помимо склада ума автора и желанія по возможности рѣзкою чертою разграничить область дѣйствія Христа и Духа Божія, а равно и двухъ отдѣльныхъ актовъ крещенія и миропомазанія (согласно словамъ Христа о крещеніи водою и Духомъ), у Тертулліана было еще побужденіе видѣть въ водѣ крещенія дѣйствіе именно Христа Спасителя. Приписывая водѣ крещенія «благодать» («благодать воды»—выраженіе нѣсколько разъ у него встрѣчающееся), онъ согласно библейскому словоупотребленію, разсматривалъ эту благодать, какъ благодать именно Христову, благодать Ангела---посредника, чрезъ котораго и въ которомъ мы совлекаемся ветхаго человѣка и облекаемся въ новаго. «Благодать же Св. Духа»—это дары другого рода, по мнѣнію Тертулліана, который первый, какъ увидимъ ниже, сравнительно нерѣдко употребляетъ это выраженіе.

Подобно другимъ отцамъ этого времени, онъ употребляетъ

---

[1]) De bapt. c. 6. *Non quod in aquis Spiritum sanctum consequamur*, sed in aqua emundati sub Angelo *Spiritui sancto praeparamur*... Angelus baptismi arbiter (посредникъ, примиритель) superventuro Spiritui sancto vias dirigit *ablutione* delictorum, quam fides impetrat obsignata in Patre et Filio et Spiritu sancto. Хотя выше (c. 4) пишетъ: supervenit enim statim Spiritus *de coelis* et aquis superest et ita sanctificatae, vim sanctificandi combibunt. Если, однако, подъ Spiritus de coelis разумѣть *Spiritus Creatoris, qui est Christus* (Adv. Marc. l. III, c. 16), т. е. I. Христа или Angelus arbiter, то противорѣчіе между c. 6 и 4 изчезнетъ.

слово благодать въ широкомъ и самомъ общемъ смыслѣ и прежде всего въ смыслѣ вообще блага, милости, прощенія. Разсуждая объ апостольскихъ привѣтствіяхъ, въ которыхъ встрѣчаются слова: «благодать и миръ», Тертулліанъ обращаетъ вниманіе на то, что въ нихъ благодать стоитъ на первомъ мѣстѣ и замѣчаетъ что недаромъ Исаія (LII, 7), этотъ «провозвѣстникъ благъ, т. е. благодати Божіей уже зналъ, что ее (благодать) должно предпочитать миру». И далѣе замѣчаетъ, что «благодать не бываетъ, какъ только при оскорбленіи и миръ—какъ только при войнѣ», т. е. помилованіе, прощеніе и примиреніе—при оскорбленіи и борьбѣ [1]). Благодать въ общемъ смыслѣ есть устроеніе человѣческаго спасенія, устроеніе Богомъ Творцемъ. «Тотъ же создалъ во Христѣ, который и сотворилъ. Что касается субстанціи (говорится)—сотворилъ (fecit), что—благодати, создалъ (condidit—устроилъ) [2]).

Это устроеніе Божіе,—Бога Отца проходитъ чрезъ оба Завѣта. Благодать была и въ Ветхомъ Завѣтѣ, хотя въ меньшей мѣрѣ, чѣмъ въ Новомъ. Она имѣетъ своимъ первоначальнымъ источникомъ Бога Отца [3]). Въ Ветхомъ Завѣтѣ она проявлялась «чрезъ пророковъ и мудрыхъ строителей, т. е. чрезъ Духа Божія, устроявшаго церковь ветхозавѣтную и храмъ и домъ и царство Божіе» [4]). Чрезъ пророковъ же Богъ еще тогда обѣщалъ обильнѣйшую, новую «благодать, которую въ концѣ временъ имѣлъ просіять всему міру чрезъ

---

[1]) Adv. Marc. l. V, c. 5, col. 480. Quam maturi pedes evangelizantium bona, evangelizantium pacem (Isa. LII, 7)! Evangelizator enim *bonorum, i. e. gratiae Dei*, paci eam praeferendam sciebat... Nec *gratia* enim fit *nisi offensae*, nec pax, nisi belli... Quae ergo gratia a non offenso? quae pax a non rebellato? Въ греч. и славянскомъ текстѣ слово миръ стоитъ на первомъ мѣстѣ, а благая на второмъ; Тертулліаново чтеніе Исаіи LII, 7 разнится отъ существующаго у насъ.

[2]) Adv. Marc. V, c. 17, col. 514. Ipsius, inquit, sumus factura, conditi in Christo (Ephes. II, 10). Aliud est enim facere, aliud condere... Idem vero conditit in Christo, qui et fecit. Quantum enim ad substantiam, fecit; quantum ad gratiam, condidit.

[3]) Ibid. l. V, c. 4, col. 476. Cujus gratiae, nisi cujus et promissio (Ioel. II, 28) gratiae? quis Pater, nisi qui et factor?

[4]) Ibid. l. III, c. 23, col. 354. Abtulit enim Dominus Sabaoth a Iudaea et ab Hierusalem, inter caetera, et prophetam et Sapientem architectum (Is. III, 1, 2), Spiritum scilicet sanctum, qui aedificat ecclesiam, templum scilicet et domum et civitatem Dei; *nam exinde apud illos destitit Dei gratia.*

Духа Святого» [1]). Когда пришелъ Христосъ, благодать прекратила свое существованіе въ ветхозавѣтной церкви [2]). Судя по всему вышеизложенному нужно полагать, что подъ благодатію ветхозавѣтною у Тертулліана нужно разумѣть предустроеніе Богомъ Отцемъ, вкупѣ съ Сыномъ—Словомъ и неразлучнымъ съ Нимъ Духомъ Св., человѣческаго спасенія многоразличными способами и средствами.

Съ пришествіемъ Христа явилась «новая благодать», новозавѣтная. Она есть новая форма Богооткровенія. Съ новою благодатью явилась и «новая форма молитвы» — молитва Господня [3]). Новозавѣтная благодать и по силѣ своей больше ветхозавѣтной, ибо исцѣляетъ всякія немощи человѣческія [4]). Тѣмъ не менѣе она есть благодать того же Бога, которымъ данъ и законъ, т. е. Бога Отца и Его Слова — Духа, который говорилъ Моисею [5]). Новозавѣтная благодать есть благодать прощенія, очищенія отъ грѣховъ, обновленія чрезъ

---

[1]) De poenit. c. 2, col. 1229. Profetando universorum prophetarum emisit ora, mox *gratiam* pollicitus, quam extremitatibus temporum per Spiritum suum universo orbi illuminaturus esset... si quos per gratiam vocaret ad promissionem semini Abraham destinatam.

[2]) Adv. Marc. l. III, c. 23 (см. выше). Adv. Jud. c. 13, col. 637. Tulit enim Dominus Sabaoth a Iudeis et ab Hierusalem, inter caetera et sapientem architectum (Is. III, 1, 3), qui aedificat ecclesiam Dei templum et civitatem sanctam et domum Domini. Nam exinde destitit apud illos Dei gratia... et ita substractis *charismatis prioribus*, lex et prophetae ad Iohannem.

[3]) De orat. c. I, col. 1151. Dei Spiritus et Dei Sermo et Dei Ratio sermonis utrumque novi Testamenti *novam orationis formam* determinavit... Omnia de carnalibus in spiritualia renovavit *nova Dei gratia* superducto Evangelio, expunctore totius retro vetustatis, in quo et Dei spiritus et Dei sermo et Dei ratio approbatus est Dominus noster I. Christus.

[4]) De bapt. c. 5, col. 1206. Въ Ветх. Зав. ангелъ сходилъ въ купель Виѳезды. *Proficiente* in hominibus *gratia Dei* plus aquis et Angelo accessit: qui vitia corporis remediabant, nunc spiritum medentur, qui temporalem operabantur salutem, nunc aeternam reformant, qui unum semel anno liberabant, nunc quotidie populos conservant, delecta morte per ablutione delictorum. А въ слѣдующей главѣ 6-й говоритъ „объ Angelus — arbiter, уготовляющемъ путь Духу Св. чрезъ омовеніе преступленій“ (см. выше).

[5]) Adv. Marc. l. V, c. 13, col. 504. По поводу словъ ап. Павла (Рим. V, 20). Ut superabundaret, inquit, Dei gratia. Cujus Dei gratia, si non cujus et lex? nisi si Creator ideo legem intercalavit, ut procuraret gratiae Dei alterius.

Ангела — посредника, Христа [1]) и «освященія» чрезъ Духа Св., который «сходитъ отъ Отца на очищенныя и благословенныя тѣла», для засвидѣтельствованія нашей невинности, чистоты и нашего мира съ Богомъ [2]), для пребыванія въ вѣрующихъ и для «преуспѣянія ихъ» [3]), при Его могущественной помощи [4]).

Тертулліанъ дѣлаетъ даже шагъ къ съуженію объема понятія благодати новозавѣтной, понимая ее въ только что приведенномъ (въ прим.) мѣстѣ, какъ силу сопоставляемую съ нашими силами, но болѣе ихъ могущественную [5]). У него встрѣчается даже выраженіе «благодать Св. Духа», впрочемъ, какъ кажется, въ смыслѣ чрезвычайныхъ даровъ, которые и по апостолу суть дары раздаятеля ихъ Духа, которыми ознаменовалось и сошествіе Св. Духа въ день Пятидесятницы и о которыхъ пророчествовалъ Іоиль. Тертулліанъ именно и употребляетъ gratia Spiritus sancti, въ замѣченныхъ нами мѣстахъ, по поводу упоминанія дня Пятидесятницы [6]) и про-

---

[1]) De bapt. c. 6: in aqua *emundati* sub Angelo... Angelus baptismi arbiter superventuro Spiritui sancto vias dirigit *ablutione delictorum*. Это безъ сомнѣнія и есть gratia aquae (c. 9 col. 1210). Поэтому воду крещенія можно назвать „водою Христа“ (aqua Christi, c. 12, col. 1213). „Христосъ никогда не бываетъ безъ воды“: quanta aquae gratia penes Deum et Christum ejus ad confirmationem baptismi. Nunqnam sine aqua Christus (De bapt. c. 9, col. 1210). Въ ней manus, quas cum toto corpore in Christo lavimus (De orat. c. 14, col. 1169).

[2]) Въ Adv. Prax. c. 2, col. 157 называетъ Духа Св. Освятителемъ: Qui (I. Chr.) exinde miserit, secundum promissionem suam, *a Patre* Spiritum sanctum Paracletum *sanctificatorem* fidei eorum, qui credunt in Patrem et Filium et Spiritum sanctum. De bapt. c. 8, col. 1208—9: Tunc ille sanctissimus Spiritus super emundata et benedicta corpora libens *a Patre* descendit... columba Spiritus sancti advolvat, pacem Dei afferens, emissa *de coelis*.

[3]) De virg. veland. c. I, col. 889. Paracletum miserit Dominus, ut quoniam humana mediocritas omnia semel capere non poterat, paulatim *dirigeretur* et *ordinaretur* et ad *perfectum perduceretur* disciplina ab illo Vicario Domini Spiritu sancto.

[4]) De anima c. 21 col. 685. Haec erit *vis divinae gratiae potentior* utique natura, habens in nobis subjacentem sibi liberam arbitrii potestatem, quod αὐτεξούσιον dicitur.

[5]) Замѣчательно, что gratia у него иногда является синонимомъ силы. О водѣ, какъ элементѣ, избранномъ Богомъ для очищенія въ крещеніи, онъ выражается: quanta *vis ejus* (aquae) *aut gratia* (De bapt. c. 3, col. 1202). Тамъ же онъ называетъ ее gratior caeteris elementis.

[6]) De baptismo c. 19, col. 1222. Время крещенія, кромѣ Пасхи—день

рочества Іоиля [1]). А дарованіе чрезвычайныхъ даровъ Духа имѣетъ ближайшее значеніе для ученія о церкви и неблизкое отношеніе къ ученію о благодати, какъ силѣ Божіей, вспомоществующей нашимъ силамъ въ содѣваніи нашего спасенія, слѣдовательно и выраженіе «благодать Св. Духа» у Тертулліана теряетъ большую долю своего значенія. Замѣчательно, что въ соч. «О крещеніи», это выраженіе не встрѣчается, когда идетъ рѣчь о низведеніи Св. Духа на крещаемыхъ, по выходѣ ихъ изъ воды [2]), когда казалось бы всего естественнѣе употребить его: тамъ въ крещеніи -- «благодать воды», здѣсь въ миропомазаніи—благодать Св. Духа [3]).

Достойно вниманія, что Тертулліанъ, когда говоритъ о таинствахъ, не употребляетъ выраженія благодать, кромѣ таинства крещенія. Если при разсужденіи о бракѣ онъ допустилъ это выраженіе, то разумѣлъ опять-таки благодать крещенія, «благодать воды» [4]). Говоря о покаяніи, онъ правда

Пятидесятницы, quo... et *gratia Spiritus sancti* dedicata. Впрочемъ, всякій день есть Божій, всякій часъ, всякое время удобны для крещенія; si de solemnitate interest, *de gratia* nihil refert. Замѣчательно, что въ послѣднемъ случаѣ не прибавлено—Spiritus sancti.

[1]) De anima c. 47 col. 731. Идетъ рѣчь объ откровеніяхъ во снѣ и сновидѣніяхъ у язычниковъ. A Deo autem pollicito scilicet et *gratiam Spiritus sancti* in omnem carnem (намекъ на пр. Іоиля) et sicut prophetaturos, ita et somniaturos servos suos et ancillas suas, ea deputabuntur, quae *ipsi gratiae* comparabuntur.

[2]) Если же оно употреблено въ самомъ концѣ книги, въ гл. 19, то только объ апостолахъ, на которыхъ въ день Пятидесятницы сошелъ Духъ Св. въ видѣ огненныхъ языковъ «начаша глаголати иными языки».— Это даръ для служенія церкви, а не для *личнаго спасенія* тѣхъ, на которыхъ онъ низводится, подобно тому, — какъ и благодать, даруемая лицамъ іерархическимъ—въ таинствѣ священства.

[3]) Въ концѣ соч. De bapt. (c. 20 col. 1224) Тертулліанъ пишетъ: Igitur benedicti, quos gratia Dei expectat, cum de illo sanctissimo lavacro novi natalis ascenditis, et primas manus apud Matrem cum fratribus aperitis, petite de *Patre*, petite de *Domino*, peculia, *gratias*, *distributiones charismatum*, subjiciente. Замѣчательны здѣсь выраженія: peculia (имущество, богатство—отъ Отца), gratias (Сына), distributiones charism. (Духа Св.)

[4]) Въ соч. Ad uxorem (l.II, c. 2. col. 1292) доказывается, что бракъ, заключенный язычникомъ, освящается, по Писанію, самымъ актомъ принятія христіанства которымъ либо изъ супруговъ. Отсюда дѣлается тотъ выводъ, что „освященные до брака, если соединяются потомъ съ чуждою (языческою) плотію, не могутъ уже освящать ту (плоть), въ которой они не восприняты. Dei autem gratia illud sanctificat, quod invenit“.

также употребляетъ слово благодать, но не въ спеціальномъ смыслѣ «благодати покаянія» [1]).

Въ общемъ, такимъ образомъ, объемъ понятія благодати остается у него тотъ же, что и у другихъ отцевъ и церковныхъ писателей того времени [2]).

Прекрасно разсуждаетъ Тертулліанъ о свободѣ человѣческой воли. Полагая въ ней образъ и подобіе Божіе [3]), онъ доказываетъ существованіе ея заповѣдію Божіею, данною прародителямъ и угрозою за неисполненіе ея,—чего не могло бы быть, если бы человѣкъ не имѣлъ въ своей волѣ средствъ для должнаго исполненія закона,—а равно и послѣдующими законами Творца, предлагавшими на выборъ добро и зло, жизнь и смерть и заключавшими угрозы и увѣщанія [4]). Въ человѣческой свободѣ онъ усматриваетъ и благость и мудрость Творца, который не хотѣлъ создать человѣка, «царя всего міра такимъ, чтобы онъ не царствовалъ прежде всего во владѣніяхъ своей души, былъ бы господиномъ (всего) прочаго и рабомъ самого себя». Какъ единый только благій по природѣ (natura), Богъ создалъ человѣка благимъ по устроенію (institutione), по заимствованію блага отъ Него (Бога) чрезъ свободу воли, которая должна сдѣлать добро для человѣка собственнымъ, свойствомъ его, нѣкоторымъ образомъ природою его (quodammodo natura), чрезъ добровольное упражненіе (voluntarie exercendae), чтобы онъ «не былъ рабомъ ни добра, ни зла», чтобы «онъ *всегда являлся господиномъ себя самого*,

---

[1]) De poenit. c. 4. 5 col. 1234. Ut in asseveratione *divinae gratiae* permanentes, in fructu quoque ejus et emolumento proinde perseverare possimus (c. 4). Hoc enim dico, poenitentiam, quae per *Dei gratiam* ostensa et indicta nobis, in *gratiam* nos *Domino* revocat, semel cognitam atque susceptam nunquam post hoc iteratione delicti resignari oportere (c. 5). Первыя два выраженія: divinae gratiae и Dei gratiam обозначаютъ милосердіе Божіе къ грѣшнику; послѣднее—*in gratiam Domino* (снова зоветъ насъ ко Господу, во благодать Его) указываетъ на возвращеніе грѣшника къ источнику спасенія, къ пользованію снова спасительными средствами—во Христѣ Господѣ нашемъ.

[2]) Не приводимъ многочисленныхъ мѣстъ изъ твореній Тертулліана, въ которыхъ слово gratia употребляется въ общемъ смыслѣ,—въ значеніи милости, милосердія, благоволенія Божія и т. п.

[3]) Adv. Marc. l. II, c. 5 col. 290. Liberum et sui arbitrii et suae potestatis invenio hominem a Deo institutum, nullam magis imaginem et similitudinem Dei in illo animadvertens, quam ejusmodi status formam.

[4]) Ibid.

добровольно служа добру и добровольно же избѣгая зла» [1]). По вѣрности Бога самому себѣ «Онъ не восхотѣлъ помѣшать, при паденіи прародителей, тому, бытія чего не желалъ, именно для того, чтобы сохранить то, чего желалъ» (т. е. свободу воли). «Даровавъ одинъ разъ свободу», Онъ «не могъ дѣйствовать противъ самого себя»; «помѣшать паденію значило бы уничтожить свободу» [2]). Падшая «свобода пусть поэтому вину свою сваливаетъ не на того, кто ее далъ, а на того, кто ею не какъ должно управлялъ» [3]).

Въ насъ, потомкахъ Адама, «соотвѣтствующихъ своему сѣмени, — главѣ рода и грѣха Адаму», грѣхъ «отъ насъ самихъ», а не «отъ діавола, который не влагаетъ въ насъ волю грѣшить, а даетъ волѣ только матерію» т. е. содержаніе, выжидая движенія нашей воли и дѣлая ее своимъ орудіемъ [4]).

Кромѣ привходящаго вліянія злого духа, грѣхъ, «зло»

---

[1]) Ibid. c. 6 col. 291—2. Quia si careret hoc jure, ut bonum quoque non voluntarie obiret, sed necessitate, usurpabilis etiam malo futurus esset ex infirmitate servili, proinde et malo sicut bono famulus. Tota ergo libertas arbitrii in utramque partem concessa est illi, *ut sui dominus constanter occurreret*, et bono sponte servando et malo sponte vitando.

[2]) Ibid. c. 7 col. 293. Quis enim adversus se permittet aliquid?.. Si enim intercessisset, rescidisset arbitrii libertatem.

[3]) Ibid. c. 9. col. 296. Libertas enim arbitrii non ei culpam suam respuet, a quo data est, sed a quo non ut debuit administrata.

[4]) De exhort. cast. c. 2 col. 916. „Если спросишь, откуда явилась та воля, по которой мы что либо дѣлаемъ противное волѣ Божіей, то отвѣчу: отъ насъ самихъ (ex nobis ipsis). И не безъ причины; по необходимости ты соотвѣтствуешь своему сѣмени, поелику тотъ глава и рода и грѣха Адамъ (ille princeps et generis et delicti Adam) захотѣлъ того, чрезъ что согрѣшилъ. Не діаволъ вложилъ въ него волю согрѣшить, но далъ волѣ (только) матерію (sed materiam voluntati subministravit)... Такъ и ты: если не повинуешься Богу, который, предложивъ наставленіе, одарилъ тебя свободною силою, то и ты также, желая по свободѣ воли, склоняешься къ тому, чего не желаетъ Богъ, а между тѣмъ думаешь, будто извратилъ тебя діаволъ,—который хотя и желаетъ, чтобы ты пожелалъ не желаемаго Богомъ, но не производитъ въ тебѣ желанія (non facit, ut et velis)... Так. обр. дѣло діавола одно: испытывать что есть въ тебѣ,—не пожелаешь ли. А когда ты пожелалъ, слѣдуетъ то, что онъ подчиняетъ тебя себѣ, не какъ создавшій въ тебѣ волю, но какъ получившій власть надъ волею. Итакъ, поелику только въ насъ заключается сила желать (velle), то въ этомъ и познается наше душевное настроеніе (nostra mens) въ отношеніи къ Богу,—желаемъ ли мы того, что согласно съ Его волею“.

въ нашей «душѣ» - «*отъ первороднаго грѣха*, какъ *нѣкоторымъ образомъ* натуральное». «Поврежденіе природы является *второю природою*, имѣя своего бога и отца, однако такъ, что существуетъ *въ душѣ и доброе*, то первоначальное, то божественное и родственное и въ *собственномъ смыслѣ* натуральное. Ибо, что отъ Бога, то *не столько истребляется, сколько потемняется*. Оно можетъ потемняться, поелику не есть Богъ, истребиться же не можетъ, поелику отъ Бога». Есть худые и добрые люди, тѣмъ не менѣе всѣ души одного рода. И въ «самыхъ худыхъ есть нѣчто доброе и въ лучшихъ есть нѣсколько худаго». Безъ грѣха одинъ Богъ и Христосъ. «Нѣтъ ни одной души безъ порока потому, что нѣтъ ни одной безъ сѣмени добра. Поэтому, когда она, преобразованная чрезъ второе рожденіе отъ воды и высшей силы, совлекшая съ себя покровъ прежняго поврежденія, приходитъ къ вѣрѣ, тогда она получаетъ полный свой свѣтъ. Она *плѣняется* Духомъ Св., какъ въ прежнемъ рожденіи—духомъ нечистымъ. Плоть слѣдуетъ за душею, *сочетавающеюся съ Духомъ* (nubentem Spiritui), какъ данный въ приданое плѣнникъ и уже не какъ служанка души, а—Духа. О блаженное *супружество*, если не допуститъ прелюбодѣянія» [1]).

Изъ этихъ разсужденій слѣдуетъ: 1) Человѣкъ, состоя изъ тѣла и души, въ душѣ своей имѣетъ начало родственное Богу, происшедшее отъ дуновенія Божія [2]), представляющее

---

[1]) De anima c. 41 col. 720. Malum igitur animae, praeter quod ex obventu spiritus nequam superstruitur, ex origine vitio antercedit, naturale quodammodo. Nam... naturae corruptio alia natura est, habens suum Deum et patrem, ipsum scilicet corruptionis auctorem; ut tamen insit et bonum animae, illud principale, illud divinum atque germanicum et proprie naturale. Quod enim a Deo est, non tam exstinguitur, quam obumbratur. Potest enim obumbrari, quia non est Deus; exstingui non potest, quia a Deo est... Sic et in pessimis aliquid boni et in optimis nonnihil pessimi... Propterea nulla anima sine crimine, quia nulla sine boni semine. Proinde cum ad fidem pervenit reformata per secundam nativitatem ex aqua et superna virtute, detracto corruptionis aulaeo, totam lucem suam conspicit. Excipitur etiam a Spiritu sancto, sicut in pristina nativitate a spiritu profano. Sequitur animam nubentem Spiritui caro, ut dotale mancipium, et jam non animae famula, sed Spiritus. O beatum connubium, si non admiserit adulterium!

[2]) Adv. Marc. II, 8, col. 294. Тертулліанъ разъясняетъ, какимъ образомъ нельзя приписать Богу грѣхъ души, когда она есть «дуновеніе Божіе», слѣдовательно какъ бы часть божества. «Къ дающей начало сущности нельзя (повидимому) не относить поврежденіе ея части».

въ разумѣ и свободѣ образъ и подобіе Божіе. Эти дары Божіи составляютъ «въ собственномъ смыслѣ (proprie) природу» человѣка и представляютъ нѣчто неистребимое, заключающее въ себѣ естественное, существующее даже у самыхъ порочныхъ людей (pessimis) стремленіе къ добру—Богу, отъ котораго душа получила свое бытіе. 2) Сюда однако привзошло зло чрезъ свободное паденіе прародителей и путемъ наслѣдованія первороднаго грѣха нами ихъ потомками. Это поврежденное состояніе есть «нѣкоторымъ образомъ (quodammodo) вторая наша природа». Въ этомъ прирожденномъ злѣ и въ самой сущности нашей свободы, немыслимой безъ возможности стремленія къ добру и злу, а также въ діаволѣ искусителѣ и обольстителѣ, и заключается причина нашихъ грѣховъ. 3) Возстановленіе падшаго человѣка совершается чрезъ возрожденіе, новое рожденіе «отъ воды и высшей Силы», 4) Душа «сочетавается съ Духомъ», этою «высшею Силою».

«Для выясненія этого нужно обратиться къ качеству души. Прежде всего нужно признать, что дыханіе (adflatus), названное такъ греческимъ писаніемъ, не есть духъ (spiritus). Нѣкоторые греческіе толковники, не замѣчая различія и не заботясь о свойствѣ словъ, ставятъ вмѣсто слова дыханіе слово духъ (pro adflatu spiritum ponunt) и тѣмъ даютъ поводъ еретикамъ обвинять Духъ Божій, т. е. самого Бога, во грѣхѣ... Но ты признавай дыханіе меньшимъ Духа, хотя оно исходитъ отъ Духа, какъ вѣяніе его (aurulam ejus), но не духъ... Чтобы сказать дыханіе, беретъ образъ (imaginem) духа. Ибо и человѣкъ есть образъ Бога, т. е. духа, потому, что Богъ есть духъ. Итакъ образъ духа—дыханіе. Но образъ никакъ не адэкватенъ (non adaequabitur) истинѣ. Ибо одно быть согласно съ истиною и другое быть самою истиною. Такъ и дыханіе (adflatus), такъ какъ оно образъ духа, не можетъ сдѣлаться образомъ Божіимъ настолько, чтобы—какъ истина, т. е. Духъ, т. е. Богъ безъ грѣха,—такъ и дыханіе, т. е. образъ не долженствовалъ допускать грѣха. Въ этомъ отношеніи образъ будетъ менѣе истины и дыханіе ниже духа, имѣя (въ себѣ только) какъ бы черты Божіи, поколику душа безсмертна, свободна, имѣетъ свою волю (libera et sui arbitrii), многое предъузнаетъ, разумна, способна къ пониманію и знанію. Однако и во всемъ этомъ она (только) образъ и не достигаетъ какъ самой силы божества,—такъ и неприкосновенности отъ грѣха и это только одно не свойственно (licet) образу. Образъ отображаетъ всѣ черты истины, лишенъ однако собственной силы, не имѣя (собственнаго) движенія (motum); такъ и душа.. Иначе она не была бы душою, а духомъ, не человѣкомъ, который получилъ въ удѣлъ душу (animam), а Богомъ... Когда ясно говоритъ писаніе, что Богъ дунулъ въ лицо человѣка и человѣкъ сталъ душою живою, а не духомъ животворящимъ (animam vivam, non spiritum vivificatorem), то этимъ самымъ оно отличаетъ ее отъ свойства Творца (a conditione factoris)».

на подобіе брачнаго союза и блаженно это «сопряженіе» хотя и возможно расторженіе его чрезъ измѣну души Духу Св. («если не допуститъ прелюбодѣянія» — конечно душа человѣческая).

Въ послѣднемъ изъ приведенныхъ мѣстъ, прекрасно выражающемъ богооткровенное ученіе о первородномъ грѣхѣ, о сохраненіи образа Божія и остатковъ добра въ падшемъ человѣкѣ, особенную важность представляетъ идея сочетанія возрождаемой въ крещеніи души человѣческой съ Духомъ Божіимъ, на подобіе брачнаго союза. Этотъ образъ очень выразителенъ и многосодержателенъ, въ особенности въ сопоставленіи съ энергически выраженнымъ ученіемъ о неприкосновенности человѣческой свободы. Идея сочетанія включаетъ въ себя мысль о постоянномъ взаимоотношеніи и взаимодѣйствіи души и высшей Силы—Св. Духа въ процессѣ человѣческаго спасенія. Означенная идея не указываетъ на равенство, напротивъ скорѣе предполагаетъ неравенство сторонъ или силъ, на преобладаніе одной надъ другою, какъ въ бракѣ при нормальномъ положеніи вещей — мужа надъ женою, въ данномъ случаѣ—Духа Св. надъ человѣческою душою, что̀ Тертулліанъ и выразилъ въ другомъ мѣстѣ, назвавъ божественную силу болѣе могущественною, подчиняющею себѣ нашу волю [1]). Тѣмъ не менѣе преобладаніе одной стороны не означаетъ еще подавленія, совершеннаго уничтоженія значенія другой. Не говоря уже о томъ, что союзъ съ благодатію можетъ быть расторгнутъ человѣческою волею, по самому свойству человѣческой свободы, въ силу которой человѣкъ всегда является «господиномъ себя самого», Духъ Божій (благодать Божія) не можетъ все совершать въ человѣкѣ вмѣсто его самого; вмѣстѣ съ Божіею силою, онъ и самъ чрезъ добровольное упражненіе, «добровольно служа добру и также добровольно избѣгая зла» долженъ сдѣлать снова добро «нѣкоторымъ образомъ какъ бы новою природою», вмѣсто прежней природы, наслѣдованной отъ Адама. Такимъ образомъ, въ основномъ взглядѣ на данный предметъ Тертулліанъ былъ чуждъ крайностей какъ пелагіанства, такъ и ученія бл. Августина и не можетъ быть названъ предшественникомъ ни того, ни другого.

Какими актами предшествуется это сочетаніе Божественной

---

[1]) De anima c. 21, см. выше.

силы и силъ человѣческихъ и чѣмъ оно сопровождается въ процессѣ человѣческаго спасенія, относительно этого въ твореніяхъ Тертулліана не находимъ обстоятельныхъ указаній, а есть только нѣсколько отрывочныхъ замѣчаній въ соч. «О покаяніи» [1]) и др. сочиненіяхъ [2]).

Общій результатъ. 1) Подобно св. Иринею, Тертулліанъ много трактовалъ о совокупномъ дѣйствіи Сына—Слова и Духа Божія въ твореніи и промышленіи вообще и спасеніи человѣка въ частности. 2) Довольно слитное изображеніе дѣйствія Сына—Слова и Духа Св. до искупленія переходитъ въ болѣе раздѣльное представленіе о совершеніи нашего спасенія Сыномъ Божіимъ, не безъ Духа Св. и объ усвоеніи человѣку искупительнаго дѣла Христова Духомъ Св. «намѣстникомъ Господа», которому приписывается дѣло «возведенія человѣка къ совершенству», но которому однако путь пролагаетъ «Ангелъ посредникъ крещенія», т. е. Христосъ. 3) Всѣ дѣйствія Сына-Слова и Духа Божія въ Ветхомъ и Новомъ Заветѣ носятъ наименованіе благодати - ветхозавѣтной и новозавѣтной; встрѣчается однако выраженіе «благодать Св. Духа». 4) Дается полное и весьма ясное понятіе о состояніи человѣка падшаго и о степени его паденія, — не доходящей до потери вложенныхъ въ него Творцомъ богоподобныхъ свойствъ и стремленій къ добру, а выражающейся только въ потемненіи образа Божія и ослабленіи человѣческихъ силъ, въ частности — воли. 5) Дѣйствіе Духа Св. освятителя изображается какъ «сочетаніе» Его съ нашимъ духомъ (мысль очень глубокая и весьма важная) для укрѣпленія и возстановленія послѣдняго въ его господствѣ надъ плотію. Цѣль этого сочетанія — возстановленіе «мало-по-малу» падшей свободы, въ союзѣ съ нею — силою Божіею. Но какъ именно происходитъ и постепенно осуществляется это возстановленіе, Тертулліанъ не разъясняетъ. Раскрытіе антропологическаго ученія въ отно-

---

[1]) De poenit. c. 6 col. 1239. Lavacrum illud obsignatio est fidei; quae fides a poenitentiae fide incipitur et commendatur.. Haec enim prima *audientis* intinctio est metus integer; exinde, quoad ad Dominum senseris, fides sana, conscientia semel poenitentiam complexata.

[2]) De virg. veland. c. I, col. 889: ut mediocritas humana... paulatim *dirigeretur* et *ordinaretur* et ad perfectum *perduceretur disciplina* ab illo Vicario Domini Sp. sancto. De resur. carn. c. 40 col. 851: nam et homo interior hic utique renovare habebit, per *suggestum Spiritus*, proficiens *fide et disciplina die ac die* non illic, i. e. non post resurrectionem.

шеніи къ сотеріологіи составляетъ главную заслугу Тертулліана въ отношеніи къ разсматриваемому пункту догматическаго ученія.

§ V. Св. Кипріана Карѳагенскаго.

Въ твореніяхъ св. Кипріана [1]) замѣтно стремленіе къ разграниченію и анализу частей, входящихъ въ понятіе благодати, и нѣкоторый шагъ къ съуженію его объема.

Впрочемъ, такое явленіе замѣчается только въ тѣхъ случаяхъ, когда св. Кипріанъ выступаетъ борцемъ въ спорахъ о крещеніи у еретиковъ и раскольниковъ и о принятіи падшихъ въ церковное общеніе. Въ другихъ же случаяхъ, относительно объема понятія «благодать», онъ вполнѣ сходится съ своими предшественниками [2]). Такъ онъ говоритъ и о благодати въ Ветхомъ Завѣтѣ, о благодати у іудеевъ, отъятой у нихъ и переданной потомъ христіанамъ [3]), у—ветхозавѣтныхъ мужей Соломона, Саула и др. [4]), о благодати новозавѣтной, какъ евангельской проповѣди І. Христа [5]), о благодати искупленія [6]), много разъ о благодати Христовой, въ

---

[1]) Въ виду трудности отысканія нѣкоторыхъ изъ посланій св. Кипріана по изданію Миня мы отступаемъ отъ своего обычая не цитовать томы сего изданія.

[2]) Замѣчательна форма привѣтствія въ Epist. ad martyr. et confess. (Migne t. IV ser. lat. ep. VIII): Cyprianus martyribus et confessoribus in Christo Domino nostro et in Deo Patre perpetuam salutem.

[3]) De idol. vanit. c. 10. Judeis primum erat apud Deum gratia... Sed illi negligentes... datam sibi gratiam perdiderunt. c. 11: Hujus igitur gratiae disciplinaeque arbiter et magister Sermo et Filius Dei mittitur, qui per prophetas omnes illuminator et doctor humani generis praedicabatur. Testim. adv. Iud. l. I c. 22. Quod panem et calicem Ghristi et *omnem gratiam ejus* amissuri essent judaei, nos vero accepturi.

[4]) De unit. eccl. c. 20: qui (Salomon) quamdiu in viis Domini ambulavit, tamdiu gratiam, quam de Domino fuerat consecutus, obtinuit; postquam delinquit Domini viam, perdidit et gratiam Domini. Ep. ad Rogatian. c. 2 (Migne t. IV ep. VI): Salomon et Saul et caeteri multi... datam sibi gratiam tenere potuerunt. Recedente iis disciplina Dominica, recessit et gratia.

[5]) De unit. eccl. c. 3. Съ пришествіемъ Христа, послѣ того какъ возсіялъ свѣтъ для язычниковъ, «глухіе получили *способность слышать* духовную благодать» (auditum gratiae spiritalis admitterent).

[6]) Ep. X ad Antonian. n. 22 (Migne t. III col. 787). Разсуждая о томъ, что милостыня избавляетъ отъ смерти (Тов. IV, 10), замѣчаетъ,

смыслѣ очищенія отъ грѣховъ, примиренія съ Богомъ и возрожденія чрезъ крещеніе [1]), наконецъ о благодати, какъ будущемъ блаженствѣ [2]).

Та особенность въ опредѣленіи объема понятія благодать, о которой замѣчено выше, выступаетъ въ трудахъ, посвященныхъ спорамъ о крещеніи у еретиковъ и раскольниковъ. Въ этихъ спорахъ рѣшался вопросъ: можно ли признать существованіе благодати у еретиковъ и раскольниковъ и какъ глубокая его подкладка—вопросъ: можно ли отдѣлять и въ какой мѣрѣ благодать Христову отъ даровъ (или «благодати», по нашему нынѣшнему словоупотребленію) Св. Духа. Вопросъ этотъ строго догматическій, имѣющій большую важность не только для того времени, но даже идля нашего (разумѣемъ вопросъ объ инославныхъ вѣроисповѣданіяхъ).

Противники св. Кипріана, настаивавшіе на дѣйствительности крещенія, полученнаго у еретиковъ и раскольниковъ, въ своихъ утвержденіяхъ,– помимо мѣстной церковной практики, преданія и словъ апостола (Филип. I, 18),—опирались на мысль о величіи имени Христова [3]). «Много, говоритъ (Стефанъ), имя Христово содѣйствуетъ вѣрѣ и святости крещенія, такъ что кто крещенъ во Христа, тотчасъ получаетъ и *благодать Христову*» [4]). Быть можетъ, въ этомъ случаѣ имѣло нѣкоторое значеніе и утвердившееся словоупотребленіе: (благодать Отчая и Христова). Папа Стефанъ и его единомышленники, такимъ образомъ, раздѣляли благодать на двѣ части: на благодать Христову и на дары Св. Духа. Первую можетъ сообщить всякое крещеніе, совершенное во имя Христово, даже еретическое и раскольническое: второй же части

что она избавляетъ не отъ той смерти, которую однажды уничтожила кровь Христова и отъ которой освободила насъ salutaris baptismi et Redemptoris nostri gratia.

[1]) См. ниже.

[2]) De orat. Dominica c. 35. Молимся при захожденіи солнца потому, что Christi praecamur adventum lucis aeternae gratiam praebiturum.

[3]) Ep. ad Pompej. n. 5 (Mign. t. III col. 1131): si effectum baptismi majestati nominis (Christi) tribuunt. Ep. ad Jubaj. c. 16 (Migne ibid. col. 1119): non est autem, quod aliquis ad circumveniendam christianam veritatem Christi nomen opponat. См. еще n. 17.

[4]) Ep. Firmil. ad Cypr. n. 18 (Migne t. III col. 1169—70). Sed multum, inquit, poficit nomen Christi... ut... consequatur statim *gratiam Christi*. Ibid. n. 12 (col. 1166): vult Stephanus his, qui apud haereticos baptizantur, adesse *praesentiam* et *sanctimoniam* Christi.

благодати, именно Св. Духа, даровать всякое крещеніе не можетъ, почему на крещенныхъ у еретиковъ и раскольниковъ нужно возлагать руки для низведенія на нихъ Духа Св.

Св. Кипріанъ и единомышленные съ нимъ, какъ напримѣръ Фирмиліанъ, епископъ Кесаріи Каппадокійской, несостоятельность такого представленія доказывали тѣмъ, что истинное крещеніе не мыслимо безъ Духа Св., облечься во Христа нельзя безъ Духа Св., благодать Христову нельзя получить безъ Духа [1]), а Духа Св. лишены еретическія и раскольническія общества (съ чѣмъ были согласны и противники — Стефанъ и др.) [2]), слѣдовательно истиннаго крещенія у нихъ нѣтъ и быть не можетъ. Допустить же, что Духъ Св. обитаетъ у еретиковъ и раскольниковъ невозможно, такъ какъ это значило бы признать у нихъ бытіе истинной церкви и іерархіи, на что не отваживались даже ихъ защитники, почему и требовали возложенія рукъ на крещенныхъ внѣ истинной церкви, — безъ сомнѣнія, для низведенія на нихъ Св. Духа, какъ неполученнаго ими.

Противники св. Кипріана,—какъ видно изъ его выраженій

---

[1]) Ep. ad. Pompej. n. 5 (col. 1132). „Кто сложивши съ себя грѣхи въ крещеніи освятился и духовно (spiritaliter) преобразился въ новаго человѣка, чрезъ то самое сдѣлался уже способнымъ къ принятію Св. Духа.. Кто, крестившись у еретиковъ, можетъ облечься во Христа, тотъ тѣмъ болѣе можетъ получить Св. Духа, Христомъ посланнаго. Иначе посланный былъ бы больше посылающаго, если крещенный внѣ церкви началъ бы тѣмъ, что облекся во Христа, а принять Св. Духа не могъ; *какъ будто можно или облечься во Христа безъ Духа или Духу отдѣлиться отъ Христа* (quasi possit aut sine Spiritu Christus indui, aut a Christo Spiritus separari)“. Притомъ сама собою очевидна нелѣпость отрицать бытіе Духа въ крещеніи, которое есть второе духовное рожденіе (nativitas secunda spiritalis). «Ибо грѣхи очищать и человѣка освящать одна вода не можетъ, если не имѣетъ и Духа Св. Поэтому необходимо имъ или допустить бытіе Св. Духа тамъ, гдѣ, по ихъ словамъ, есть крещеніе, или же отрицать крещеніе тамъ, гдѣ, нѣтъ Духа Св., такъ какъ *крещеніе не можетъ быть безъ Св. Духа*». Ep. Firmil. ad Cypr. n. 8 (col. 1162): spiritalem nativitatem sine Spiritu esse non posse. Ibid. n. 9: baptisma quoque ipsum non sit sine Spiritu constitutum.

[2]) О Стефанѣ и его единомышленникахъ св. Кипріанъ выражается (Ep. ad Magn. n. 10 Migne t. III col. 1146), что хотя они въ иномъ упорны и непонятливы, однако признаютъ, quod universi, sive haeretici, sive schismatici non habeant Spiritum sanctum. Тоже говорится и у Фирмиліана (Ep. Firmil. ad Cypr. n. 8 col. 1161—2): apud quos (haereticos) etiam ipsi (Stephanus et qui illi consentiunt) confitentur Spiritum sanctum non esse.

aliquid gratiae, nihil gratiae и изъ настойчивыхъ утвержденій, что Духъ Св. изливается не по частямъ, а весь [1]),—предполагали у еретиковъ и раскольниковъ бытіе неполной благодати, именно—одной Христовой, безъ благодати Св. Духа. Кипріанъ же настаивалъ на мысли, что благодать можетъ быть только полная, т. е. и Христова и Духа Св. или ея вовсе нѣтъ. Правъ былъ св. Кипріанъ, настаивая на нераздѣльности благодати Христовой и Св. Духа, такъ какъ благодать Христова дѣйствительно не можетъ быть получена безъ Духа Св. Но онъ не правъ былъ въ томъ отношеніи, что отрицалъ возможность полученія благодати, хотя въ болѣе или менѣе малой мѣрѣ и полнотѣ, въ нѣкоторыхъ обществахъ, не принадлежащихъ къ истинно православной церкви [2]). Св. Кипріанъ не допускалъ неполноты благодати, отрицалъ и дѣленіе ея на части,—Христову и на дары Св. Духа. Становясь на точку зрѣнія своихъ противниковъ, мысленно отдѣляя благодать Христову отъ Духа Св., онъ доказывалъ, что такого дѣленія въ дѣйствительности не существуетъ. Благодать представляетъ полноту и недѣлимость. Недѣлимость ея вытекаетъ у него не только изъ идеи невозможности облеченія во Христа безъ Духа, но и изъ идеи обитанія Духа Св. въ церкви,

---

[1]) См. ниже.

[2]) Благодать, по нашему мнѣнію, можно уподобить свѣту. Отъ мерцанія и зари до полнаго восхода солнца и яркаго его сіянія есть нѣсколько степеней свѣта и даже днемъ бываетъ различное освѣщеніе — при облачномъ и безоблачномъ небѣ. Начиная съ утренней зари до поздняго вечера свѣтъ существуетъ и проявляется; нельзя сказать, чтобы когда либо въ этотъ періодъ времени свѣта не было вовсе, и тѣмъ не менѣе есть огромная разница въ степени освѣщенія въ различныя времена утра, дня и вечера. Благодать Христа Спасителя и Духа Св. заключаетъ въ себѣ, конечно, всю полноту даровъ, но не вся эта полнота изливается въ равной мѣрѣ на всѣхъ, что̀ зависитъ не отъ благодати изливающейся, а отъ тѣхъ, на кого она изливается. На этой мысли, т. е. о раздѣленіи благодати настаивали въ послѣдствіи св. отцы IV в. въ особенности св. Кириллъ іерусалимскій и Василій Вел. Частицъ озаренія благодати Божіей не лишены даже еретики, исповѣдующіе Св. Троицу, крещеніе которыхъ потому и признается православною церковію дѣйствительнымъ (2 Всел. Соб. пр. 7). Тѣмъ болѣе нельзя отрицать *совершенно* бытіе благодати у раскольниковъ и вообще въ обществахъ схизматическихъ, какова напримѣръ церковь римская. Сущая у нихъ благодать подобна свѣту, но такому, который проходитъ какъ бы сквозь законченную, покрытую наслоеніями призму, а потому теряетъ часть своей яркости и животворной теплоты.

которая одна и дѣлиться не можетъ. Отсюда и благодать одна, т. е. благодать Христа и Духа Св. Хотя у него и не встрѣчается прямого наименованія «благодать Св. Духа»; но включеніе этой, такъ сказать, части благодати въ общій ея объемъ слѣдуетъ изъ всего хода его разсужденій и въ частности изъ наименованія благодати «духовною, изливающеюся, небесною, церковною». А это и есть то новое, въ *формальномъ отношеніи*, что внесено св. Кипріаномъ въ раскрытіе ученія о благодати.

Такую постановку вопроса о благодати мы находимъ въ посланіяхъ св. Кипріана къ Яннуарію [1]), Квинту [2]), папѣ Стефану [3]), Іовіану (или Юбайяну), Магну и Фирмиліана къ Кипріану. Въ особенности же—въ послѣднихъ трехъ.

Въ посланіи къ Іовіану [4]) св. отецъ пишетъ: «мы должны разсмотрѣть вѣру тѣхъ (напр. Маркіона), которые вѣруютъ, находясь внѣ церкви, могутъ ли они по этой вѣрѣ получить

---

[1]) Ad Januar. (Migne t. III col. 1036 ets.) Ходъ разсужденій св. отца слѣдующій. У еретиковъ нѣтъ церкви, отсюда рядъ слѣдствій. „Тому, кто крещенъ, необходимо также быть и помазаннымъ, чтобы получивъ хрисму, т. е. помазаніе, онъ могъ быть помазанникомъ Божіимъ и имѣть въ себѣ *благодать Христову* (in se gratiam Christi). А далѣе евхаристія“ (n. 2). Елей же долженъ быть освященъ на алтарѣ; а между тѣмъ у еретиковъ нѣтъ ни церкви, ни алтаря, слѣдов. „не можетъ быть у нихъ и духовнаго помазанія (spiritalis unctio)». Не можетъ дать Духа Св. тотъ, кто самъ Его не имѣетъ, „потерялъ Его“. Итакъ миропомазанія у нихъ быть не можетъ. А если его нѣтъ, то нѣтъ и крещенія истиннаго. „Не можетъ одна часть не имѣть значенія (мvропомазаніе, руковозложеніе), а другая имѣть силу (крещеніе)... Если кто не можетъ дать Духа Св... то и крестить приходящаго не можетъ“ (n. 3). А потому обращающимся къ церкви „нужно преподавать чрезъ *всѣ* таинства *божественной благодати* истину единства и вѣры“ (ibid.). — Въ первомъ случаѣ gratia Christi можетъ быть относима ближайшимъ образомъ къ водѣ крещенія, во второмъ же—omnia divinae gratiae sacramenta несомнѣнно—какъ къ крещенію, такъ и къ миропомазанію, т. е. къ дѣйствію Духа Св., хотя по общему воззрѣнію св. отца и облеченіе во Христа, т. е. благодать Христова не можетъ быть безъ Духа.

[2]) Ad Quint. (Migne t. III col. 1103). Отпущеніе грѣховъ въ крещеніи можетъ быть даруемо только въ церкви и «противники *Христа* не могутъ присвоять себѣ какую либо *Его* благодать (quicquam sibi circa ejus gratiam)» n. 2 col. 1109.

[3]) Ad Stephan. (Migne t. III col. 1046). „Крещеніе, употребляемое еретиками не есть крещеніе и никто изъ противниковъ Христа не можетъ преуспѣвать благодатію Христовою (per gratiam Christi“) n. 1 col. 1048.

[4]) Ad Jovian. (Jubajan. Migne t. III col. 1110).

хоть *нѣсколько благодати* (aliquid gratiae)», разумѣя безъ сомнѣнія подъ aliquid—благодать Христову, благодать воды, а подъ gratiae—сумму благодати, слагающуюся изъ благодати Христовой и даровъ Св. Духа [1]). Затѣмъ говоритъ о благодати «божественнаго прощенія», «крещенія», «спасительнаго крещенія», «*благодати* и славѣ *церкви*» защищаемой предстоятелями, о «*церковной* и спасительной *благодати*», «благодати божественнаго обѣтованія», о «*дарахъ матери церкви*», сообщающихъ «божественную благодать» [2]). При этомъ, подъ благодатію церкви онъ разумѣетъ всю совокупность благодати—и Христа и Духа Св.

Въ посланіи къ Магну сначала говоритъ также о «благодати *въ церкви*», о «благодати церковнаго крещенія», о «спасительной водѣ и *небесной благодати*» при чемъ подъ этою послѣднею, какъ оказывается изъ дальнѣйшаго разсужденія, разумѣетъ именно благодать Св. Духа [3]). Въ особенности

---

[1]) Ibid. n. 4. Ср. nihil potestatis aut gratiae въ посл. Фирмиліана (см. ниже).

[2]) „Какъ же послѣ сего (когда Маркіонъ и др. еретики не вѣруютъ въ Св. Троицу) думать, будто крещающійся у нихъ получилъ отпущеніе грѣховъ и *благодать божественнаго прощенія*“ (n. 5). Одной церкви дано право „сообщать благодать крещенія и разрѣшать грѣхи“ (n. 9). Церковь подобна раю; имѣя одни плодовитыя деревья, „она обильно орошаетъ ихъ четырьмя рѣками, т. е. евангеліями и небеснымъ разлитіемъ ихъ водъ подаетъ благодать спасительнаго крещенія“ (n. 10). Въ церкви предсѣдательствуютъ епископы, ратуютъ за ея честь и единство, „защищаютъ *благодать* и славу *ея*“ (n. 11). Противникамъ Христа „ничто (nihil), относящееся *къ церковной и спасительной благодати* (ad gratiam ecclesiasticam et salutarem), не слѣдуетъ приписывать“ (n. 15). Крещающіеся кровію получаютъ „благодать божественнаго прощенія“, подобно разбойнику (n. 22). Еретики, когда узнаютъ о недѣйствительности ихъ крещенія, охотнѣе будутъ приходить къ церкви, „испрашивать дарованій и даровъ матери церкви (munera ac dona ecclesiae matris), зная, что иначе они совершенно не могутъ достигнуть обѣтованія божественной благодати“ (n. 23). Мы видимъ, что апостоломъ крещены были снова крещенные Іоанномъ Крестителемъ, тѣмъ Іоанномъ, „который еще во чревѣ матери исполненъ былъ божественной благодати“ (n. 25), причемъ подъ этою благодатью разумѣетъ Св. Духа.

[3]) Ad Magn. (Migne t. III col. 1137). „Кто изъ собранныхъ (по словамъ I. Нав. II, 18, 19) выйдетъ вонъ, т. е. получивъ *благодать въ церкви* (in ecclesia gratiam) отступитъ и уйдетъ изъ церкви, тотъ будетъ самъ себѣ повиненъ“ (n. 4). „Если Новаціанъ соединенъ съ симъ Господнимъ хлѣбомъ (церковію), то можно полагать, что и онъ можетъ имѣть благодать единственнаго церковнаго крещенія“ (n. 6). „И кто осмѣлится сказать, что *спасительная вода крещенія* и *небесная благодать* (aquam

замѣчательно это дальнѣйшее разсужденіе — о крещеніи въ болѣзни (клиниковъ) чрезъ обливаніе. Снова крестить клиниковъ не слѣдуетъ. «Ужели они получили благодать Господню, но только сокращенною и меньшею мѣрою *дара божественнаго и Духа Св.?..* [1]). Нѣтъ, Духъ Св. дается не мѣрою, но *изливается* на вѣрующаго весь... *Прощеніе Христово* и *слѣдующая потомъ небесная благодать* равно раздѣляются всѣмъ, дарованіе *духовной благодати... изливается* на весь народъ Божій. Правда, *таже духовная благодать*, которая равно пріемлется въ крещеніи вѣрующими, потомъ дѣйствіями нашими или уменьшается или увеличивается», подобно тому какъ въ Евангеліи говорится о сѣмени [2]). Злой *духъ* не можетъ долѣе обитать въ тѣлѣ человѣка, въ которомъ *по крещеніи* и *освященіи* начинаетъ обитать *Духъ Св.*» [3]). «Крещенные въ болѣзни и получившіе благодать освобождаются отъ нечистаго духа... со дня на день преуспѣваютъ въ пріумноженіи *небесной благодати* чрезъ приращеніе вѣры» [4]). Здѣсь благодать духовная, небесная, слѣдующая за прощеніемъ чрезъ Христа, представляется изливающеюся (напоминая пророчество Іоиля) и пребывающею въ человѣкѣ и то

---

baptismi salutarem et coelestem gratiam) могутъ быть общими у насъ съ раскольниками" (ibid. n. 6)? Что касается „получающихъ *божественную* благодать въ немощи и болѣзни", то никого не должно смущать что больные получаютъ *божественную* благодать чрезъ окропленіе или обливаніе" (n. 12). Несправедливо нѣкоторые называютъ не христіанами, а клиниками получившихъ благодать *Христову* спасительною водою и законною вѣрою" (n. 13). „Всякаго, кто получилъ *божественную* благодать въ церкви по закону и праву вѣры нужно считать законнымъ христіаниномъ" (n. 13). Здѣсь несомнѣнно (какъ видно изъ дальнѣйшаго разсужденія) не безъ причины прилагаются различныя эпитеты къ слову gratia, mo divina (бл. Христова), mo coelestis (бл. Св. Духа).

[1]) Ibid. n. 13. An consecuti sunt quidem *gratiam dominicam*, sed breviore et minore mensura *muneris divini* ac *Spiritus sancti*.

[2]) Ibid. n. 14. Quin immo Spiritus sanctus non mensura datur, sed super credentem totus *effunditur*... Unde apparebat *Christi indulgentiam* et *coelestem gratiam postmodum secururam* aequaliter omnibus dividi... super omnem Dei populum *spiritalis gratiae* munus infundi... Plane eadem *gratia spiritalis*, quae aequaliter in baptismo a credentibus sumitur, in conversatione atque actu nostro postmodum vel minuitur vel augetur.

[3]) Ibid. n. 15. Sic et spiritus nequam.. non possunt in hominis corpore, in quo *baptisazato et sanctificato*, incipit Spiritus sanctus habitare.

[4]) Ibid n. 16. In aegritudine baptizati et gratiam consecuti careant immundo spiritu... plusque per dies singulos in augmentum coelestis gratiae per fidem incrementa proficiant.

увеличивающеюся, то уменьшающеюся, въ зависимости отъ его поведенія, чрезъ что ясно указывается на благодать, какъ на силу Св. Духа, подкрѣпляющую немощныя наши силы.

Тоже, хотя менѣе ясно, дается понять и въ посланіи Фирмиліана къ Кипріану [1]). Здѣсь говорится, что «еретики *ничего* изъ власти и *благодати* имѣть не могутъ, такъ какъ вся власть и *благодать* предоставлена *церкви*», что «еретику непозволительно совершать что либо *святое* и *духовное*, такъ какъ онъ чуждъ *духовной* и *боготворной* святости,—не позволительно какъ посвящать и возлагать руку, такъ и крестить» [2]). «Духовное рожденіе безъ Духа невозможно» [3]). Пусть не ссылаются на имя Христово. «Имя Христово можетъ имѣть силу только въ одной церкви Христовой, которой одной Христосъ предоставилъ власть *небесной благодати* [4]), при чемъ разумѣется, безъ сомнѣнія, ниспосланіе Св. Духа на церковь.

И въ другихъ твореніяхъ замѣчается тотъ же оттѣнокъ въ приложеніи къ благодати эпитетовъ «духовная и небесная»,— для обозначенія именно благодати Св Духа [5]). Иногда говорится о «крещеніи и благодати», какъ бы о двухъ различныхъ предметахъ и актахъ, при чемъ подъ «благодатію разумѣется ниспосланіе Св. Духа въ таинствѣ миропомазанія [6]).

---

[1]) Ep. Firmil. ad. Cypr. (Migne t. III. col. 1153).

[2]) Ibid. n. 7: Haeretici nihil habere potestatis aut gratiae possunt, quando omnis potestas et gratia in ecclesia constituta sit... Haeretico enim, sicut ordinare non licet, nec manum imponere, ita nec baptizare nec quicquam sancte nec spiritaliter gerere, quando alienus sit a spiritali et deifica sanctitate.

[3]) Ibid. n. 8: spiritalem nativitatem sine Spiritu esse non posse.

[4]) Ibid. n. 18: non nisi in ecclesia sola valere posse nomen Christi, cui uni concesserit Christus coelestis gratiae potestatem.

[5]) Ep. ad. Fortun, n. 8 (Migne t. IV col. 661). „Нужно твердо стоять и пребывать въ вѣрѣ и добродѣтели, а равно въ совершествѣ *небесной* и *духовной благодати* (coelestis ac spiritalis graitae consummatione), чтобы можно было достигнуть почести и вѣнца“. Рѣчь здѣсь идетъ очевидно объ усовершенствованіи духовномъ, при содѣйствіи Духа Божія.—De habitu virg. n. 3 (Migne t. IV col. 443). Дѣвы—„это цвѣтъ церковнаго отростка, красота и украшеніе *благодати духовной* (decus et ornamentum gratiae spiritalis).Ibid. n. 4: „не одному только мужскому полу Господь обѣщаетъ *благодать воздержанія* (continentiae gratiam)“. А добродѣтели христіанскія, по Писанію, суть дары Духа, почему и благодать выше названа „духовною“.

[6]) Ep. ad. Fid. (Migne t. III, col. 1013). Фидъ полагалъ, что младенцевъ не нужно „*ни крестить, ни освящать* (baptizandum et sanctifican-

Здѣсь же встрѣчается различеніе «крещенія» и «освященія» [1]), или «оживотворенія и освященія» [2]).

Итакъ св. Кипріанъ формально вводитъ дары Св. Духа въ общее понятіе благодати и на этомъ основываетъ свою аргументацію. Такое обобщеніе понятія благодати получаетъ у него болѣе широкое развитіе, чѣмъ у его предшественниковъ, у которыхъ оно встрѣчается какъ случайное и отрывочное.

При всемъ могущественномъ своемъ дѣйствіи благодать не насилуетъ человѣческой свободы, которая проявляется какъ въ самомъ первомъ моментѣ спасенія, при принятіи крещенія, въ свободѣ вѣровать или не вѣровать [3]), такъ и въ

---

dum non putares)" ранѣе осьмаго дня. По мнѣнію же св. Кипріана, „не должно ихъ лишать *милосердія* и *благодати Божіей* (misericordiam Dei et gratiam.—n. 2). „*Самая благодать* (ipsa gratia), которая дается крещеннымъ (baptizatis) сообщается не въ большей или меньшей мѣрѣ, сообразно съ возрастомъ, *такъ какъ Духъ Св.* подается не мѣрою, но по любви и благоволенію *Отчему*, всѣмъ поровну. Ибо (Гал. II, 6) Богъ какъ не взираетъ ни на лице человѣка, ни на возрастъ, такъ являетъ себя равно отцемъ всѣхъ для пріобрѣтенія *небесной благодати* (n. 3; замѣчаніе объ Отчей любви имѣетъ, безъ сомнѣнія, цѣлію указать на ниспосланіе Духа Св. отъ Отца). Непріятное чувство, при цѣлованіи новорожденнаго, „не должно служить препятствіемъ къ дарованію ему *небесной благодати*" (n. 4). Далѣе говорится просто о благодати (ibid. n. 4), благодати Христовой (n. 5). Если „никому", даже величайшимъ грѣшникамъ, „не возбраняется *крещеніе и благодать* (a baptismo atque a gratia)", то тѣмъ болѣе—младенцамъ, которые неповинны въ собственныхъ грѣхахъ, а только „восприняли заразу древней смерти (contagium mortis antiquae) по происхожденію плотскому отъ Адама, чрезъ первое рожденіе" (n. 5). „А потому не должно... никого устранять отъ *крещенія и благодати Божіей* (a baptismo atque a gratia Dei,—n. 6). Здѣсь нельзя не видѣть намѣренности въ употребленіи выраженій: „ни креститъ, ни освящать", „милосердія (прощ. грѣховъ въ крещ.) и благодати Божіей"- „самая благодать", „небесная благодать" (2 раза), «крещеніе и благодать" (2 раза).

[1]) Сравн. Ep. ad Magn. n. 15: in quo baptizato et sanctificato incipit, Spiritus sanctus habitare.

[2]) De orat. dominica (Migne, t. IV col. 519). Апостолъ (1 Кор. VI, 11) „называетъ насъ освятившимися именемъ Господа нашего Іисуса Христа и Духомъ Бога нашего. И мы молимся, чтобы это освященіе пребыло въ насъ". Словами молитвы Господней („да святится имя Твое") „мы непрестанною молитвою умоляемъ, днемъ и ночью просимъ, чтобы *освященіе и оживотвореніе* (sanctificatio at vivificatio), принятое отъ *благодати Бога*, соблюдалось чрезъ Его же самого охраненіе" (n. 12).

[3]) Testimon. adv. Jud. (t. IV col. 675) l. III c. 52: credendi vel non libertatem in arbitrio positam.

послѣдующее время. «И крещенный можетъ утратить полученную благодать, если не сохранитъ непорочности» [1]. Правда, дары благодати Божіей, полученные въ крещеніи (освященіе и оживотвореніе) «соблюдаются въ насъ чрезъ *охраненіе* самаго Бога» (ipsius protectione) [2], но не должны быть безпечны и мы. Нужно твердо стоять въ исполненіи заповѣдей Божіихъ и сознавать, что «члены наши, освященіемъ животворной купели очищенные отъ всякой скверны древней заразы, суть храмы Божіи», что «этихъ храмовъ—*мы сами строители и настоятели*»; нужно заботиться о томъ, чтобы «не вносить въ храмъ ничего нечистаго и скверпаго дабы Онъ (Христосъ Искупитель), оскорбившись, не оставилъ жилища, въ которомъ обитаетъ» [3].

Наше усовершенствованіе зависитъ и отъ насъ и отъ благодати: отъ нашей вѣры и добродѣтели съ одной стороны и небесной и духовной благодати съ другой. «Нужно твердо стоять и *пребывать въ вѣрѣ и добродѣтели и въ полнотѣ небесной и духовной благодати*, чтобы можно было достигнуть почести и вѣнца» [4]. Полнота или уменьшеніе благодати зависятъ отъ нашего поведенія и нашихъ дѣйствій [5], а также отъ степени вѣры [6].

Изображеніе могущественнаго дѣйствія на насъ благодати,—совмѣстно однако съ дѣятельностью нашихъ человѣческихъ силъ,—находится въ спеціально посвященномъ этому предмету посланіи къ Донату [7]. Авторъ намѣренъ говорить о томъ, «что чувствуется прежде, чѣмъ познается, что пріобрѣтается не продолжительнымъ изученіемъ, въ теченіе длиннаго періода времени, но что почерпается въ короткое время чрезъ

---

[1]) Ibid. c. 27: baptizatum quoque gratiam perdere, quam consecutus sit, nisi innocentiam servet.

[2]) De orat. domin. n. 12: postulamus, ut sanctificatio et vivificatio quae de Dei gratia sumitur ipsius protectione servetur.

[3]) Въ соч. De habitu virg. (t. IV col. 439), восхваляя «дисциплину» (n. 1), далѣе раскрываетъ (n. 2) вышеизложенныя мысли и между прочимъ замѣчаетъ: eorum nos templorum cultores et antistites sumus.

[4]) Ep. ad. Fortun. (t. IV col. 661). Insistendum esse et perseverandum in fide et virtute, et coelestis ac spiritalis gratiae consummatione, ut ad palmam et coronam possit perveniri (n. 8.).

[5]) Ep. ad Magn. n. 14. Plane eadem gratia spiritalis, quae aequaliter in baptismo a credentibus sumitur, in conversatione atque actu nostro postmodum vel minuitur vel augetur. См. выше.

[6]) Ibid. n. 16: in augmentum coelestis gratiae per fidem incrementum proficiant. См выше.

[7]) Ep. ad Donat. (t. IV, ep. 1 col. 192).

благодать, производящую зрѣлость» [1]). Нѣкогда блуждавшій во мракѣ, онъ самъ не понималъ, какимъ образомъ человѣкъ могъ «родиться вновь, *одушевленный* для новой жизни купелью спасительной воды могъ превратиться въ новаго человѣка по душѣ и по уму» [2]). И, однако, это совершилось. «Когда, при помощи рождающей волны, омыты были пятна прежней жизни, въ очищенное сердце пролился свыше ясный и чистый свѣтъ, когда, по поглощеніи Духа съ небесъ, второе рожденіе сдѣлало меня новымъ человѣкомъ, тогда удивительнымъ образомъ» все сдѣлалось яснымъ, разрѣшились всѣ сомнѣнія и я позналъ что «начало быть Божіимъ то, что̀ *одушевилъ* Духъ Св.» [3]). Это не самохвальство, а выраженіе благодарности. «Это приписывается не силѣ человѣческой, а проповѣдуется о *дарѣ Божіемъ*. Не грѣшить — это *началось отъ вѣры*, а грѣхъ, что былъ прежде, былъ отъ заблужденія человѣческаго. *Божіе это дѣло*, говорю, *Божіе все, что мы можемъ*... Только пусть *страхъ будетъ стражемъ* невинности, чтобы Господь милостиво водворившійся въ сердцахъ нашихъ наитіемъ небеснаго снисхожденія, остался въ обители духа за (наше) истинное послушаніе. Пріобрѣтенная безопасность да не породитъ не радѣнія и да не подползетъ врагъ древній» [4]). «Если ты держишься пути непорочности и правды, если идешь съ непреткновенною твердостью, если, утверждаясь въ Богѣ всѣми силами и всѣмъ сердцемъ, ты пребываешь тѣмъ, чѣмъ началъ быть, то тебѣ *настолько же дается свобода, насколько умножается благодать* [5])... Въ принятіи *небеснаго Духа* нѣтъ мѣры... Щедро *изливающійся Духъ* не стѣсняется никакими предѣлами... Онъ течетъ непрерывно, обогащаетъ изобильно. Только бы *наше сердце жаждало и было отверзто;* насколько мы приносимъ вѣры способной (къ принятію), на столько же почер-

---

[1]) Ibid. n. 2. Accipe quod sentitur, antequam discitur, nec per moras temporum longa agnitione colligitur, sed compendio gratiaematurantishauritur.

[2]) Ibid. n. 3: ut quis renasci denuo posset, utque in novam vitam lavacro aquae salutaris animatus... hominem animo ac mente mutaret.

[3]) Ibid. n. 4. Dei esse coepisse quod jam Spiritus sanctus animaret.

[4]) Ibid. Quicquid non virtuti hominis adscribitur, sed de Dei munere praedicatur... Dei est, inquam, Dei est omne, quod possumus... Sit tantum timor innocentiae custos... ne accepta securitas indiligentiam pariat et vetus denuo hostis obterpat.

[5]) Ibid. n. 5: tantum tibi ad licentiam datur, quantum gratiae spiritalis augetur.

паемъ благодати изобильно текущей [1]). Отсюда дается способность»—къ очищенію грѣха въ себѣ и къ благотворному воздѣйствію на окружающій міръ. «Такимъ образомъ, чѣмъ мы начали быть, тѣмъ *овладѣваетъ своею волею принятый Духъ*» [2]). Состояніе подъ дѣйствіемъ Духа есть «благодатный даръ отъ Бога и дѣло легкое. Какъ добровольно (sponte) солнце свѣтитъ, ручей течетъ, дождь орошаетъ, такъ *проливается небесный Духъ*» [3]). «Только ты, котораго небесное воинство оградило духовными окопами, ненарушимо и трезвенно соблюдай *дисциплину религіозными добродѣтелями*. Пусть будутъ у тебя постоянно или молитва или чтеніе: то ты говоришь съ Богомъ, то Онъ съ тобою. Онъ да наставитъ тебя своими заповѣдями и *расположитъ* (къ исполненію)»... «Домъ, въ которомъ обитаетъ Духъ Св.»... «*украсимъ* красками непорочности и *освѣтимъ* свѣтомъ правды» [4]).

Здѣсь прежде всего дается понять, что изученію предметовъ вѣры или дѣйствію ума предшествуетъ таинственное дѣйствіе силы Божіей на душу, которое «чувствуется прежде, чѣмъ познается», затѣмъ послѣ измовенія отъ скверпъ грѣховныхъ въ купели получается полное озареніе ума и возрожденіе души. Все это даръ Божій, дѣло Божіе, а не наше. Послѣ того, съ нашей стороны требуется только «охраненіе» нашей внутренней храмины души, сдѣлавшейся обителью Духа Св., освящающаго и одушевляющаго насъ. Свобода наша, впрочемъ, не стѣсняется, напротивъ возрастаетъ, по мѣрѣ умноженія благодати. Благодать же щедра; нужно только, чтобы мы ее желали и чтобы охраняли внутреннюю твердыню нашу отъ вторженія врага,—охраняли дисциплиною христіанскихъ добродѣтелей и украшали красками непорочности и свѣтомъ праведныхъ дѣлъ.—Отъ этого изображенія получается въ общемъ то впечатлѣніе, что, какъ выражается св. Кипріанъ, въ сущности «Божіе это дѣло,—Божіе все, что мы можемъ», хотя оно не совершается безъ нашего участія, можетъ погибнуть отъ нашего небреженія и требуетъ съ нашей стороны охра-

---

[1]) Ibid. Quantum illuc fidei capacis afferimus, tantum gratiae inundantis haurimus.

) Ibid. Ita quod esse coepimus acceptus Spiritus licentia sua potitur

[3]) Ibid. n. 14: ita se Spiritus coelestis infundit.

[4]) Ibid. n. 15: tene incorruptam, tene sobriam religiosis virtutibus disciplinam... ille te praeceptis suis instruat, ille disponat... Pingamus hanc domum pigmentis innocentiae, luminemus luce justitiae.

ненія. Въ этомъ, вѣроятно, смыслѣ св. Кипріанъ въ другомъ мѣстѣ выразился, что внутренняго храма «мы сами строители и настоятели», разумѣя именно неприкосновенность нашей свободы и необходимость дѣятельнаго нашего участія или лучше сказать соучастія въ охраненіи живущей въ насъ благодати, такъ какъ, по его же словамъ въ третьемъ мѣстѣ, «охраненіе освященія и оживотворенія, получаемаго отъ благодати Божіей, совершается при помощи самой же благодати», слѣдовательно не исключительно нашими силами.

Общій результатъ. 1) Св. Кипріаномъ выясняется отношеніе между благодатію Христовою и благодатію Св. Духа. 2) Освящающее дѣйствіе Духа Св. вводится въ общее понятіе благодати, при широкомъ, однако, объемѣ этого понятія. 3) Хотя прямое выраженіе «благодать Св. Духа» избѣгается, но тоже самое понятіе обозначается наименованіями: «благодать духовная, небесная» или просто «Духъ Св., небесный» и т. п. 4) Насколько можно судить по отрывочнымъ даннымъ въ твореніяхъ св. Кипріана, онъ во всякомъ случаѣ приписывалъ въ дѣлѣ спасенія несравненно болѣе благодати, чѣмъ человѣческимъ силамъ, настаивая впрочемъ на энергической ихъ дѣятельности въ охраненіи полученнаго дара Божія.

§ VI. Климента Александрійскаго.

У Климента Александрійскаго, въ зачаткахъ, намекахъ и намѣренныхъ недомолвкахъ, находимъ въ сущности туже замѣчательную систему воззрѣній на совмѣстное дѣйствіе благодати Божіей (какъ благодати Отца, Сына и Духа Св.) и человѣческихъ силъ, начиная съ перваго момента спасенія (оглашенія), какую развилъ и болѣе ясно, съ большею послѣдовательностью и меньшею долею аллегоризма выразилъ знаменитый его ученикъ — Оригенъ[1]), являющійся такимъ образомъ лучшимъ и единственно надлежнымъ комментаторомъ крайне трудно понимаемыхъ твореній его учителя.

Какъ наставникъ огласительнаго училища, имѣвшій дѣло преимущественно съ готовящимися вступить въ церковь Христову Климентъ естественно занимается преимущественно первыми ступенями благодатнаго дѣйствія на человѣческую

---

[1]) Въ виду этого обстоятельства можно было бы даже прямо перейти къ Оригену, минуя Климента, безъ ущерба для существа дѣла.

душу и первыми движеніями и перемѣнами, происходящими въ ней отъ благодатнаго ея озаренія, и только вдали, такъ сказать въ перспективѣ, указываетъ, нерѣдкими впрочемъ намеками, на дальнѣйшій процессъ спасенія и завершеніе его благодатію Св. Духа.

Благодать у Климента есть прежде всего благодать Отца и Сына и потомъ уже—Св. Духа.

Благодать была и въ Ветхомъ Завѣтѣ—законъ Моисеевъ, но эта «благодать древняя была временною»; она «дана была Словомъ чрезъ Моисея». «*Вѣчная* же *благодать* и истина», «будучи *благодатію Отца*», получила бытіе чрезъ І. Христа и есть «вѣчное *дѣло* Слова», т. е. откровеніе Его на всѣ времена. Сопоставленіе благодати Христовой съ закономъ Моисеевымъ, прибавленіе слова «истина» и наименованіе ея (благодати) дѣломъ, согласно съ словоупотребленіемъ Христа Спасителя, называвшаго «дѣломъ» свое ученіе въ отличіе отъ «дѣлъ»—чудесъ показываетъ, что здѣсь идетъ рѣчь о благодати «Отчей» и вмѣстѣ Христовой, какъ Богооткровеніи І. Христа [1]). Впрочемъ, и всякая вообще помощь и польза для жизни исходятъ отъ Бога и Отца и Сына Его, нашего Спасителя. Къ такому общему заключенію приходитъ Климентъ послѣ обозрѣнія многоразличной божественной помощи, явленной роду человѣческому какъ въ дохристіанскомъ языческомъ мірѣ (чрезъ философію), такъ и въ обоихъ завѣтахъ—Ветхомъ и Новомъ. «И кратко сказать, *все полезное для жизни*, по высшему разуму, (исходя) отъ Вседержителя Бога, господствующаго надъ всѣмъ Отца, совершается чрезъ Сына, который поэтому и есть Спаситель [2]). всѣмъ человѣкомъ, какъ говоритъ апостолъ, паче же вѣрнымъ»

«Слово Отца всего сущаго... непостижимо для не исповѣдующихъ Его, (Оно есть) воля всесодержащая. Такъ какъ

---

[1]) Paed. l. I c. 7 col. 321. «Законъ есть древняя благодать (χάρις ἐστὶ παλαιὰ), данная чрезъ Моисея Словомъ. Почему и говоритъ Писаніе: законъ чрезъ (διὰ) Моисея данъ былъ,—не (ὑπὸ) Моисеемъ, но (ὑπὸ) Словомъ, чрезъ Моисея, Его слугу; посему онъ и былъ временнымъ (πρόσκαιρος); вѣчная же (ἡ δὲ αἴδιος) благодать и истина получила бытіе чрезъ І. Христа. Смотрите на выраженіе Писанія: о законѣ говорится только „данъ былъ"; истина же, будучи благодатію Отца (ἡ δὲ ἀλήθεια, χάρις οὖσα τοῦ Πατρὸς), есть вѣчное дѣло Слова (ἔργον ἐστὶ τοῦ Λογου αἰώνιον) и потому о ней не говорится, что она дана, а Іисусомъ Христомъ бысть, безъ Него же ничто же бысть".

[2]) Strom. l. VI. c. 17 col. 393. Καὶ, συνέλοντι φάναι, πᾶσα ὠφέλεια βιωτικὴ...

одни не вѣрятъ, а другіе спорятъ, то не получаютъ совершеннаго блага. Его *нельзя получить безъ нашего произволенія, но не все и въ нашей волѣ*, каково то, что будетъ. Ибо благодатію спасаемся, но не безъ добрыхъ дѣлъ. Намъ способнымъ по природѣ къ добру нужно прилагать къ нему *нѣкоторое стараніе;* нужно имѣть и здравый умъ, неизмѣнный въ преслѣдованіи блага, для чего имѣемъ нужду болѣе всего *въ божественной благодати*, правомъ ученіи, чистомъ возбужденіи чувства и *влеченіи Отца къ* Нему» (т. е. Слову-Христу) [1]). Повидимому, здѣсь въ понятіе «божественной благодати» какъ въ общее понятіе включаются частныя: правое ученіе и возбужденіе чувства отъ таинственнаго дѣйствія Отца—«влеченія» Его къ Сыну.

Въ нижеслѣдующемъ, однако, мѣстѣ, влеченіе Отца отличается отъ «превосходной благодати», очевидно—Св. Духа. «Самъ ли *Отецъ привлекаетъ* кого либо живущаго въ чистотѣ и преданнаго уразумѣнію божественнаго и нетлѣннаго естества, *свободная ли* въ насъ *воля*, устремляющаяся къ познанію блага, преодолѣваетъ всѣ преграды, какъ говорятъ гимнасты; *кромѣ этого* не безъ *превосходной благодати* душа окрыляется и возстаетъ и возносится къ Высшему самаго высокаго» [2]). «Превосходная благодать» напоминаетъ «выс-

---

[1]) Ibid. l. V c. 1 col. 16... Οὔτε γὰρ ἄνευ προαιρέσεως τυχεῖν οἷόν τε· οὐ μὴν οὐδὲ τὸ πᾶν ἐπὶ τῇ γνώμῃ τῇ ἡμετέρᾳ κεῖται· οἷον τὸ ἀποβησόμενον. Χάριτι γὰρ σωζόμεθα, οὐκ ἄνευ μέντοι τῶν καλῶν ἔργων· ἀλλὰ δεῖ μὲν πεφυκότας πρὸς ἀγαθόν, σπουδήν τινα περιποιήσασθαι πρὸς αὐτὸ· δεῖ δὲ καὶ τὴν γνώμην ὑγιῆ κεκτῆσθαι, τὴν ἀμετανόητον πρὸς τὴν θήραν τοῦ καλοῦ, πρὸς ὅπερ μάλιστα τῆς θείας χρήζομεν χάριτος... καὶ τῆς τοῦ Πατρὸς πρὸς οὗτον ἑλκῆς.

[2]) Ibid. l. V c. 13 col. 124. Εἶτ' οὖν ὁ Πατὴρ αὐτὸς ἑλκεῖ.. πλὴν οὐ χάριτος ἄνευ τῆς ἐξαιρέτου πτεροῦταί τε καὶ ἀνιστάται καὶ ἄνω τῶν ὑπερκειμένων αἴρεται ἡ ψυχή. О влеченіи Отца еще ibid. l. IV c. 22 col. 1348. Τοῦτο γάρ ἐστι „τὸ ἑλκυσθῆναι ὑπὸ τοῦ Πατρὸς“, διὰ πάσης „τῆς στενῆς“ διελθόντας „ὁδοῦ“ (Мѳ. VII, 13—14), τὸ ἄξιον γενέσθαι τὴν δύναμιν τῆς χάριτος παρὰ τοῦ Θεοῦ λαβεῖν, ἀκωλύτως ἀναδραμεῖν. Здѣсь 1) влеченіе Отца, 2) шествованіе тѣснымъ путемъ, 3) полученіе благодатной силы и 4) дальнѣйшее безпрепятственное шествованіе, или преуспѣяніе ставятся, повидимому, въ причинную между собою связь. Относительно первыхъ двухъ неизвѣстно, что̀ отъ чего зависитъ: шествованіе ли тѣснымъ путемъ отъ влеченія Отца или наоборотъ. Что же касается послѣднихъ двухъ, то несомнѣнно, что „полученіе силы благодатной“ „шествующими тѣснымъ путемъ“ есть результатъ „влеченія Отца“ и вмѣстѣ „шествованія“ этимъ путемъ, ибо это (влеченіе и шествованіе?) дѣлаетъ ихъ „достойными *полученія* благодати къ дальнѣйшему безпрепятственному шествію“. Слѣдовательно влеченіе Отца и сила благодати здѣсь различаются. Тоже слѣдуетъ и изъ сопоставленія

шую благодать» Оригена, которая есть благодать Святаго Духа.

Эта «превосходная благодать» въ другомъ мѣстѣ изображается какъ премудрость чертами, напоминающими Прем. Сол. VII, 22—23. Премудрость,—это Духъ, божественная сила, дѣйствующая однако не безъ Спасителя нашего, который чрезъ божественное слово, т. е. ученіе, прогоняетъ отъ нашихъ очей тьму невѣдѣнія, препятствующую принятію просвѣщающей Премудрости. Разсуждая объ истиной христіанской діалектикѣ, замѣчаетъ: «Она одна руководитъ къ истинной премудрости, которая есть *божественная сила*, вѣдущая сущее какъ сущее, имѣющая совершенство, свободная отъ всякой страстности,—но *не безъ Спасителя*, удалившаго чрезъ божественное слово отъ очей духовныхъ тьму невѣдѣнія, которую привнесла въ нихъ худая жизнь» [1]). Итакъ, чтобы имѣть доступъ къ Премудрости, этой божественной силѣ, вѣдущей все сущее, какъ сущее, т. е. глубины Божіи, нужно сначала чрезъ божественное ученіе І. Христа снять съ нашихъ очей то, что потемняетъ ихъ.

Благодать Сына и Духа помогаетъ намъ доходить, хотя и съ трудомъ, до созерцанія Бога, до созерцанія Сына чрезъ Сына и Духа Св. чрезъ Духа, до этой единой въ двойствѣ Премудрости,—источника всякой истины. Такой смыслъ имѣетъ слѣдующее мѣсто. «И тѣ, которые признаютъ Бога своимъ учителемъ, съ трудомъ доходятъ до познанія Бога при *вспомоществующей* имъ для столь великаго познанія *благодати*, какъ пріучающіеся созерцать Волею Волю и Св. Духомъ Духа Св. Ибо Духъ испытуетъ и глубины Божіи; душевенъ же человѣкъ не пріемлетъ яже Духа Божія. Посему у насъ *одна* Богопреданная Премудрость, изъ которой берутся всѣ источники, несущіеся къ истинѣ» [2]). Она одна, хотя состоитъ

съ вышеприведеннымъ мѣстомъ о „превосходной благодати", а равно и со всѣмъ кругомъ представленій о дѣйствіи благодати, завершающемся даромъ благодати Св. Духа.

[1]) Ibid. l. I c. 28 col. 924. Διὸ καὶ μόνη αὕτη ἐπὶ τὴν ἀληθῆ σοφίαν χειραγωγεῖ, ἥτις ἐστὶ δύναμις θεῖα τῶν ὄντων ὡς ὄντων γνωστική, τὸ τέλειον ἔχουσα παντὸς πάθους ἀπηλλαγμένη· οὐκ ἄνευ τοῦ Σωτῆρος, τοῦ καταγάγοντος ἡμῶν τῷ θείῳ λόγῳ τοῦ ὁρατικοῦ τῆς ψυχῆς τὴν ἐπιχυθεῖσαν ἐκ φαύλης ἀναστροφῆς ἄγνοιαν ἀχλυώδη.

[2]) Ibid. l. VI c. 18 col. 397—400. Καὶ οἱ ἐπιγραφομένοι Θεὸν διδάσκαλον μόγις εἰς ἔννοιαν ἀφικνοῦνται Θεοῦ, τῆς χάριτος αὐτοὺς συλλαμβανούσης εἰς ποσὴν ἐπίγνωσιν οἷον θελήματι θέλημα καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι τὸ ἅγιον Πνεῦμα θεωρεῖν ἐθίζοντες... Μόνη τοίνιν ἡ παρ' ἡμῖν θεοδιδακτός ἐστι σοφία, ἀφ' ἧς αἱ πᾶσαι πηγαὶ τῆς σοφίας ἤρτηνται.

изъ Слова, этой «Воли вседержительной» [1]) и Духа; какъ и въ кн. Прем. Сол., Премудрость есть и Слово—Разумъ и вмѣстѣ Духъ. Но это—высшая степень Богопознанія; до нея человѣкъ доходитъ съ трудомъ и не вдругъ.

Въ приведенныхъ мѣстахъ влеченіе Отца и просвѣщеніе отъ Христа, чрезъ Его ученіе, то подводятся подъ общее понятіе благодати, то выдѣляются изъ него, и благодать превращается уже въ частное понятіе, обозначающее дѣйствіе Духа Св. Такое явленіе можно было бы счесть случайнымъ, если бы то же самое не встрѣчалось у Оригена. «Влеченіе Отца» у Климента отличается отъ «превосходной благодати»; съ другой стороны «божественная сила, вѣдущая сущее какъ сущее», представляется дѣйствующею «не безъ Спасителя», слѣдовательно дѣйствіе Спасителя, хотя совпадаетъ съ дѣйствіемъ этой «божественной силы», но не есть одно и то же. Дѣйствіе этой «силы и есть именно «превосходная благодать» Св. Духа.

О человѣческой свободной волѣ, хотя и ослабленной грѣхомъ, трактуется въ твореніяхъ Климента весьма много и съ особенною настойчивостью, что̀ отчасти видно уже изъ вышеприведенныхъ мѣстъ [2]).

Насколько можно уловить представленіе Климента о процессѣ нашего спасенія, онъ состоитъ въ слѣдующемъ. Сначала дѣйствуетъ на человѣка благодать, призывающая ко спасенію чрезъ «влеченіе Отца» и чрезъ естественное, отъ природы вложенное Творцемъ стремленіе къ добру или что тоже ко Христу [3]). Когда этотъ призывъ принятъ человѣческою свободою, Христосъ дѣлается, «*пѣстуномъ* (педагогомъ) нашего свободнаго произволенія» [4]). Онъ является питателемъ нашихъ душъ и въ нашемъ духовномъ дѣтствѣ и въ возмужаломъ состояніи. Для насъ Онъ тоже, что мо-

---

[1]) Ibid l. V c. 1 col. 16 (см. выше):.. δύναμίς τε αὐ Παντκρατὴς καὶ τῷ ὄντι θεῖα· οὐδὲ τοῖς μὴ ὁμολογοῦσιν ἀκατανόητος, θέλημα παντοκρατορικόν.

[2]) Не приводимъ многочисленныхъ мѣстъ, сюда относящихся. Желающіе ознакомиться съ антропологическими его воззрѣніями найдутъ обстоятельное ихъ изложеніе въ соч. Д. П. Миртова—„Нравственное ученіе Климента Алекс.“ гл. 1 §§ 1—2 (Спб. 1900).

[3]) Strom. l. V c. 13 col. 124. сравн. l. V c. 1 col. 16; l. IV c. 22 col. 1348. Эти мѣста приведены выше.

[4]) Paed. l. I c. 6 col. 288. „Не слышите ли (Гал. III, 23—25), что мы уже не подъ тѣмъ закономъ, который былъ μετὰ φόβου, но подъ Словомъ τῆς προαιρέσεως Παιδαγωγόν“.

локо для младенцевъ и твердая пища для взрослыхъ [1]). И прежде всего Его ученіе является какъ бы молокомъ для насъ, когда мы еще младенцы вѣрою. «Начало вѣры во Христа есть младенчество, обозначаемое молокомъ» (1 Кор. III, 2). Христосъ для насъ А и Ω; Имъ все начинается, Имъ же все и оканчивается [2]). «Слово для дитяти все: и отецъ и мать и наставникъ и питатель» [3]). Ученіе Христово, впрочемъ, потомъ превращается и въ «брашно», «твердую пищу, (т. е.) вѣру, отъ оглашенія превратившуюся въ твердую основу; вѣра, отъ оглашенія, дѣлаясь тверже, уподобляется пищѣ въ самой душѣ, превращая это питаніе въ ея сущность» [4]). «Когда начинается познаніе... тогда ли, когда происходило то наученіе (оглашеніе)? Ты не можешь указать времени, ибо оглашеніе уже приводитъ къ вѣрѣ» [5]). Вѣра

---

[1]) Эти мысли развиты въ вышеуказанной главѣ «Педагога» (l. I. c. 6). Изъ нея мы извлекаемъ почти всѣ нижеслѣдующія положенія. Она посвящена главнымъ образомъ разъясненію того, почему новокрещенные называются младенцами и дѣтьми и почему неправы тѣ, которые признаютъ ихъ несовершенными, не получившими полнаго совершенства. Подробный анализъ этой обширной и замѣчательной главы см. въ нашемъ соч. „Догм. ученіе о семи церк. таинствахъ въ твореніяхъ отцовъ и учителей церкви до Оригена включительно". СПБ. 1877 стран. 138—149.

[2]) Ibid. col. 292. „Εἰ γὰρ ἀρχὴ τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως ἡ διὰ τοῦ γάλακτος νηπιότης ἐστιν", то, спрашиваетъ Климентъ, почему дается молоко для вкушенія „совершеннымъ и гностикамъ"? (Разумѣетъ древній обрядъ вкушенія новокрещенными молока и меда). На это отвѣчаетъ, что молоко есть Христосъ, а Онъ есть альфа и омега, начало и конецъ. Здѣсь же далѣе (col. 293) предлагаетъ толкованіе 1 Кор. III, 2 о питаніи молокомъ, а не твердой пищей. „Подъ плотскими можно разумѣть новооглашенныхъ и младенцевъ во Христѣ, а подъ духовными—повѣрившихъ уже Духу Св". Молокомъ апостолъ вовсе не хотѣлъ обозначить только несовершенство. „Онъ (апостолъ) говоритъ: *молоко* я далъ вамъ въ питье, т. е. сообщилъ вамъ познаніе, питающее въ оглашеніи въ жизнь вѣчную. Но слово *напоихъ* есть символъ принятія и совершенными, ибо о совершенныхъ говорится, что они пьютъ, а о младенцахъ, что они сосутъ. И о крови своей Господь говоритъ, что она есть истинное питье". Выраженіемъ же *твердою пищею* апостолъ „могъ намекать на откровеніе въ будущей жизни, на подобіе пищи, лицемъ къ лицу".

[3]) Ibid. col. 301.

[4]) Ibid. col. 296. Βρῶμα δε ἡ πίστις ἐκ κατηχήσεως συνεστραμμένη· ἡ δὴ στερεμνιωτέρα τῆς ἀκοῆς ὑπάρχουσα, βρώματι ἀπεικαζεται ἐν αὐτῇ σωματοποιουμένη τῇ ψυχῇ τὴν τοιάνδε τροφήν.

[5]) Ibid. col 285. Ὅτι δὲ ἡ γνῶσις συνανατέλλει τῷ φωτίσματι... πότερόν ποτε τῆς μαθήσεως ἐκείνης προσαγωμένης; οὐ γὰρ ἂν ἔχοις εἰπεῖν τὸν χρόνον

эта (отъ оглашенія), впрочемъ, еще не совершенна, она «вѣра человѣческая». Будучи совершенно «свободною» [1]), она нужна какъ условіе для окончательнаго снятія грѣховной слѣпоты съ нашихъ духовныхъ очей Врачемъ душъ, Христомъ въ крещеніи и для осіянія ихъ небеснымъ свѣтомъ чрезъ полученіе Духа Св. (или миропомазаніе). «Эти узы (невѣдѣнія) насколько можно—быстро снимаются съ одной стороны *человѣческою вѣрою*, съ другой божественною *благодатію*, когда грѣхи прощаются чрезъ единое цѣлебное лѣкарство, крещеніе Словомъ» [2]). «Крещаемые, отринувъ грѣхи, подобно туману заграждающіе божественнаго Духа, пріобрѣли свободное, безпрепятственное и ясное око духовное, чрезъ которое только мы и созерцаемъ божественное, при изліяніи на насъ Духа Св. съ неба» [3]). Итакъ наша «человѣческая вѣра» необходима для дѣйствія благодати Христовой, снимающей въ крещеніи съ нашихъ очей грѣховное потемнѣніе, а это очищеніе насъ отъ грѣховъ или очищеніе нашихъ духовныхъ очей нужно для того, чтобы небесный свѣтъ Св. Духа, когда Онъ снизойдетъ на насъ, проникъ въ наши уже очищенные душевные очи. Другими словами, благодать Христова ведетъ къ благодати Св. Духа. Когда же все это совершится, тогда и «вѣра вмѣстѣ съ крещеніемъ воспитывается (уже) Духомъ Св.» [4]). Послѣ крещенія вѣра является уже не разумѣніемъ, не вѣдѣніемъ, не обыкновеннымъ даромъ, а благодатію. «Вѣра (теперь) есть благодать» созерцанія Бога [5]). Итакъ вѣра имѣетъ степени развитія: а) въ оглашеніи, при питаніи Христовымъ ученіемъ, какъ молокомъ, и б) послѣ крещенія, когда она питается, «воспитывается» Духомъ

---

[1]) Strom. l. II c. 3 col. 944. Здѣсь называетъ ее ἑκούσιον πίστιν и говоритъ, что она не есть нѣчто натуральное, отъ природы вложенное въ нѣкоторыхъ людей, какъ думали еретики василидіане

[2]) Ibid. Τὰ δεσμὰ ταῦτα, ἡ τάχος, ἀνίεται· πίστει μὲν ἀνθρωπίνῃ θείᾳ δὲ τῇ χάριτι· ἀφιεμένων τῶν πλημμελημάτων ἑνὶ Παιωνίῳ φαρμακῷ, Λογικῷ βαπτισματι.

[3]) Ibid. col. 284... ἐλευθέρον καὶ ἀνεμπόδιστον ὄμμα τοῦ Πνεύματος ἴσχομεν, ᾧ δὴ μόνῳ τὸ θεῖον ἐποπτεύομεν, οὐράνοθεν ἐπισρέοντος ἡμῖν τοῦ ἁγίου Πνεύματος.

[4]) Ibid. col. 285.. ἡ μὲν γὰρ κατήχησις εἰς πίστιν περιάγει, πίστις δὲ ἅμα βαπτίσματι ἁγίῳ παιδεύεται Πνεύματι.

[5]) Srom. l. I c. 7 col. 733... δωρεὰ γὰρ ἡ διδασκαλία τῆς θεοσεβείας, χάρις δὲ ἡ πίστις. Яснѣе въ Strom. l. II c. 4 col. 945: ἡ μὲν γὰρ ἐπιστημη ἕξις ἀποδεικτικὴ· ἡ πίστις δὲ χάρις ἐξ ἀναποδείκτων εἰς καθόλου ἀναβιβάζουσα τὸ ἁπλοῦν ὁ οὔτε σὺν ὕλῃ ἐστιν, οὔτε ἥλη, οὔτε ὑπὸ ἡλῆς.

Св. Впрочемъ, и послѣ крещенія продолжается питаніе Словомъ—Христомъ. Это питаніе есть воспріятіе Христа въ себя въ Евхаристіи и духовнымъ образомъ чрезъ вселеніе Христа въ сердце [1]). Недаромъ крещенные и принявшіе Духа Св. (т. е. миропомазанные) вкушаютъ молока и меда. Этимъ указывается на надежду горняго Іерусалима, на «питаніе молокомъ, которое приводитъ къ небесамъ,—питаніе, вскормившее гражданъ неба, соликоствующихъ съ ангелами» [2]), что̀ указываетъ какъ на евхаристію, такъ и на будущую жизнь—чрезъ Христа, приводящаго насъ къ Отцу или къ «груди Отца», какъ выражается Климентъ въ аллегорическомъ изъясненіи Евхаристіи [3]).

Въ этомъ крайне аллегорическомъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ, весьма одушевленномъ, полномъ горячаго чувства истолкованіи I Кор. III, 2, въ одной изъ главъ «Педагога», сказалось глубокое сознаніе величія того дѣла, которое совершаетъ въ насъ благодать Отца, Сына Его І. Христа и Св. Духа. Здѣсь человѣкъ представляется получающимъ для своей жизни все не отъ себя самого, какъ безпомощный младенецъ, а, по благоволенію Отца, отъ своего питателя Слова. Питается Имъ и когда возмужаетъ и окрѣпнетъ и до конца жизни. Слово для него альфа и омега всего. Оно влечетъ Его и къ Отцу, Оно же подготовляетъ все для дѣйствія Духа Св., просвѣщающаго наши духовныя очи для высшаго созерцанія Бога. Рѣчь Климента нерѣдко переходитъ въ лирическій восторгъ при изображеніи того, чѣмъ является для людей Слово—Христосъ. Недаромъ въ другомъ сочиненіи, какъ мы видѣли, онъ замѣтилъ, что «все полезное для жизни, исходя отъ Отца... совершается чрезъ Сына» и что Премудрость, «божественная сила... (дѣйствуетъ на насъ) не безъ Спасителя, удалившаго чрезъ божественное слово отъ очей духовныхъ тьму невѣдѣнія». Впрочемъ, завершительное дѣйствіе во всякомъ случаѣ приписывается благодати Св. Духа, что̀ видно изъ многихъ вышеприведенныхъ мѣстъ и что вполнѣ ясно выражено Оригеномъ.

Дальнѣйшій процессъ спасенія или «остальное спасеніе» человѣка совершается при совмѣстномъ дѣйствіи «божественной силы» и силъ человѣческихъ. Разсуждая о томъ,

---

[1]) Paed. 301.l. I c. 6 col.

[2]) Ibid. col. 304.

[3]) Ibid. col. 301... ἐπὶ τὸν λαθικηδένα μαζὸν τοῦ Πατρὸς, τὸν Λόγον καταφεύγομεν.

какъ молится истинный «гностикъ», т. е. истинный христіанинъ, и какимъ образомъ бываетъ услышанъ Богомъ, Климентъ пишетъ: «Ему (гностику) *помогаетъ* и Богъ, удостоивъ его ближайшаго *попеченія*... Именно, почитая добрую ихъ природу и святое произволеніе, въ тѣхъ, которые рѣшили жить хорошо, *вдыхаетъ силу къ остальному спасенію*, однихъ только побуждая, другимъ же, самимъ по себѣ достойнымъ, и помогая... Какъ врачъ даетъ здравіе только тѣмъ, которые содѣйствуютъ выздоровленію, такъ и Богъ даруетъ вѣчное спасеніе тѣмъ, которые *содѣйствуютъ* Ему въ отношеніи какъ къ вѣдѣнію, такъ и добродѣланію» [1]). И то и другое невозможно какъ безъ помощи Божіей, такъ и безъ нашего дѣятельнаго соучастія. «Находящійся на высотѣ гностикъ *молится* объ умноженіи созерцанія и постоянномъ пребываніи въ немъ, подобно тому, какъ и человѣкъ обыкновенный о томъ, чтобы постоянно быть здоровымъ. И еще проситъ, чтобы не отпасть отъ добродѣтели, самъ (между тѣмъ), всячески *содѣйствуя* тому, чтобы сдѣлаться недоступнымъ паденію» [2]).

Не иначе какъ съ Божіею же помощью для насъ возможны воздержаніе, преодолѣніе искушеній діавольскихъ и претерпѣніе мученій. «Пріобрѣсть это воздержаніе нельзя иначе какъ благодатію Божіею. Поэтому-то и сказано: просите и дастся вамъ. Такую благодать получилъ и Моисей; обложенный немощною плотью, сорокъ дней онъ алкалъ и жаждалъ» [3]). На вопросъ, какимъ образомъ слабая плоть можетъ противиться кознямъ діавольскимъ и протерпѣвать мученія, отвѣчаетъ: человѣкъ задающій такой вопросъ «пусть знаетъ, что надѣющіеся на Вседержителя и Господа, мы противоборствуемъ началамъ тьмы и смерти» [4]).

Общій результатъ. Въ твореніяхъ Климента, не смотря на густой покровъ аллегоріи, 1) сказалось глубокое созна-

---

[1]) Strom. l. VII c. 7 col. 468. Τούτῳ συλλαμβάνει καὶ ὁ Θεὸς προσεσχετέρᾳ τῇ ψυχῇ ἐπισκοπῇ... Δῆλον γὰρ ὡς τὴν φύσιν αὐτῶν τὴν ἀγαθὴν καὶ τὴν προαίρεσιν τὴν ἀγίαν τιμῶμενός τε καὶ τοῖς εὐ βιοῦν ἐπινηρημένοις ἰσχὺν πρὸς τὴν λοιπὴν σωτηρίαν ἐμπνεῖ... καὶ ὁ Θεὸς τὴν ἀΐδιον σωτηρίαν τοῖς συνεργοῦσι πρὸς γνῶσίν τε καὶ εὐπραγίαν.

[2]) Ibid. нѣсколько выше col. 465.. Ναὶ μὴν μηδὲ ἀποπεσεῖν ποτὲ τῆς ἀρετῆς αἰτήσεται, συνεργῶν μάλιστα πρὸς τὸ ἄπτωτος διαγενέσθαι.

[3]) Ibid. l. III c. 7 col. 1161: λαβεῖν δε ἄλλως οὐκ ἔστι τὴν ἐγκράτειαν ταύτην ἢ χάριτι τοῦ Θεοῦ... Ταύτην ἔλαβε τὴν χάριν καὶ ὁ Μωϋσης...

[4]) Ibid. l. IV c. 7 col. 1260: ὅτι τῷ Παντοκράτορι καὶ τῷ Κυρίῳ θαρρήσοντες....

ніе величія дѣла благодати Божіей въ процессѣ нашего спасенія; 2) замѣтно и разграниченіе благодати: предначинающей (влеченіе Отца), продолжающей или совершающей (Сына, воплотившагося Слова) и завершающей (Св. Духа, «однако не безъ Спасителя нашего»); 3) есть нѣкоторые признаки стремленія усвоить послѣдней наименованіе благодати въ тѣсномъ смыслѣ этого слова; 4) весьма ясно и рѣшительно выражена мысль о неприкосновенности нашей свободной воли и о необходимости содѣйствія нашихъ силъ вспомоществующей намъ благодати; 5) неясны представленія Климента относительно начала процесса спасенія: что̀ въ этомъ случаѣ предшествуетъ—дѣйствіе ли благодати на душу или движеніе души, жаждущей благодати; судя по одному мѣсту («самъ ли Отецъ... свободная ли въ насъ воля») Климентъ какъ будто допускаетъ и то и другое—въ различныхъ случаяхъ.

§ VII. Оригена.

У великаго христіанскаго учителя Оригена, многочисленныя творенія котораго обильны данными для сотеріологическаго ученія, немало общаго съ его предшественниками, въ особенности съ его учителемъ Климентомъ, но есть и нѣчто новое въ смыслѣ особой постановки этого ученія, болѣе полнаго и яснаго освѣщенія дѣятельности Третьей Ипостаси Св. Троицы—Духа Св. и значительнаго шага къ съуженію объема понятія благодати. Нелегко однако привести въ совершенную ясность истинные взгляды александрійскаго учителя на означенный предметъ, хотя его творенія и лишены той намѣренной темноты, какою отличаются сочиненія его учителя.

Начнемъ съ тѣхъ мѣстъ, которыя, по нашему мнѣнію, могутъ дать ключь къ уразумѣнію другихъ. Таковы слѣдующія три мѣста.

Подобно своимъ предшественникамъ, Оригенъ относилъ благодать къ дѣйствію Бога Отца и Сына Его І. Христа, но при этомъ включалъ сюда же и дѣйствіе Духа Св. и притомъ настойчиво проводилъ мысль, что благодать, разсматриваемая какъ сила Божія, содѣйствующая человѣку въ содѣваніи имъ спасенія, есть *преимущественно* сила или дѣйствіе Духа Св. Въ самомъ началѣ соч. «О молитвѣ», замѣтивъ, что весьма много непонятнаго для нашего слабаго и смертнаго ума, затѣмъ пишетъ: но «по многой и неизмѣримо

излитой отъ Бога на людей *благодати Божіей*, чрезъ *служителя* безконечной къ намъ благодати І. Христа и *сотрудника* Духа, по волѣ Божіей, дѣлается возможнымъ» [1]) понять. Въ чемъ же выражается дѣйствіе Бога Отца и Сына и соучастіе Духа Св. въ дѣлѣ благодати Божіей, объ этомъ читаемъ въ другомъ твореніи. Разсуждая объ отношеніи Духа Св. къ Сыну, Оригенъ пишетъ: «Я думаю, что Духъ Св. сообщаетъ, такъ сказать, *вещество даровъ*, исходящихъ отъ Бога, тѣмъ, которые чрезъ Него (Духа) и причастіе Его, дѣлаются *святыми*, такъ какъ названное вещество даровъ производится Отцемъ, уготовляется (служится) Христомъ и подается чрезъ Духа Св.» [2]). Здѣсь встрѣчается замѣчательное представленіе о дарахъ благодати какъ бы нѣкоемъ веществѣ, т. е. содержаніи, наполняющемъ благодатную для нашего спасенія во Христѣ (см. выраженія «святыми», т. е. дѣлаются «истинными христіанами») силу Св. Духа. Благодатная Его сила не есть так. обр. сила только формальная; она имѣетъ своимъ содержаніемъ дары Христовы, первовиновникъ которыхъ Богъ Отецъ, а уготовитель — Сынъ, І. Христосъ.

Но особенно замѣчательно, и можетъ быть признано по преимуществу руководящимъ, то мѣсто въ 1 кн. «О началахъ», въ которомъ Оригенъ задается цѣлію изобразить, какъ онъ выражается, «спеціальную дѣятельность» всѣхъ лицъ Св. Троицы, въ особенности же Духа Св. «Необходимо, пишетъ онъ, изобразить *спеціальное дѣйствіе* Духа Св. и *спеціальное дѣйствіе* Отца и Сына. Я думаю, что дѣйствіе Отца и Сына простирается какъ на святыхъ, такъ и на грѣшниковъ, на одаренныхъ разумомъ людей и на безсловесныхъ животныхъ, даже на бездушные предметы и вообще на все существующее. Дѣйствіе же Духа никакъ прямо (nequaquam prorsus) не падаетъ на бездушные предметы или хотя на одушевленныя, но безсловесныя существа. Оно (дѣйствіе) не находится даже и въ разумныхъ существахъ, но лежащихъ

---

[1]) De Orat. n. 1 col. 416: ἐν πολλῇ δὲ καὶ ἀμετρήτῳ ἐκχεομένῃ ἀπὸ Θεοῦ εἰς ἄνθρωπος χάριτι Θεοῦ, διὰ τῆς ἀνυπερβλύτου εἰς ἡμᾶς χάριτος· ὑπηρέτου Ι. Χριστοῦ καὶ συνεργοῦ Πνεύματος....

[2]) In Ioan. Comm. t. II n. 6 col. 129. Οἶμαι δὲ τὸ ἅγιον Πνεῦμα τήν ἵν' οὕτως εἴπω, ὕλην τῶν ἀπὸ Θεοῦ χαρισμάτων παρέχειν τοῖς δι' αὐτῷ καὶ τὴν μετοχὴν αὐτοῦ χρηματίζουσιν ἁγίοις, τῆς εἰρημένοις ὕλης τῶν χαρισμάτων ἐνεργουμένης μὲν ἐπὸ τοῦ Θεοῦ, διακονουμένης δὲ ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ, ὑφεστώσης δὲ κατὰ τὸ ἅγιον Πνεῦμα.

во злѣ и не обратившихся совершенно къ лучшему... [1]) А что дѣйствіе Отца и Сына простирается и на святыхъ и на грѣшниковъ, это видно изъ того, что всѣ разумныя существа причастны Слову, т. е. разуму, и чрезъ то носятъ какъ бы внѣдренныя въ себя сѣмяна премудрости и правды, что и есть Христосъ» [2]).

Въ доказательство того, что такова именно область дѣйствія Отца и Сына Оригенъ ссылается на наименованіе Бога «Сый», каковымъ названіемъ указывается, по его мнѣнію, на причастіе всего сущаго Богу Отцу, далѣе—на Римл. X, 6—8 («близь ти глаголъ есть во устѣхъ твоихъ и въ сердцѣ твоемъ») и Іоан. XV, 22. Изъ этихъ послѣднихъ мѣстъ дѣлается тотъ выводъ, что въ сердцѣ (т. е. въ умѣ и совѣсти) всѣхъ людей, какъ существъ разумныхъ, находится Христосъ «Слово *или* разумъ» [3]) и что познаніе, различеніе добра и зла, и въ слѣдствіе этого познаніе грѣха и виновность условливается откровеніемъ Сына Божія (согласно Іоан. XV, 22), или «участіемъ въ Словѣ *или* рузумѣ», чрезъ что̀ намекается и на естественную религію лучшихъ изъ язычниковъ (въ «сѣмянахъ» Слова) и на ветхозавѣтное откровеніе, законъ Моисеевъ, данный Словомъ чрезъ Моисея, и на новозавѣтное Евангеліе І. Христа. Къ мысли о «причастіи всѣхъ Богу» приводятъ и слова Христовы о царствіи Божіемъ, внутрь

---

[1]) De princ. l. I c. 3 n. 5 col. 150: necessarium erit, ut operationem specialem Spiritus sancti et specialem Patris ac Filii desribamus. Греческій текстъ этого мѣста, несогласующійся съ латинскимъ и заимствуемый изъ письма имп. Юстиніана, представляетъ нѣчто совсѣмъ невяжущееся съ дальнѣйшимъ разсужденіемъ Оригена (см. далѣе оговорку Оригена, что онъ не считаетъ Духа Св. выше Отца и Сына), а потому долженъ быть признанъ, по нашему мнѣнію, вольною и притомъ тенденціозною передачею словъ Оригена людьми, относившимися къ нему подозрительно. Греческій текстъ похожъ на выводъ, сдѣланный изъ словъ Оригена, если только не предположить, что и все дальнѣйшее разсужденіе Оригена сочинено Руфиномъ, чего однако допустить нельзя, такъ какъ эти дальнѣйшія разъясненія получаютъ полное подтвержденіе во многихъ мѣстахъ другихъ твореній Оригена.

[2]) Ibid. n. 6 col. 151—152: velut quaedam semina insita sibi gerunt sapientiae et justitiae, quod est Christus.

[3]) Ibid. Ex quo (Rom. ep. X, 6—8) in corde omnium significat (apostolus) esse Christum, secundum id quod Verbum vel ratio est, cujus participatione rationabiles sunt.

насъ сущемъ (Лук. XVII, 20—21) и наконецъ слова кн. Быт. (II, 7) о дуновеніи при созданіи Адама [1]).

Всѣ эти дѣйствія Бога Отца и Сына Слова (какъ видно изъ дальнѣйшихъ разсужденій Оригена), хотя и могутъ быть названы благодатію въ обширномъ смыслѣ этого слова, но въ тѣсномъ и особенномъ—благодать относится къ области дѣйствія Духа Св., почему Оригенъ и начинаетъ употреблять слово благодать преимущественно тогда, когда разсуждаетъ о дѣйствіи Духа Св.,—дѣйствіи, простирающемся, какъ сказано выше, только на «святыхъ». Что такова именно область дѣйствія Духа Св., онъ ссылается на Быт. VI, 3, гдѣ говорится, что Духъ Св. отымется отъ недостойныхъ («не имать пребывати въ человѣцѣхъ сихъ, зане суть плоть» и—на Пс. CIII, 29—30, гдѣ дается понять, что «по изчезновеніи и уничтоженіи грѣшниковъ и людей недостойныхъ (Духъ Св.) самъ себѣ создастъ новый народъ и обновитъ лице земли, когда (люди) *чрезъ благодать Духа*, отложивъ ветхаго человѣка съ дѣянми его, начнутъ шествовать во обновленіи жизни... Поэтому-то, чрезъ возложеніе рукъ апостоловъ, послѣ крещенія, предавалась *благодать* и откровеніе *Св. Духа*. И самъ Спаситель по воскресеніи ...обновленнымъ, чрезъ вѣру въ свое воскресеніе, апостоламъ сказалъ: пріимите Духъ Св. Тоже обозначилъ Онъ... (словами Мѳ. IX, 16—17), когда повелѣвалъ, чтобы были мѣхи новые, т. е., чтобы люди ходили во обновленіи жизни, чтобы приняли вино новое, т. е. обновленіе *благодати Св. Духа*». Затѣмъ, изъяснивъ 1 Кор. XII, 3; Дѣян. I, 8 и то, почему хула на Духа Св. не простится, продолжаетъ: «Да не подумаетъ кто-либо ...что мы предпочитаемъ Духа Св. Отцу и Сыну и утверждаемъ чрезъ то высшее Его достоинство. Мы просто изобразили свойство *Его благодати* и Его дѣйствія (proprietatem namque gratiae operisque ejus descripsimus). Ничего въ Троицѣ нѣтъ большаго или меньшаго, такъ какъ источникъ единаго божества Словомъ и разумомъ своимъ содержитъ все, а Духомъ устъ своихъ *освящаетъ то, что достойно освященія*, какъ и въ псалмѣ написано (Пс. XXXII, 6)... А есть нѣкоторое дѣйствіе Бога Отца *преимущественное кромѣ того*, по которому Онъ даровалъ всему существующему натуральное бытіе. Есть и у Господа

---

[1]) Ibid. Здѣсь Оригенъ говоритъ намеками, напоминающими учителя его Климента александрійскаго.

I. Христа нѣкоторое особенное служеніе въ отношеніи къ тѣмъ, которымъ естественно оно необходимо, чтобы они были разумными, чрезъ каковое служеніе къ тому, что̀ они есть, дается еще, чтобы они были добрыми. Есть *и иная еще благодать—Св. Духа*, даруемая *достойнымъ*, устрояемая чрезъ Христа, но производимая (дѣйствуемая) Отцемъ, *по заслугамъ* тѣхъ, которые дѣлаются могущими ее вмѣстить. Это яснѣйшимъ образомъ показываетъ апостолъ... (1 Кор. XII, 4—6 о раздѣленіи даровъ), чѣмъ очевиднѣйшимъ образомъ обозначается, что нѣтъ никакого различія въ Троицѣ, но что то, что называется даромъ Духа, открывается Сыномъ и производится Богомъ Отцемъ [1])... Но возвратимся къ тому, о чемъ начали разсуждать. Отецъ всему даетъ бытіе; причастіе же Христа,—въ силу того, что Онъ есть Слово или разумъ,—дѣлаетъ существа разумными, въ слѣдствіе чего они достойны или похвалы или обвиненія, такъ какъ они способны или къ добру и къ злу. Въ слѣдствіе того же привходитъ еще *благодать Св. Духа* для того, чтобы то, что субстанціально несвято, чрезъ причастіе Его сдѣлалось святымъ. Итакъ, если оно имѣетъ во-первыхъ бытіе отъ Бога Отца, во-вторыхъ *разумность—отъ Слова*, въ третьихъ *освященіе—отъ Св. Духа*, то только уже освященное прежде Духомъ Св. дѣлается способнымъ къ принятію *Христа*, который есть правда Божія и только тѣ, которые чрезъ *освященіе Духа* Св. удостоились взойти на эту степень, получаютъ даръ премудрости по силѣ и дѣйствію Духа Божія [2]). И думаю, что именно это разу-

---

[1]) Ibid. n. 7: cum unius divinitatis fons Verbo ac ratione sua teneat universa, Spiritu vero oris sui quae digna sunt sanctificatione sanctificet, sicut in psalmo scriptum est.. Est etiam quaedam inoperatio Dei Patris praecipua praeter illam, qua omnibus ut essent naturaliter praestitit. Est et Domini Jesu Chisti praecipuum quoddam ministerum in eos, quibus naturaliter, ut rationales sint, confert, per quod ad haec, quae sunt, praestatur eis, ut bene sint. Est et *alia quoque* etiam Spiritus sancti gratia, quae *dignis* praestatur, ministrata quidem per Christum, inoperata autem a Patre secundum meritum eorum, qui capaces ejus efficiuntur.

[2]) Ibid. n. 8 col. 154. Cum ergo primo ut sint, habeant ex Deo Patre, secundo ut rationabilia sint habeant ex Verbo; tertio ut sint sancta, habeant ex Spiritu sancto, rursum Christi secundum hoc quod justitia Dei est, capacia efficiuntur ea, quae jam sanctificata ante fuerint per Spiritum sanctum; et qui in hunc gradum proficere meruerint per sanctificationem Spiritus sancti, consequentur nihilominus donum sapientiae secundum virtutem et inoperationem Spiritus Dei.

мѣетъ Павелъ, когда говоритъ, что нѣкоторымъ дается слово премудрости, а другимъ слово разума тѣмъ же Духомъ. Обозначая различіе даровъ, всѣ ихъ однако относитъ къ источнику всего... Отсюда и дѣйствіе Отца, дающаго бытіе всему, становится яснѣе и очевиднѣе, когда всякій чрезъ причастіе Христу,—въ силу того, что Онъ (Христосъ) есть премудрость и вѣдѣніе и освященіе,—*преуспѣваетъ* и восходитъ на высшія степени совершенствъ; и когда, чрезъ причастіе Духа Св., сдѣлавшись чище и непорочнѣе, сдѣлавшись достойнымъ, получаетъ *благодать* мудрости и вѣдѣнія для того, чтобы, по уничтоженіи и истребленіи всякихъ пятенъ скверны и невѣдѣнія, имѣть такое преуспѣяніе въ непорочности и чистотѣ», которое было бы достойно Бога, виновника всѣхъ этихъ даровъ. «А чтобы это произошло и чтобы непрестанно и неотлучно пребывало то, что имъ самимъ сдѣлано, дѣло премудрости—наставить и научить и привести къ совершенству чрезъ укрѣпленіе Духомъ Св. и чрезъ *непрестанное освященіе*, чрезъ которое только и могутъ (люди) вмѣщать Бога. Такимъ образомъ, *непрестаннимъ* на насъ дѣйствіемъ Отца и Сына и Духа Св.,—дѣйствіемъ *возобновляемымъ чрезъ каждыя отдѣльныя степени* совершенствъ, мы съ трудомъ, можетъ быть когда либо, можемъ узрѣть святую и блаженную жизнь» [1]).

Въ этомъ разсужденіи прежде всего обращаетъ на себя вниманіе 1) настойчивое наименованіе дѣйствія Духа Св. на человѣка «освященіемъ» и «благодатію», хотя изъ общаго объема понятія благодати не исключаются дѣйствія Отца и Сына, что̀ видно изъ выраженія: «есть еще *и иная* благодать Св. Духа». 2) Дѣйствіе Отца и Сына или благодать Ихъ представляется такою, которая простирается на всѣхъ, на святыхъ и грѣшныхъ, вѣрующихъ и невѣрующихъ и предшествуетъ благодатному дѣйствію или благодати Св. Духа. 3) Благодать Св. Духа простирается только на «святыхъ»,

---

[1]) Ibid. col. 155. Quod ut accidat, et ut indesinenter atque inseparalibiter adsint ei qui est ea quae ab ipso facta sunt, sapientiae id opus est instruere atque erudire ea, et ad perfectionem perducere ex Spiritus sancti confirmatione atque *indesinenti santificatione*, per quam solum Deum capere possunt. Ita ergo indesinenti erga nos opere Patris et Filii et Spiritus sancti per singulos quosque profectuum gradus instaurato, vix si forte aliquando intueri possumus sanctam ac beatam vitam.

т. е. уже увѣровавшихъ во Христа, сдѣлавшихся «достойными» ея, могущими ее вмѣстить, дается по «заслугамъ».

Приведенное мѣсто представляетъ въ сущности полное ученіе Оригена о благодати, какъ бы программу того, что по частямъ и съ бо́льшею обстоятельностью раскрыто въ другихъ мѣстахъ многочисленныхъ его твореній. Не касаясь теперь частностей означеннаго ученія, намѣченныхъ въ данномъ мѣстѣ и на первый взглядъ недовольно замѣтныхъ, считаемъ нужнымъ обратить особенное вниманіе на главное положеніе здѣсь раскрываемое: хотя благодать въ сущности одна, какъ благодать Тріединаго Бога, но ее можно раздѣлять, по спеціальному дѣйствію Лицъ Св. Троицы, на благодать предшествующую—Отца и Сына и послѣдующую—Св. Духа или благодать въ тѣсномъ смыслѣ этого слова. Это положеніе имѣетъ, по нашему мнѣнію, большое значеніе для выясненія ученія Оригена о благодати,—ученія очень сложнаго и безъ руководительной нити представляющаго неодолимыя трудности для усвоенія и надлежащаго пониманія.

Насколько можно заключать изъ другихъ, ниже приводимыхъ нами разъясненій Оригена, онъ представлялъ дѣйствіе той и другой благодати слѣдующимъ образомъ.

Первая не требуетъ для своего дѣйствія никакихъ условій со стороны человѣка; она всѣхъ зоветъ ко спасенію: нисходитъ на всякую землю подобно «дождю», согрѣваетъ ее подобно «солнечной теплотѣ»; Богъ беретъ человѣка какъ горшечникъ матеріалъ, каковъ бы онъ ни былъ И нужно помнить, что безъ дѣйствія божественной силы, какъ «безъ дождя и солнца, не можетъ произрасти ничего», и никакой сосудъ не можетъ быть уготованъ безъ скудельника. Но почва можетъ оказаться въ одномъ случаѣ воздѣланная и мягкая, въ другомъ необработанная и отвердѣвшая, что̀ зависитъ отъ предшествующей благодатному призванію жизни. Богъ «беретъ наше произволеніе склонное къ добру или злу, какъ матеріалъ» и изъ него дѣлаетъ такой или иной сосудъ. Отъ того и оказывается, что одна и таже въ сущности, по составу своему, почва произращаетъ и добрыя растенія и плевелы, умягчается или еще болѣе отвердѣваетъ, а сосуды дѣлаются въ честь или не въ честь. Такимъ образомъ, дѣйствіе благодати Отца и Сына по началу своему не зависитъ отъ человѣка, а единственно отъ благости и милосердія Божія, по результатамъ же находится въ зависимости отъ человѣка,

отъ его произволенія наклоннаго или къ добру или злу. Дальнѣйшее «преуспѣяніе» состоитъ изъ совокупнаго дѣйствія божественной силы и человѣческихъ силъ, при чемъ должно постепенно образоваться, путемъ развитія, извѣстное религіозно-нравственное состояніе человѣка. Это есть такое состояніе, когда въ насъ являются вѣра и разныя добродѣтели. Но эта вѣра «отъ насъ» (ex nobis), эти добродѣтели «отъ насъ», предъ Богомъ собственно ничего не значатъ. «ни во что вмѣняются», и если имѣютъ нѣкоторое значеніе, то только, какъ нѣкоторое условіе для полученія «совершеннѣйшей силы», «высшей благодати» (virtus perfectior, sublimior gratia), дара вѣры и другихъ добродѣтелей отъ Духа Св. Чрезъ Духа Св. мы воспринимаемъ въ себя и Христа, который до того времени дѣйствовалъ на насъ такъ сказать совнѣ, хотя Его дѣйствіе и было могущественно, снимая слѣпоту съ нашихъ духовныхъ очей и вообще многоразличными путями привлекая, вмѣстѣ съ Отцемъ, къ Себѣ. Кстати замѣтимъ, что при изображеніи процесса спасенія, въ особенности первыхъ его моментовъ, уму Оригена несомнѣнно предносилась древняя церковная практика продолжительнаго оглашенія желающихъ вступить въ церковь Христову, или получить «высшую благодать» Св. Духа, при чемъ принятіе ихъ въ церковь происходило по обнаруженіи ими «годности», извѣстной степени «воспріимчивости» къ наставленіямъ катехизаторовъ и вообще «заслуженности» быть членами тѣла Христова, чрезъ принятіе благодати Св. Духа. Это замѣчаніе весьма полезно помнить при чтеніи многихъ нижеприводимыхъ мѣстъ изъ твореній Оригена.

Вышеизложенное относительно воззрѣній Оригена на благодать Божію и участіе человѣка въ содѣваніи его спасенія оправдывается нижеслѣдующими мѣстами Оригеновыхъ твореній.

Въ кн. «О началахъ», поповоду разсужденія объ ожесточеніи Фараона, пользуясь словами апостола о «землѣ, пившей множицею дождь» и произрастившей добрыя растенія обработывавшимъ ее, но принесшей и тернія и волчцы (Евр. VI, 7—8), сравниваетъ дѣйствіе благодати съ дождемъ, одинаково орошающимъ землю и воздѣланную и оставленную въ пренебреженіи. «Энергія въ дождѣ одна, но при существованіи въ немъ одной энергіи, земля воздѣланная приноситъ плоды, а оставленная въ небреженіи и затвердѣвшая — тер-

нія. И хотя показалось бы поношеніемъ отъ лица дождя сказать: я создалъ въ землѣ и плоды и тернія; однакожъ хотя это и неприлично сказать, однако справедливо. *Если бы не было дождя, не было бы ни плодовъ ни терній;* а пошелъ дождь, благовременно и съ мѣрою, и явилось то и другое. Такимъ образомъ, благо дождя снизошло и *на худшую землю*; находясь въ пренебреженіи и будучи невоздѣлана, она произрастила тернія и волчцы. Такъ и бывающія отъ Бога *чудесныя дѣйствія подобны дождю; воли же различны какъ бы воздѣланная и оставленная въ небреженіи земля, при одной однако ея природѣ»* [1]). Въ дальнѣйшемъ объясненіи ожесточенія фараона употребляетъ другое сравненіе. У солнца энергія теплоты одна, но она дѣйствуетъ неодинаково на воскъ и глину: воскъ умягчаетъ, а глину дѣлаетъ жесткою [2]). Въ томъ же твореніи, нѣсколько ниже, приводя два противоположныхъ изрѣченія, съ одной стороны 2 Тим. II 21 объ очищеніи и объ уготовленіи себя нами какъ «сосуды въ честь», а съ другой—Рим. IX, 21 о власти горшечника сотворить сосудъ въ честь или не въ честь, Оригенъ говоритъ: «сказанное имъ (апостоломъ) не противорѣчитъ одно другому; нужно соединить то и другое и изъ обоихъ выраженій извлечь одинъ совершенный смыслъ. Ни то, что отъ насъ, *безъ внушенія Божія*, ни внушеніе Божіе, если и мы сами не *привносимъ чего либо къ благу*, не принуждаетъ насъ преуспѣвать». Далѣе замѣчаетъ, что Богъ уготовляетъ сосудъ въ честь или не въ честь, если «имѣетъ для себя какъ бы матеріаломъ наше произволеніе, склоняющееся на худшее или лучше» [3]).

---

[1]) De princ. l. III c. 1 n. 10 col. 265. Οὐκοῦν μία ἐνέργεια ἡ κατὰ τὸν ὑετόν· μιας δὲ ἐνεργείας οὔσης τῆς κατὰ τὸν ὑετόν, ἡ μὲν γεωργηθεῖσα γῆ καρποφορεῖ, ἡ δὲ ἀμεληθεῖσα καὶ χέρσος ἀκανθοφορεῖ. Καὶ δύσφημον ἂν δόξαι τὸ λέγειν τὸν ὕοντα 'Εγὼ τοὺς καρποὺς ἐποίησα καὶ τὰς ἄκανθας τὰς ἐν τῇ γῇ· ἀλλ' εἰ καὶ δύσφημον, ἀλλ' ἀληθὲς· ὑετοῦ γὰρ μὴ γενομένου οὔτ' ἂν καρποὶ οὔτ' ἄκανθοι γεγόνεισαν· τούτου δὲ εὐκαίρως καὶ μεμετρημένως ἐπιῤῥεύσαντος ἀμφότερα γεγένηται. Οὐκοῦν τὸ μὲν ἀγαθὸν τοῦ ὑετοῦ καὶ ἐπὶ τὴν χείρονα ἐλήλυθε... Οὕτω τοίνυν καὶ τὰ γενόμενα ὑπὸ τοῦ Θεοῦ τεράστια οἱονεὶ ὑετός ἐστιν· αἱ δὲ προκιρέσεις αἱ διάφοροι, οἱονεὶ ἡ γεγεωργημένη γῆ ἐστι καὶ ἡμελημένη, μιᾷ τῇ φύσει ὡς γῇ τυγχάνουσα.

[2]) Ibid. n. 11 col. 267.

[3]) Ibid. n. 22 col. 301: οὐκ ἐστιν ἐναντιώματα τὰ εἰρημένα ὑπ' αὐτοῦ· συνακτέον ἀμφότερα καὶ ἕνα λόγον ἐξ ἀμφοτέρων τέλειον ἀποδοτέον. Οὔτε τὸ ἐφ' ἡμῖν χωρὶς τῆς ἐπιστήμης τοῦ Θεοῦ, οὔτε ἡ ἐπιστήμη τοῦ Θεοῦ προκόπτειν ἡμᾶς ἀναγκάζει, ἐὰν μὴ καὶ ἡμεῖς ἐπὶ τὸ ἀγαθόν τι συνεισάγωμεν· οὔτε τὸ ἐφ' ἡμῖν χωρὶς τῆς ἐπιστήμης

Если принять за намекъ на первичное дѣйствіе благодати на человѣка, встрѣчающееся въ томъ же сочиненіи (нѣсколько далѣе двухъ приведенныхъ мѣстъ) указаніе на то, въ чемъ состоитъ дѣйствіе на насъ духовъ добрыхъ и злыхъ, съ примѣненіемъ этого дѣйствія къ благодати, «божественной силѣ, воззывающей къ лучшему», то мы будемъ имѣть понятіе о томъ, какъ представлялъ Оригенъ самый первый моментъ вліянія на насъ благодати Божіей, предшествующей всякому нашему «движенію» и «возбужденію». О вліяніи на насъ духовъ добрыхъ и злыхъ онъ пишетъ: «Нужно думать, что изъ этихъ самыхъ внушеній нашему сердцу добрыхъ и злыхъ ничего не попадаетъ въ насъ, кромѣ только того, что они вызываютъ *движеніе и возбужденіе* къ добру или злу. Но когда злая сила начнетъ побуждать къ злу, возможно отвергать злыя внушенія и противиться худымъ совѣтамъ и совершенно ничего не дѣлать виновнаго. И опять, когда *божественная сила воззоветъ* къ лучшему, возможно, что мы не послѣдуемъ ей, такъ какъ у насъ сохраняется способность свободы къ тому и другому» [1]), т. е. какъ къ добру, такъ и къ злу. Итакъ благодать дѣйствуетъ на насъ, только двигая и возбуждая насъ, но оставляя неприкосновенною нашу свободу, которая потомъ и заявляетъ себя склоненіемъ въ ту или другую сторону.

Приведенныя мѣста достаточно убѣдительно говорятъ о первичности дѣйствія благодати сравнительно съ движеніями нашей души, если только понимать въ этомъ случаѣ благодать такъ, какъ понималъ ее и Оригенъ, т. е. какъ благодать Отца и Сына, а не какъ благодать Духа Св. Въ послѣднемъ случаѣ нужно сказать тоже, что сказалъ Оригенъ въ одномъ мѣстѣ, именно, что «отъ насъ должно быть на-

---

τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς καταχρήσεως τοῦ κατ' ἀξίαν τοῦ ἐφ' ἡμῖν, ποιοῦντος εἰς τιμὴν ἢ ἀτιμίαν γενέσθαι τινά· οὔτε τοῦ ἐπὶ τῷ Θεῷ μόνου κατασκευάζοντος εἰς τιμὴν ἢ εἰς ἀτιμίαν τινὰ, ἐὰν μὴ ὕλην τινὰ διαφορᾶς σχῇ τὴν ἡμετέραν προαίρεσιν κλίνουσαν ἐπὶ τὰ χείρονα, ἢ ἐπὶ τὰ κρείττονα.

[1]) De princ. l. III c. 2 n. 4 col. 309. Приводитъ изъ посл. ап. Варнавы слова о двухъ путяхъ жизни, которыми управляютъ или ангелъ свѣта или ангелъ сатанинъ и затѣмъ замѣчаетъ: Nihil tamen aliud putandum est accidere nobis ex ipsis, quae cordi nostro suggeruntur bonis vel malis, *nisi commotionem solam et incitamentum* provocans nos vel ad bona vel ad mala... Et rursus possibile est, ut cum nos divina virtus ad meliora provocaverit. non sequamur, liberi arbitrii potestate in utraque nobis servata.

чало, а Богъ готовъ подать руку помощи[1])». Это начало относительное,—относительно «высшей благодати» — Св. Духа. Хотя у Оригена сказано здѣсь обще и глухо, безъ разъясненій, но такъ нужно полагать на основаніи всей совокупности его представленій о дѣйствіи Бога Отца и Сына, простирающемся на всѣхъ достойныхъ и недостойныхъ, добрыхъ и злыхъ, въ смыслѣ призыва ко спасенію. И потому мы не можемъ присоединиться къ тѣмъ, которые на основаніи отрывочныхъ выраженій обвиняютъ александрійскаго учителя въ такъ называемомъ полупелагіанствѣ [2]). Правда, во многихъ мѣстахъ онъ усиленно защищаетъ человѣческую сво-

---

[1]) Selecta in Psalm. CXX n. 3 col. 1632. Объясняя слова псалма: „не даждь во смятеніе ноги твоея, ниже воздремлетъ хранящій израиля», Оригенъ говоритъ: „не отвращайся и не соблазняйся и тогда будешь имѣть Бога, подающаго руку помощи, потому что отъ насъ должно быть начало, а Богъ готовъ подать руку помощи (παρ' ἡμῶν δεῖ εἶναι τὰς ἀρχὰς καὶ ὁ Θεὸς τοῦ ὀρέξαι χεῖρα ἕτοιμος).

[2]) Такова P. D. Huetius въ Origeniana (l. II c. 2 quaest. VII n. 14—18), напечатан. въ изданіи Миня (ser. graec. t. XVII, Orig. VII). Этотъ достопочтенный и въ общемъ безпристрастный ученый поспѣшилъ обвинить Оригена въ полупелагіанствѣ именно потому, что бралъ отрывочныя выраженія. Иногда онъ заимствовалъ такія выраженія даже изъ мѣстъ, трактующихъ не объ усвоеніи спасенія человѣкомъ при благодатной помощи, а о дарованіи благодати священства достойнымъ. Таково мѣсто въ In Numer. hom. XI n. 4 col. 650. Рѣчь здѣсь идетъ объ ангелахъ,—начальствующихъ надъ народами и объ ангелахъ церквей, т. е. епископахъ, получающихъ названіе отъ трудовъ благовѣствованія,—по поводу притчи Спасителя у Луки (XIX, 17) о полученіи городовъ въ замѣнъ данныхъ талантовъ. «А что такое нужно разумѣть подъ этою властью (напр. надъ 10-ю городами), какъ не управленіе душами? Отсюда мнѣ кажется, что не безъ причины изъ ангеловъ одни имѣютъ власть и начальство надъ другими, другіе же повинуются и подчиняются. Тотъ, кому дана власть надъ 10-ю городами или тотъ кому—надъ 5-ю городами, не незаслуженно достигъ такой власти, умноживъ ввѣренное ему серебро. Omnia enim apud Deum *ratione et judicio* fiunt *nec ad gratiam, sed pro merito* alius *princeps* esse multorum ponitur, alius subjectus esse principatui. Подобное же мѣсто In Math. t. XVI, n. 5 col. 1380. По поводу просьбы матери сыновей Зеведеевыхъ, „Іисусъ обличая велерѣчивую мать Іакова и Іоанна, какъ незнающую, кто имѣетъ *преимущество* предъ другими и что *такой даръ* есть благодать надъ всѣми Бога, συμπνέοντος, καὶ συνεργοῦντος καὶ ἱδρύοντος ἐν τῇ τοιαύτῃ ὑπεροχῇ, οὓς οἶδεν ἐπιτηδείους, рече: не вѣста чесо просита“ и затѣмъ Оригенъ указываетъ на слова Спасителя, что такое преимущество можетъ дать только Отецъ послѣ Его страданій, чрезъ что намекаетъ на ниспосланіе Отцемъ Св. Духа для облеченія іерархическими полномочіями.

боду, между прочимъ противъ тогдашнихъ заблужденій [1]) и вообще, никогда не опуская ее изъ вниманія, придаетъ ей великое значеніе, но въ такой же мѣрѣ онъ настаиваетъ и на мысли о томъ, что безъ божественной помощи человѣкъ не въ силахъ сдѣлать что либо доброе, достойное Бога, его творца или познать Его. Если же потомъ, при воздѣйствіи на него благодати Христовой, вліяющей на него разнообразными путями, онъ и обнаружитъ нѣкоторые плоды, «преуспѣяніе», то все это, пока онъ не получитъ благодати Св. Духа, «ничтожно», «ни во что вмѣняется».

Но какими же именно способами и путями ведетъ человѣка къ благодати Св. Духа, или ко спасенію во Христѣ чрезъ Духа Св., благодать Отца и Сына? «Разнообразными, отвѣчаетъ Оригенъ, *какими кто можетъ способами уврачеваться*, (Богъ) увѣщеваетъ и зоветъ ко спасенію» [2]). Насколько можно заключать изъ разсѣянныхъ въ разныхъ мѣ-

---

[1]) Изъ множества мѣстъ этого рода приведемъ In. Math. t. X n. 11 col. 280. По поводу пониманія притчи о неводѣ (Мѳ. XIII, 47) въ смыслѣ ученія о людяхъ добрыхъ и злыхъ *по природѣ*, Оригенъ замѣчаетъ: „Такому пониманію противятся Писанія, признающія свободу воли (αὐτεξούσιον), обвиняющія грѣшниковъ и одобряющія хорошо поступающихъ... Мы сами причина того, что дѣлаемся родомъ добрымъ и достойными сосудами или гнилыми, достойными изверженія. Ибо не природа причина порока, но свободная воля, дѣлающая злое (προαίρεσις ἑκούσιος κακοποιητική); не природа причина и праведности .. но рѣшеніе, принятое нами (λόγος ὃν παραδεξάμεθα), уготовляющее праведныхъ“. Изъ этого мѣста, (которое также приводитъ Huetius in Origen.) выводить отрицаніе благодати было бы такъ же несправедливо, какъ изъ мѣстъ, приписывающихъ спасеніе всесильной благодати—отрицаніе свободы человѣческой воли.

[2]) De princ. l. II c. 9 n. 7 col. 232. Здѣсь, разсуждая объ избраніи Іакова и отверженіи Исава, Оригенъ правда имѣетъ въ виду міръ всѣхъ духовно-разумныхъ существъ, и людей и ангеловъ и падшихъ духовъ, и потому пишетъ: Quae, ut mihi videtur, ita demum lucidius ostendetur ut causas diversitatis unusquisque vel coelestium, vel terrestrum vel infernorum in semetipso praecedentes nativitatem corpoream habere dicatur. Verbo enim Dei et sapientia ejus creata sunt universa et per ipsius ordinata sunt justitiam. Per gratiam vero misericordiae suae omnibus providet, atque *omnes quibuscunque curari possunt remediis hortatur, et provocat ad salutem.* Такъ какъ, по воззрѣнію Оригена, искупленіе І. Христа простирается на всѣхъ разумныхъ существъ, въ томъ числѣ и на безплотныхъ духовъ, то различіе въ способахъ призыванія ко спасенію касается, очевидно, не способовъ искупленія, которое одно для всѣхъ, а—помощи при усвоеніи его, очень разнообразной, смотря по личнымъ особенностямъ того или другаго разумнаго существа.

стахъ намековъ и указаній, способы эти слѣдующіе: естественное, заложенное въ самой духовно-разумной природѣ влеченіе ко Христу, вѣчному Слову или разуму (см. выше мѣсто изъ кн. «О началахъ» кн. 1 гл. 3 о «спеціальной дѣятельности Св. Духа»), знакомство съ «Писаніемъ или со Христомъ», т. е. или съ ветхозавѣтнымъ или съ христіанскимъ евангельскимъ ученіемъ, вліяніе окружающихъ, т. е. христіанскаго общества, пробудившееся, подъ незримымъ воздѣйствіемъ Божіимъ, сознаніе тяжести грѣховнаго состоянія.

Мѣста этого рода, изображающія вмѣстѣ съ тѣмъ начальный періодъ въ обращеніи человѣка ко Христу, слѣдующія.

Въ толкованіи, впрочемъ крайне аллегорическомъ, притчи о сокровищѣ на полѣ (Мѳ. XIII, 44) [1]) представляется человѣкъ, который, «приходя на поле, т. е. или къ Писаніямъ или ко Христу, состоящему изъ явнаго и тайнаго, находитъ сокровище премудрости, сокрытое или во Христѣ или въ Писаніяхъ» [2]). Подъ Писаніями здѣсь разумѣется Ветхій Завѣтъ, какъ самъ Оригенъ замѣтилъ выше [3]). «Обходя поле и изслѣдуя Писанія и ища познать Христа, находитъ въ Немъ сокровище и находя скрываетъ его»—отъ взоровъ толпы, затѣмъ уходитъ и занимается обдумываніемъ того, какъ бы «купить поле, т. е. Писанія, чтобы они были собственнымъ его имуществомъ (ἴδιον κτῆμα)». Онъ получаетъ словеса Божіи (Рим. III, 2) отъ іудеевъ, отъ которыхъ отнимается царствіе Божіе—виноградникъ и «дается языку, творящему плоды его, купившему чрезъ вѣру поле, послѣ того, какъ онъ продалъ все свое имущество и ничего не оставилъ изъ прежняго, что́ имѣлъ, такъ какъ зло было въ немъ». Здѣсь, безъ сомнѣнія, имѣется въ виду изобразить процессъ обращенія ко Христу чрезъ изученіе Писанія, ветхозавѣтнаго преимущественно,—процессъ имѣющій извѣстную постепенность: человѣкъ приходитъ, обозрѣваетъ, уходитъ, обдумываетъ, продаетъ имущество свое и вмѣсто его покупаетъ поле чрезъ вѣру во Христа. «Примѣни, заключаетъ Оригенъ свое разсуж-

---

[1]) In Math. t. X n. 6 col. 845—8.

[2]) Ibid, col. 845. Ἐλθὼν δέ τις ἄνθρωπος εἰς τὸν ἀγρὸν εἴτε τὰς Γραφὰς εἴτε τόν Χριστὸν τόν ἐκ φανερῶν καὶ κρυπτῶν συνεστηκότα εὑρίσκει τον κεκρυμμένον τῆς σοφίας θησαυρὸν εἴτε ἐν Χριστῷ εἴτε ἐν Γραφαῖς.

[3]) Ibid. n. 5 col. 845: ἀγρὸς μὲν εἶναι ἡ Γραφὴ καταφυτευθεῖσα τοῖς φανεροῖς τῶν ῥητῶν τῆς ἱστορίας καὶ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν λοιπῶν νοημάτων.

деніе, это такъ. Поле, имѣющее сокрытое сокровище, есть Христосъ. Оставившіе же все и послѣдовавшіе Ему какъ бы продали, по другой притчѣ, ихъ имущество для того, чтобы чрезъ продажу и раздачу этого имущества и чрезъ *полученіе вмѣсто его* (имущества), *при Божіей помощи, добраго намѣренія*, купить... поле, имѣющее въ себѣ самомъ сокрытое сокровище» [1]). Итакъ исканіе Христа въ Писаніи, обрѣтеніе Его, зародившееся желаніе пріобрѣсти это сокровище въ собственность, отреченіе отъ всего своего ведутъ къ «доброму намѣренію» или рѣшимости, поддерживаемой высшею помощью, воспринять въ себя, вполнѣ себѣ усвоить Христа, какъ бы «купить» Его, согласно съ евангельскою притчею. Такимъ образомъ, безъ высшей помощи невозможна рѣшимость или доброе намѣреніе послѣдовать Христу или увѣровать въ Него; но откуда и какъ явилась первая мысль искать Христа въ Писаніяхъ—Оригенъ въ данномъ мѣстѣ не выясняетъ.

Въ другомъ мѣстѣ, разсуждая о двухъ родахъ вѣры, пробужденіе стремленія ко Христу, по началу своему, возводитъ къ «развитію или упражненію того, что получено въ естественномъ твореніи», т. е. сѣмянъ Слова. Изъясняя притчу о талантахъ и останавливаясь въ особенности на словахъ: «имѣющему дано будетъ и преизбудетъ», говоритъ: «Напримѣръ, имѣющему *вѣру*, которая *отъ насъ*, будетъ дана *благодать вѣры*, которая происходитъ *отъ духа вѣры* и такъ обр. будетъ изобильна; и все, что кто либо имѣлъ отъ *естественнаго творенія*, если онъ это *упражнялъ*, получаетъ для себя и отъ благодати Божіей для изобилованія и укрѣпленія въ томъ самомъ, что́ имѣетъ. Ибо не объ одной только премудрости, но и о всякой добродѣтели нужно разумѣть то, что говоритъ Соломонъ... ни во-что же внѣнится (Прем. Сол. IX, 6). Такъ, кто будетъ совершенъ въ чистотѣ, или правдѣ или истинѣ или благочестіи, а не будетъ у него чистоты или правды или благочестія, исходящихъ отъ благодати Божіей (quae venit ex gratia Dei), *такой человѣкъ ни во-что вмѣняется*. Поэтому, если мы хотимъ, чтобы дана была намъ сила совершеннѣйшая (virtus perfectior) и преизобиловала въ насъ, будемъ тщательно пріобрѣтать совершенство среди людей и когда пріобрѣтемъ,

---

[1]) Ibid. n. 6 col. 848... πεπρακάσι τὰ ὑπάρχοντα αὐτῶν, ἵνα διὰ τοῦ πεπρακέναι καὶ ἀποδόσθαι ἐκεῖνα, καὶ ἀντ' ἐκείνων καλὴν προαίρεσιν βοηθουμένους αὐτοὺς εἰληφέναι ἀπὸ Θεοῦ, ὠνήσονται τῆς πολλῆς τιμῆς καὶ ἀξίας τοῦ ἀγροῦ τὸν ἔχοντα θησαυρὸν κεκρυμμένον ἐν ἑαυτῷ ἀγρόν.

то, сознавая, что все это ни во-что вмѣняется безъ благодати Божіей, преклонимъ себя самихъ подъ крѣпкую руку Божію и будемъ молиться, воздѣюще преподобныя руки безъ гнѣва и размышленія (1 Тим. I, 8), чтобы дано было совершенство всѣхъ благъ, которыя въ насъ, и чтобы Онъ сдѣлалъ насъ совершенными и способными къ принятію Бога, какъ сыновъ Божіихъ» [1]). Здѣсь Оригенъ изображаетъ другой путь для «принятія Бога и усыновленія» Ему (конечно чрезъ Христа),—путь не изслѣдованія Писанія, а—«упражненія» и развитія естественныхъ даровъ, приводящій также къ вѣрѣ во Христа. Но эта вѣра ничто, если мы не получимъ отъ благодати другой вѣры, «дара вѣры» (сравн. Клим. алекс. —«вѣра—благодать»).

И еще одинъ путь намѣчается въ изъясненіи Іезек. XI, 19—объ отъятіи сердца каменнаго и о дарованіи сердца плотянаго. Это путь, пробудившагося отъ разныхъ причинъ, сознанія тяжести грѣховнаго состоянія,—путь, который приводитъ также ко Христу, врачу нашихъ душъ. «Не въ нашей власти изгнать изъ сердца зло, а отъять каменное сердце, кажется, есть не что иное, какъ обрѣзать зло,—чрезъ которое окаменѣлъ кто-либо,—у того, у кого хочетъ Богъ. А что сердце дѣлается плотянымъ,—чтобы кто либо ходилъ въ заповѣдяхъ Божіихъ и исполнялъ повелѣнія Божіи,—это означаетъ не что иное. какъ сдѣлаться *послушнымъ* и *не противиться истинѣ* и творить добродѣтели. Если Богъ возвѣщаетъ, что Онъ это сдѣлаетъ и прежде чѣмъ Онъ не возьметъ сердце каменное, мы не отложимъ его, то слѣдовательно *не отъ насъ зависитъ* (οὐκ ἐφ' ἡμῖν) отвергнуть зло. И если не мы сами дѣлаемъ что либо для того, чтобы сдѣлалось у

---

[1]) In Math. comm. ser. n. 69 col. 1710. Utputa, fidem habenti quae est ex nobis, gratia fidei, quae est per spiritum fidei (т. е. Духа Св.) et abundabit; et quidquid habuerit quis ex naturali creatione, cum exercuerit eum (illud), accipit ad (id) ipsum et ex gratia Dei, ut abundet et firmior sit in eo ipso quod habet... Подобное мѣсто еще въ In ep. ad Rom. l. IV n. 5 col. 975. Invenies hoc (Philip. I, 29) et in Evangeliis designari. ubi apostoli, intelligentes, quod ea, quae *ex homine fides*, non potest esse perfecta, nisi addita fuerit etiam ea, *quae a Deo est*, dicunt ad Salvatorem: auge nobis fidem (Luc. XVII, 5). Ex quibus omnibus apertissime comprobatur, quod hic dicit apostolus... (Rom. IV, 16), quia *etiam fides ipsa, qua credere videmus Deo, dono* in nobis *gratiae confirmatur*. Сравн. конецъ обширнаго разсужденія въ l. IX того же комментарія на посл. къ Римл., о дарахъ Духа Св. (приведено ниже).

насъ сердце плотяное, а *это есть дѣло Божіе* (Θεοῦ ἐστὶ ἔργον), то и жить добродѣтельно не будетъ нашимъ дѣломъ, а во всемъ этомъ (дѣйствуетъ) благодать Божія (πάντε θεῖα χάρις)». Затѣмъ сейчасъ же рѣшаетъ возраженіе тѣхъ, которые на основаніи Писанія думаютъ, что ничего нѣтъ въ нашей власти. Такимъ людямъ отвѣчаетъ, что дѣло происходитъ на подобіе того, какъ если бы кто или по собственному чувству и сознанію, или подъ вліяніемъ постороннихъ убѣжденій и подражанія кому либо, пришелъ къ какому либо учителю и отдался ему съ полнымъ послушаніемъ и прилежаніемъ къ его наставленіямъ. «Подобнымъ образомъ и божественное Слово обѣщаетъ приходящимъ къ Нему уничтожить зло, названное сердцемъ каменнымъ, не у тѣхъ, которые этого не желаютъ, но у докучающихъ, просящихъ врача, какъ и въ Евангеліи находимъ нудящихъ, приходящихъ къ Спасителю и удостоившихся получить исцѣленіе и уврачеваніе». При этомъ замѣчаетъ, что при исцѣленіи напр. слѣпыхъ, просьба и вѣра въ исцѣленіе—дѣло больныхъ, а возвращеніе зрѣнія—дѣло Спасителя [1]).

Самымъ убѣдительнымъ доказательствомъ того, какъ, по представленію Оригена, слабы человѣческія силы и какъ человѣкъ, одушевленный даже самыми лучшими намѣреніями и стремленіями, находящійся уже и подъ дѣйствіемъ благодати Христовой, еще нетвердъ въ вѣрѣ во Христа, служитъ слѣдующее объясненіе причинъ паденія ап. Петра. Этотъ ученикъ Господа, слушавшій наставленія Христа Спасителя, испытывавшій постоянное вліяніе Его божественной Личности и одушевленный самою повидимому пламенною къ Нему преданностью, которую онъ выразилъ предъ самыми страданіями по поводу извѣстнаго предсказанія І. Христа, однако палъ—именно въ слѣдствіе надежды только на свои силы или по самонадѣянности. Замѣчательно, что въ паденіи ап. Петра Оригенъ отмѣчаетъ два акта: а) отреченіе отъ Христа и б) неисповѣданіе Его Господомъ. Петръ не только не исповѣдалъ І. Христа Господомъ, — чего впрочемъ онъ и не могъ сдѣлать безъ Духа Св., еще не даннаго тогда,—но и отрекся отъ Христа, чего онъ могъ бы избѣжать, если бы «просилъ Іисуса быть въ немъ» и удалить отъ него искуше-

---

[1]) De princ. l. III c. 1 n. 15 col. 277—280.

ніе—вопросы слугъ [1]). Но онъ понадѣялся исключительно на самого себя. Предлагаемое Оригеномъ, но неисполненное ап. Петромъ прошеніе Христа о поддержаніи этого ученика Господня, во время предстоявшаго ему испытанія, безъ сомнѣнія, содержитъ въ себѣ мысль о необходимости предварительнаго дѣйствія благодати именно Христовой еще до облеченія въ будущемъ «высшею благодатію» Св. Духа, необходимою для твердаго и неотступнаго исповѣданія Христа. Въ другомъ мѣстѣ, по поводу того же факта паденія ап. Петра, указывается также на необходимость, для исповѣданія Христа, принятія Духа Св., котораго замѣняло въ моментъ паденія апостола вліяніе на него злого духа, какъ и во время преображенія, когда ап Петръ выразилъ желаніе уготовать сѣнь. Развѣ это отреченіе могло бы состояться «безъ участія злого духа, враждебнаго *Духу* и премудрости, *подаваемому* тѣмъ, которые по нѣкоторому достоинству получаютъ помощь отъ Бога для исповѣданія» [2]).

---

[1]) In Math. comm. ser. n. 88 col. 1738—9. По поводу обѣщанія Петра не отрекаться и троекратнаго его отреченія Оригенъ пишетъ: „Этимъ мы научаемся никогда безразсудно не давать обѣщанія, превышающаго наши человѣческія силы, какъ будто мы можемъ сами по себѣ (ex nobis) выполнить исповѣданіе Христа или что либо изъ заповѣдей Божіихъ... Онъ (Петръ) долженъ былъ бы послѣ того, какъ услышалъ, что всѣ соблазнитесь о мнѣ въ ночь эту, молить Господа и сказать: и когда всѣ соблазнятся о Тебѣ, *будь во мнѣ*, чтобы я не соблазнился (esto in me, ut non ego scandalizer) и дай мнѣ въ особенности ту *благодать* (praecipue gratiam hanc), чтобы я, когда всѣ твои ученики соблазнятся, не впалъ бы въ отреченіе и не соблазнился бы въ самомъ началѣ. Если бы онъ просилъ объ этомъ, то можетъ быть. *по удаленіи отъ него служанокъ и другихъ слугъ* (т. е. искушенія, по волѣ Божіей?), онъ не отрекся бы отъ Христа. Ибо не могло быть.—послѣ того. какъ его спросили,—чтобы онъ могъ назвать Іисуса Господомъ въ Духѣ Св., когда Духъ Св. еще не былъ данъ“. На вопросъ: какъ же могло случиться, что Петръ не отрекся бы отъ Христа, когда Христосъ предсказалъ, что всѣ отъ Него отрекутся, Оригенъ отвѣчаетъ указаніемъ на неисполнившееся. въ слѣдствіе раскаянія ниневитянъ, пророчество Іоны пророка.

[2]) In Math. t. XII, n. 40 col. 1076. По поводу словъ ап. Петра при преображеніи объ уготовленіи сѣни и замѣчанія евангелистовъ (Мк. IX, 5; Лк. IX, 33), что Петръ не зналъ, что говорилъ, Оригенъ замѣчаетъ, что эти слова могли быть сказаны не по внушенію Духа Св., который еще не пришелъ (Іоан. VII, 39), а по внушенію духа злого. Доказывается это тѣмъ, что при преображеніи ученики были отягчены сномъ. Противъ тѣхъ, которые признаютъ апостоловъ совершенными до страданій Спасителя, Оригенъ здѣсь же указываетъ на фактъ отреченія ап. Петра,

Итакъ благодать Христова или дѣйствіе Христа на душу человѣка предшествуетъ благодати Св. Духа, если только мы сами, подобно ап. Петру, своею самонадѣянностью не устраняемъ Его, нашего Спасителя, отъ насъ. Это дѣйствіе Христа и «содѣйствіе» Его намъ къ принятію дара вѣры изображается у Оригена въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, такъ же какъ и у Климента Алекс., подъ образомъ врачеванія глазъ пораженныхъ слѣпотою; подъ этимъ врачеваніемъ разумѣется, можно думать, дѣйствіе благодати Христовой во время оглашенія. Мы должны просить Врача нашихъ душевныхъ очей, «чтобы Онъ *все сдѣлалъ* для отверстія ихъ» и «*посодѣйствовалъ* получить даръ вѣры» отъ Духа Св. [1]). Въ другомъ мѣстѣ благодать Христова, какъ бы отличная отъ благодати Св. Духа, изображается подъ образомъ умовенія ногъ, при чемъ также настаивается на недостаточности очищенія нашими собственными силами. По поводу умовенія ногъ Спасителемъ Оригенъ спрашиваетъ, почему І. Христосъ умылъ ноги ученикамъ? Потому что, «хотя бы предъ людьми и были они чисты, но не у Бога, ибо *безъ Іисуса никто у Бога нечистъ*, хотя бы и думалъ о себѣ, что очистилъ себя съ нѣкоторою тщательностью. Въ сдѣлавшихся же *чистыми предъ людьми* и омытыхъ крещеніемъ Іисуса и имѣющихъ омытыя Имъ ноги можетъ обитать и Духъ Св. и сила Вышняго, какъ бы одѣяніе» [2]). Здѣсь, впрочемъ, идетъ рѣчь объ очищеніи благодатію Христовою въ таинствѣ крещенія, хотя нѣтъ ничего

и по этому случаю спрашиваетъ: развѣ это отреченіе могло бы состояться μὴ συνόντος τῷ ἀρνουμένῳ πνεύματος ἐχθροῦ τῷ διδομένῳ πνεύματι καὶ σοφίᾳ τοῖς πρὸς τὸ ὁμολογεῖν κατά τινα ἀξίαν αὐτῶν ἀπὸ Θεοῦ βοηθουμένοις.

[1]) In Ioan. t. XX n. 26 col. 645. Объясняя Іоан. VIII, 46 („аще ли истину глаголю, почто не вѣруете Мнѣ"), Оригенъ замѣчаетъ, что невѣріе зависитъ отъ нечистоты нашихъ духовныхъ очей, которыя или закрыты, или отяжелѣли, или помутились отъ порока. „Сознавая, что значитъ истинно вѣровать по сказанному: всякъ вѣруяй, что Іисусъ есть Христосъ, отъ Бога рожденъ есть и чувствуя, какъ мы далеки отъ такой вѣры, отвѣчаемъ такъ: мы призываемъ врача нашихъ духовныхъ очей, чтобы онъ своею мудростію и человѣколюбіемъ *все сдѣлалъ* для отверстія нашихъ очей, еще закрытыхъ нашимъ злымъ нечестіемъ... И онъ услышитъ насъ, сознающихъ причины, почему еще не вѣруемъ и какъ больнымъ и какъ нуждающимся во врачѣ *посодѣйствуетъ* (συνεργήσει) получить даръ вѣры,—даръ поставленный Павломъ третьимъ въ ряду даровъ, послѣ премудрости и разума: другому же вѣра, тѣмъ же Духомъ".

[2]) In Ioan. t. XXII, n. 6. col. 757—760: ἐπεὶ ἦσαν, ὡς ἐν ἀνθρώποις καθάροι

невѣроятнаго въ томъ, что это очищеніе, по представленію Оригена, могло начаться и ранѣе крещенія, какъ и первыя проявленія прозрѣнія, и только окончательно завершилось въ отложеніи всѣхъ скверпъ въ крещеніи. Выраженія: «хотя бы очистилъ себя съ нѣкоторою тщательностью» и «сдѣлавшихся чистыми предъ людьми» указываютъ на участіе человѣка въ дѣлѣ своего спасенія, но не отрицаютъ дѣйствія на него высшей Силы и въ это время, т. е. до крещенія, въ состояніи оглашенія, какъ и апостолы были чисты—какъ «отъ себя», такъ еще болѣе отъ обращенія съ I. Христомъ,—хотя эта чистота была относительная и они нуждались въ въ совершенномъ очищеніи страданіями Спасителя и нисшествіемъ на нихъ Духа Св.

Уже изъ всего вышеизложеннаго, относящагося по преимуществу къ первому періоду дѣйствія благодати Божіей на человѣка, видно, какъ много значенія придавалъ Оригенъ дѣйствію благодати Св. Духа, которую онъ называлъ по преимуществу благодатію или «высшею силою», «высшею благодатію». Но какъ проявляется этотъ высшій даръ въ церкви и чѣмъ условливается полученіе его членами церкви? Изъясняя Рим. XII, 6—8 и совмѣстно сходное съ нимъ мѣсто изъ 1 Кор. XII, 7, 11 о дарахъ духовныхъ, получаемыхъ членами церкви Христовой [1]), Оригенъ говоритъ: «Мнѣ кажется, что апостолъ, пиша какъ къ римлянамъ, такъ и коринѳянамъ, учитъ *о трехъ способахъ полученія благодати*, чтобы показать, что въ этомъ случаѣ *хотя нѣчто зависитъ отъ насъ, весьма однако многое—отъ щедротъ Божіихъ*. Онъ полагаетъ, что есть «мѣра вѣры», по которой (мѣрѣ) кто либо получаетъ благодать, полагаетъ, что она (благодать) «дается на пользу», полагаетъ и то, что Духъ раздѣляетъ «якоже хощетъ». Чтобы въ насъ оказалась такая вѣра, которая могла бы *заслужить высшую благодать,—это дѣло нашего труда и старанія*, а чтобы давалась на пользу и была совершенно полезна для принимающаго, это—дѣло бо-

---

ἀλλ' οὐχὶ καὶ παρὰ Θεῷ· χωρὶς γὰρ Ἰησοῦ οὐδεὶς παρὰ Θεῷ καθαρὸς γίνεται, καὶ πρὸ αὐτοῦ νομισθῇ διά τινος ἐπιμελείας αὐτὸν καθαρὸν πεποιηκέναι.

[1]) In ep. ad Rom. l. IX n. 3 col. 1212—15. Изъясненіе Рим. XII, 6—8 предваряется словами: „послѣ того, какъ (апостолъ) назвалъ отдѣльныхъ вѣрующихъ членами единаго тѣла Христова, теперь (nunc) какъ бы перечисляетъ различную дѣятельность различныхъ членовъ“, т. е. тѣла Христова или церкви.

жественнаго опредѣленія; или совершенно отъ Него зависитъ, хочетъ ли Онъ дать» [1]). Въ дальнѣйшемъ пространномъ разсужденіи доказываетъ, что иногда дарованіе благодати,—и при наличности извѣстной «мѣры вѣры, заслуживающей высшей благодати»,—условливается предвѣдѣніемъ Божіимъ, и эта высшая благодать не дается—для пользы людей, чтобы они не впали въ гордость и «не потеряли благодати по нерадѣнію»; далѣе, что прошеніе апостоловъ объ умноженіи вѣры (Лк. XVII, 5) относится не къ укрѣпленію вѣры и надежды, не къ огражденію отъ сомнѣній, а къ дарованію Богомъ совершеннаго разумѣнія предметовъ вѣры; что выраженіе апостола «по мѣрѣ вѣры» даетъ основаніе думать, что и въ будущемъ вѣкѣ благодать будетъ дарована «по мѣрѣ заслугъ» [2]), что перечисленные у апостола (Рим. XII, 6—8) дары Духа, хотя суть дары Божіи, но каждому изъ нихъ соотвѣтствуетъ въ насъ нѣчто, чрезъ развитіе «заслуживающее» высшей благодати, такъ что напрасно извиняютъ себя не имѣющіе благодатныхъ даровъ неполученіемъ на то благодати. Впрочемъ, заключаетъ свое разсужденіе Оригенъ, нужно помнить, что все «добытое нашимъ собственнымъ трудомъ и стараніями... ничего не будетъ стоить безъ благодати отъ Бога данной; при отсутствіи благодати Духа они не могутъ быть и членами тѣла Христова», т. е. церкви [3]). Та-

[1]) Ibid. col. 1213. Unde mihi videtur... tres capiendae gratiae modos docere, ut ex nobis in eo agi *aliquid* ostendat, *plurimum tamen in Dei largitione* consistere. Ponit ergo et *mensuram fidei* esse, per quam quis gratiam capit; ponit et *ad id quod expedit* dari; et Spiritum dividere *prout vult*. Ut ergo tanta in nobis fides inveniantur, quanta possit *sublimiorem gratiam* promereri, nostri operis videtur et studii: ut autem ad id detur quod expedit et utile sit accipienti, Dei judicium est; vel omnino si dari vult, in ipso est.

[2]) Ibid. col. 1214... ubi apostoli ad Dominum dicunt: „auge nobis fidem“: quod fides quidem, quae speret et credat, et *absque ulla dubitatione* confidat, *in nobis* est: ratio vero fidei ipsius et scientia et perfectus eorum quae credimus *intellectus donatur a Deo* (выше въ l. IV n. 5 говоритъ нѣчто другое о вѣрѣ „отъ насъ“, именно, что она *укрѣпляется* даромъ благодати“; можетъ быть разность произошла отъ того, что тамъ онъ имѣетъ въ виду вѣру только еще вступающихъ въ церковь, оглашенныхъ, а здѣсь, въ l. IX, уже—совершенныхъ христіанъ, членовъ тѣла Христова)...Si enim in praesenti saeculo dat Deus unicuique gratiam secundum mensuram fidei, sine dubio et in futuro dabit unicuique gratiam pro mensura meritorum.

[3]) Ibid. col. 1215. Приведя Прем. Сол. IX, 6, замѣчаетъ, что всякій совершенный (pertectus) въ вѣрѣ ли, въ служеніи ли, въ ученіи ли

кимъ образомъ, Оригенъ заключаетъ тѣмъ, чѣмъ началъ, т. е. указаніемъ, что рѣчь идетъ не о первомъ моментѣ спасенія и что «заслуженіе» «*высшей* благодати» (sublimiorem gratiam promereri), въ извѣстной, хотя и небольшой степени зависящее отъ «нашего труда и старанія», относится къ вѣрующимъ, находящимся уже въ церкви, «тѣлѣ Христовомъ».

Созиданіе и сохраненіе спасенія зависитъ правда и отъ насъ, но еще «въ гораздо большей мѣрѣ» (τὸ πολλῷ πλεῖον) отъ благодати Божіей. Эта мысль раскрывается по поводу изъясненія словъ псалма (CXXVI, 1): «аще не Господь созиждетъ домъ... аще не Господь сохранитъ градъ». «Созидаетъ домъ всякій *преуспѣвающій*; хранитъ же градъ всякій *совершенный*; напрасенъ трудъ созидающаго и тщетна охрана стрегущаго, если Господь не создастъ и Господь не сохранитъ. Внѣ произволенія нашего находится благо,—сила Господа, берущая на себя созиданіе строителя *вмѣсто него* и *совмѣстно* созидающая съ немогущимъ собственными силами вполнѣ устроить созидаемое. Тоже нужно разумѣть и объ охраненіи града. И, какъ я сказалъ бы, подобно тому какъ благо земледѣльческое, творчество плода слагается изъ доброй воли земледѣльца, соотвѣтственно его искусству, и изъ непроизвольнаго, зависящаго отъ Промысла благорастворенія воздуха и достаточно обильнаго дождя, такъ и благо разумнаго міра слагается изъ свободной его воли и вдохновенія божественной силы *въ избирающаго лучшее*. Не только для того, чтобы сдѣлаться хорошимъ и добрымъ нужны и наша свобода и привходящая помощь божественной силы, которая, что касается насъ, непроизвольна, но (это же нужно) и для того, чтобы сдѣлавшемуся хорошимъ и добрымъ пребыть въ добродѣтели; такъ какъ падетъ и совершенный, если высоко стоя въ добрѣ, себя самого сочтетъ его виновникомъ, а не воздастъ должной славы Тому, кто въ гораздо большей мѣрѣ одарилъ его и для созиданія и для сохраненія добродѣтели» [1]). Здѣсь не только обнимается мыслью весь про-

---

безъ благодати ни во что вмѣнится. Et ita in omnibus his, quae enumerata sunt, est *quaedam perfectio* inter filios hominum, quam labore et studiis propriis assequuntur, sive in sapientia, sive in doctrina, sive in aliis officiis: quae tamen si non habeant a Deo gratiam nihil erunt, quia si desit eis *gratia Spiritus* nec membra esse Christi corporis possunt. Сравн. In Math. comm. ser n. 69 (см. выше).

[1]) Selecta in Psalm. IV col. 1160—1. Οἰκοδομεῖ δὲ οἶκον πᾶς ὁ προ-

цессъ человѣческаго спасенія съ его началомъ, продолженіемъ и завершеніемъ и во всемъ этомъ приписывается гораздо больше благодати, чѣмъ человѣческимъ усиліямъ, но и намекается, что въ самомъ первомъ моментѣ созиданія дѣйствуетъ собственно одна божественная сила вмѣсто человѣка, являющагося предметомъ ея воздѣйствія (ἀντιλαμβανουμένη) и только уже потомъ вмѣстѣ съ нимъ созидающая (συνοικοδομοῦσα).

И на высшей степени духовнаго совершенства мы однако доступны паденію и здѣсь опять наша единственная надежда на помощь Божію. Даже по полученіи «высшей благодати» «можно ее потерять по нерадѣнію» [1]). Будучи не святы по природѣ, мы пріобщаемся природѣ Духа Св., святой самой по себѣ; «святость, это не природное наше свойство (владѣніе), а случайная принадлежность, и потому-то именно что она случайная, *мы можемъ пасть*». Впрочемъ, имѣя привходящую къ намъ напр. премудрость, если, насколько въ нашей силѣ, мы трудимся и упражняемся въ ней, дѣлаемся мудрыми, всегда пріобщаемся премудрости и она привходитъ къ намъ, соотвѣтственно заслугамъ жизни или по количеству труда. «Ибо милость Божія, соотвѣтственно тому, что ея достойно, призываетъ все и привлекаетъ къ блаженному концу, къ тому, гдѣ нѣтъ никакой болѣзни, печали и воздыханія» [2]).

κόπτων καὶ φυλάσσει πόλιν πᾶς ὁ τέλειος· μάταιον δὲ τὸ ἔργον τοῦ οἰκοδομοῦντος, καὶ ματαία ἡ ψυλακὴ τοῦ τηροῦντος, ἐὰν μὴ Κύριος οἰκοδομήσῃ καὶ Κύριος φυλάξῃ· ἐκτὸς ἂν εἴη τῆς προαιρέσεως ἡμῶν ἀγαθόν, ἡ ἀντιλαμβανουμένη τοῦ Κυρίου δύναμις τῆς οἰκοδομῆς τοῦ οἰκοδομοῦντος καὶ συνοικοδομοῦσα τῷ μὴ δυναμένῳ κατ' αὐτὸν ἀπαρτίσαι τὸ οἰκοδομουμένον... Καὶ ὥσπερ ἐὰν εἴποιμι τὸ γεωργικὸν ἀγαθόν, τὸ ποιητικὸν τοῦ καρποῦ, μικτὸν εἶναι ἐκ προαιρετικοῦ τοῦ κατὰ τὴν τέχνην τοῦ γεωργοῦ καὶ ἀπροαιρέτου τοῦ παρὰ τῆς Προνοίας κατὰ τὴν τῶν ἀέρων εὐκρασίαν, καὶ φορὰν αὐτάρκους ὑετοῦ· οὕτω τὸ τοῦ λογικοῦ ἀγαθὸν μικτόν ἐστιν ἐκ τε τῆς προαιρέσεως αὐτοῦ καὶ τῆς συμπνεούσης θείας δυνάμεως τῷ τὰ κάλλιστα προελομένῳ. Οὐ μόνον τοίνυν εἰς τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν γενέσθαι χρεία καὶ τῆς προαιρέσεως τῆς ἡμετέρας καὶ τῆς θείας συμπνοιας, ἥτις ἐστὶν ὡς πρὸς ἡμᾶς ἀπροαίρετος· ἀλλὰ καὶ... μεταπεσομένου καὶ τοῦ τελειωθέντος. εἰ ὑπερεπαρθείη ἐπὶ τῷ καλῷ, καὶ ἑαυτὸν ἐπιγράφοι τούτου αἴτιον, οὐχὶ δὲ τὴν δέουσαν δόξαν ἀνταφέρων τῷ τὸ πολλῷ πλεῖον δωρησαμένῳ εἰς τὴν κτῆσιν, καὶ τὴν συνοχὴν τῆς ἀρετῆς.

[1]) In ep. ad Rom. l. IX n. 3 col. 1214 (выше приведено это мѣсто въ полномъ видѣ). Apostolus scribit (1 Thim. IV, 4), tanquam sciens posse gratiam per negligentiam deperire.

[2]) De princ. l. I c. 8 n. 3 col. 178. Разсуждая объ ангелахъ и утверждая, что „всѣ существа разумныя способы какъ къ добру, такъ и злу“, кромѣ „естества Бога, которое есть источникъ всякаго блага“ и Христа, который есть и премудрость и правда и слово или разумъ и свѣтъ, замѣчаетъ: Similiter quoque et natura Spiritus sancti. quae sancta est

«Мы *нуждаемся всегда въ помощи Господа*, прежде всего, чтобы не пасть, а потомъ, если падемъ, чтобы возстать» [1]). «Никогда человѣкъ *самъ по себѣ* не можетъ побѣдить противной силы (діавола), если не будетъ пользоваться божественною помощью» [2]).

Послѣ всего сказаннаго не могутъ уже смущать тѣ мѣста въ твореніяхъ Оригена, въ которыхъ, говоря напримѣръ о свободѣ, повидимому ей одной приписываетъ дѣло «усвоенія добра» [3]) или разсуждая объ образѣ и подобіи Божіемъ и полагая, что образъ Божій данъ въ твореніи, утверждаетъ, что подобіе человѣкъ «самъ долженъ учинить себѣ собственнымъ стараніемъ чрезъ подражаніе Богу, чтобы при данной ему въ началѣ возможности совершенства чрезъ достоинство образа, въ концѣ самъ себѣ устроилъ подобіе чрезъ совершенное исполненіе дѣлъ» [4]) или наконецъ, ограждая отъ превратныхъ толкованій ученіе ап. Павла о предопредѣленіи ко спасенію (Рим. VIII, 28—31), выражается такъ: не потому происходитъ что либо, что Богъ это предвидитъ, но «потому Онъ и предвидитъ, что должно это произойти въ силу *соб-*

---

non recipit pollutionem; naturaliter vero, vel substantialiter sancta est. Si autem alia natura sancta est, ex assumptione hoc, vel inspiratione Spiritus sancti habet, ut sanctificetur, non ex sua natura hoc possidens sed accidens sibi, propter hoc decidere potest, quod accidit... Benignitas enim Dei secundum quod se dignum est, provocat omnia et attrahit ad beatum finem illum, ubi...

[1]) Selecta in Psalm. IV n. 2 col. 1354. Vides ergo quia Domini semper auxilio indigemus. Primo ne cadamus, tum denique etiam si ceciderimus, ut resurgamus.

[2]) De princ. l. III, c. 2, n. 5 col. 311. Arbitror, quod nunquam homo fortassis per se ipsum virtutem contrariam vincere potest nisi usus fuerit adjutorio divino.

[3]) Ibid. l. II c. 9 n. 2 col. 236. Разсуждая вообще о разумныхъ существахъ, не исключая и ангеловъ, пишетъ: Voluntarios enim et liberos motus a se conditis mentibus Creator indulsit, quo scilicet bonum in eis proprium fieret, cum id *voluntate propria* servaretur.

[4]) Ibid. l. III c. 6 n. 1 col. 333. Богъ при твореніи человѣка умолчалъ о подобіи, между тѣмъ какъ въ словахъ, сказанныхъ ранѣе: сотворимъ человѣка.. о немъ упомянуто. Hoc ergo quod... de similitudine siluit non aliud indicat, nisi quod imaginis quidem dignitatem in prima conditione percepit; similitudinis vero perfectio in consummatione servata; scilicet ut *ipse sibi* eam *propriae* industriae studiis ex Dei imitatione consciseeret, cum possibilitate sibi perfectionis in initiis data per imaginis dignitatem, in fine demum per operum expletionem perfectam *sibi ipse* similitudinem consummaret.

ственнаго стремленія (воли) *совершающаго*»; «слова апостола: любящимъ Бога вся поспѣшествуютъ во благое указываютъ, что причина предуставленія и предвѣдѣнія въ насъ... потому и поспѣшествуетъ, что любящіе Бога достойны споспѣшествованія» [1]).

Результаты трудовъ Оригена по данному предмету можно выразить въ слѣдующихъ положеніяхъ. 1) Разграничены, насколько можно, сферы дѣйствія Лицъ Св. Троицы въ процессѣ усвоенія человѣкомъ спасенія Христова. Всѣ Лица Св. Троицы участвуютъ въ семъ процессѣ и потому дѣйствія всѣхъ Ихъ суть благодать, но благодать Отца и Сына, ведущая ко спасенію во Христѣ многоразличными путями, есть предшествующая, подготовляющая, а благодать Св. Духа послѣдующая, завершительная, «высшая» и потому можетъ быть названа въ тѣсномъ и преимущественномъ смыслѣ «благодатію». 2) Опредѣлены сравнительно точно начало и значеніе дѣятельности силъ человѣческихъ. Дѣятельность ихъ начинается тотчасъ же послѣ воздѣйствія и возбужденія силы Божіей, послѣ орошенія дождемъ небесной благодати и продолжается неизмѣнно все время въ союзѣ съ благодатію. Предшествующее воздѣйствію благодати Отца и Сына состояніе человѣка имѣетъ большое вліяніе на склоненіе его воли въ ту или другую сторону въ моментъ благодатнаго воздѣйствія, а склоненіе—опредѣляетъ дальнѣйшее направленіе его дѣятельности, споспѣшествуемой благодатію. Впрочемъ, эта предварительная до принятія Св. Духа дѣятельность, когда является въ насъ или «отъ насъ» вѣра и другія добродѣтели, сама по себѣ очень малоцѣнна, «ни вочто вмѣняется» и если имѣетъ значеніе, то только какъ нѣкоторое условіе для пріобрѣтенія высшей благодати—Св. Духа; только съ принятіемъ сей благодати появляются у насъ совершенная вѣра и другія добродѣтели—какъ дары

[1]) In ep. ad Rom. l. I n. 2 col. 841—3. Въ этомъ замѣчательномъ мѣстѣ (по греч. тексту Филокалій, гл. 25) дано прекрасное толкованіе Рим. VIII, 28—31 съ опроверженіемъ возраженій защитниковъ мнѣнія о безусловномъ предопредѣленіи и съ защищеніемъ ученія о неприкосновенности человѣческой свободы. Οὐ νομιστέον τοίνυν αἰτίαν τῶν ἐσομένων τὴν πρόγνωσιν τοῦ Θεοῦ εἶναι· ἀλλ' ἐπεὶ ἔμελλε γινέσθαι κατ' ἰδίας ὁρμὰς τοῦ ποιοῦντος, διὰ τοῦτο προέγνω... Πάνυ δὲ τὴν ἐκ τοῦ ἐφ' ἡμῖν αἰτίαν παριστῆσι τῆς προθέσεως καὶ προγνώσεως τό· Οἴδαμεν ὅτι τοῖς ἀγαπῶσι τὸν Θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς το ἀγαθον· σχεδὸν γὰρ εἶπεν ὅτι πάντα τὰ συνεργοῦντα εἰς τὸ ἀγαθον διὰ τοῦτο συνεργεῖ, ἐπεὶ ἄξιοί εἰσι συνεργήσεως οἱ ἀγαπῶντες τὸν Θεὸν.

Св. Духа. 3) Вмѣстѣ съ утвержденіемъ совокупнаго дѣйствія силы Божіей и силъ человѣческихъ указаны сравнительная ихъ цѣнность и значеніе въ созиданіи и охраненіи спасенія. Въ семъ дѣлѣ силѣ Божіей и щедрому дару Божію нужно приписать «много болѣе», чѣмъ силамъ человѣческимъ.

Въ особенности имѣютъ значеніе раздѣленіе благодати и ученіе о свойствѣ даровъ благодатныхъ, исходящихъ отъ Отца Сына и Св. Духа, а также изображеніе перваго періода, подготовительнаго къ принятію высшей благодати, т. е. состоянія оглашенія, въ чемъ сказался знаменитый катехетъ, при глубокомъ изученіи Писанія и прозорливости ума, имѣвшій много случаевъ наблюдать дѣйствіе благодати Божіей на души обращавшихся ко Христу.

Труды Оригена для формулированія ученія о благодати и человѣческой свободѣ важны и сами по себѣ, какъ сдѣлавшія важный шагъ къ дальнѣйшему раскрытію этого ученія,—въ смыслѣ ученія о благодати, какъ силѣ *по преимуществу* (хотя не исключительно) Духа Св. «освятителя»; не менѣе они важны и по вліянію на послѣдующихъ св. отцевъ и учителей церкви, можно сказать воспитавшихся на твореніяхъ великаго александрійскаго учителя, но избѣгшихъ его увлеченій и заблужденій. Оставаясь въ общемъ на почвѣ Оригенова взгляда на дѣйствіе Духа Св. какъ на благодать по преимуществу, и сходясь съ Оригеномъ во многихъ частностяхъ, послѣдующіе св. отцы выясняютъ тѣснѣйшее отношеніе между благодатію Св. Духа и благодатію Христовою и Отчею. Нераздѣльность и вмѣстѣ особенность дѣйствія каждаго изъ Лицъ Св. Троицы въ процессѣ нашего спасенія — вотъ что составляетъ главную задачу ихъ раскрытія и въ этомъ отношеніи они исправляютъ и дополняютъ Оригена, который настаивалъ по преимуществу на идеѣ особности, «спеціальности» дѣйствія Божественныхъ Ипостасей, въ ущербъ нераздѣльности и совокупности. Если сопоставлять общій взглядъ Оригена на данный предметъ съ взглядами его предшественниковъ, то онъ подходитъ ближе къ взглядамъ Тертулліана, папы Стефана и его единомышленниковъ, довольно рѣзкою чертою отдѣлявшихъ благодать Христа Сына Божія отъ благодати Св. Духа, чѣмъ—къ взгляду св. Кипріана, Фирмиліана и ихъ приверженцевъ. Возстановить гармонію между этими взглядами было по силамъ только великимъ св. отцамъ IV в.

§ VIII. Св. Кирилла Іерусалимскаго.

Отъ катехета III в. перейдемъ къ катехету IV в. Св. Кириллъ іерусалимскій въ своихъ знаменитыхъ «Огласительныхъ и тайноводственныхъ поученіяхъ» оставилъ намъ драгоцѣнный памятникъ, посвященный сколько изъясненію содержанія символа вѣры, столько же и раскрытію ученія о благодати Божіей. Въ этихъ поученіяхъ съ необыкновенною рельефностью, еще болѣе, чѣмъ у Оригена, выступаетъ дѣятельность Третьей Ипостаси Св. Троицы на пространствѣ обоихъ завѣтовъ, — «освящающее» дѣйствіе «благодати Св. Духа», а равно намѣчаются довольно явственно святоотеческія представленія о процессѣ содѣванія человѣческаго спасенія при всесильной помощи Духа Св. Нужно однако помнить, что св. Кириллъ говорилъ свои поученія «просвѣщаемымъ», т. е. послѣднему, высшему классу оглашенныхъ, которые уже испытали воздѣйствіе силы Божіей на предыдущихъ степеняхъ и готовились принять «высшую благодать» — крещенія водою и Духомъ, а потому катехету естественно было трактовать по преимуществу о дѣйствіи благодати въ этотъ важнѣйшій и рѣшительный моментъ. Такая спеціальная цѣль поученій не могла, конечно, способствовать полнотѣ изложенія ученія о благодати, въ особенности что касается первыхъ моментовъ ея дѣйствія на человѣка, не оставленныхъ впрочемъ у св. отца безъ нѣсколькихъ замѣчаній.

Въ силу вышеизложеннаго, благодать въ поученіяхъ св. Кирилла является какъ благодать попреимуществу Духа Св. Хотя этому выраженію св. отецъ и придаетъ иногда обширный смыслъ, называя благодатію и ветхозавѣтную церковь [1]) и явленіе Христа во плоти [2]) и искупленіе [3]) и чудеса

---

[1]) Catech. XVIII, 25. «Послѣ того, какъ іудеи за злоумышленіе противъ Спасителя отринуты *отъ благодати* (τῆς χάριτος), Спаситель создалъ изъ язычниковъ *вторую* (δευτέραν), нашу христіанскую св. церковь».

[2]) Ibid. XII, 14. Сынъ Божій явился въ человѣческомъ образѣ, «чтобы соразмѣрена была благодать (συμμετρῆσαι τὴν χάριν)», т. е. съ человѣческими силами.

[3]) Ibid. IV, 11. Христосъ сошелъ во адъ, чтобы не только живые но и всѣ умершіе «насладились благодатію (τῆς χάριτος)».

Христовы [1]) и помилованіе Христомъ благоразумнаго разбойника [2]) и т. п., но въ преимущественномъ смыслѣ именованіе благодати усвояетъ дѣйствію Духа Св. на всѣхъ разумныхъ существъ и въ обоихъ Завѣтахъ, не только въ Новомъ, но и въ Ветхомъ, при чемъ св. Кириллъ выходитъ изъ слѣдующаго общаго взгляда на богооткровеніе Св. Троицы.

«Жизнь въ подлинномъ и истинномъ смыслѣ есть *Отецъ*, который *чрезъ Сына во Св. Духѣ* источаетъ небесные дары» [3]). «Отецъ даетъ Сыну, а *Сынъ предаетъ Духу Св*». [4]) Поэтому «*Духъ* есть наивеличайшая сила... Онъ *освящаетъ* все творимое Богомъ чрезъ Христа. Онъ просвѣщаетъ души *праведныхъ*. Онъ въ пророкахъ. Онъ и въ апостолахъ... Единъ Духъ, чрезъ пророковъ проповѣдавшій о Христѣ, а по пришествіи Христовомъ снисшедшій и показавшій Христа» [5]). Духъ Св. есть «*освятитель всѣхъ сотворенныхъ* Богомъ чрезъ Христа разумныхъ *существъ* и ангеловъ и человѣковъ» [6]).

Выходя изъ такого общаго взгляда на проявленіе въ мірѣ Триѵпостаснаго Бога и усматривая дѣйствіе благодати и въ Ветхомъ Завѣтѣ, св. Кириллъ признаетъ ее благодатію именно Св. Духа, но только въ меньшей мѣрѣ, чѣмъ въ Новомъ. Такъ Духъ Св. сошелъ на 70 старцевъ при Моисеѣ (Числъ XI, 25). «Не Духъ раздѣлился (тогда), *раздѣлена же благодать* по мѣрѣ пріемлемости и силѣ пріемлющихъ». Въ этомъ фактѣ и въ словахъ Моисея (ст. 28—29) св. отецъ видитъ предреченіе «объ обильномъ даяніи благодати» въ Новомъ Завѣтѣ, — благодати, которая теперь, въ Ветхомъ,

---

[1]) Ibid. XIII, 1. «Великое и сверхъестественное дѣло, что воскресъ четверодневный Лазарь, но благодать эта (ἡ χάρις) простерлась только на одного».

[2]) Ibid. XIII, 31. По поводу прошенія разбойника: Помяни мя Господи (Лк. XXIII, 42): Μακροχρόνιος μὲν αἴτησις, ὀξυτάτη δὲ ἡ χάρις... Ὡμεγάλης καὶ ἀνεκδιηγήτου χάριτος!

[3]) Ibid. XVIII, 29.

[4]) Ibid. XVI, 24. Καὶ Πατὴρ μὲν διδωσιν Υἱῷ καὶ Υἱὸς μεταδίδωσιν ἁγίῳ Πνεύματι.

[5]) Ibid. n. 3. Ἔστιν οὖν τὸ ἅγιον Πνεῦμα μεγίστη δύναμις.... ἁγιαστικὸν τῶν ἀπὸ Θεοῦ διὰ Χριστοῦ γενομένων... ἐλθόντος δὲ τοῦ Χριστοῦ καταβὰν καὶ ἐπιδείξαν αὐτόν.

[6]) Ibid. XVII, 2. Καὶ τῶν ἀπὸ Θεοῦ διὰ Χριστοῦ γενομένων ἁπάντων λογικῶν καὶ ἀγγέλων καὶ ἀνθρώπων ἐστὶν ἁγιαστικόν.

«дается отчасти» [1]). Приведя множество примѣровъ схожденія Св. Духа на ветхозавѣтныхъ мужей — праотцевъ, судей и пророковъ [2]), затѣмъ говоритъ о сошествіи Его на Пр. Дѣву и на Христа Спасителя [3]) и слѣдующимъ образомъ разсуждаетъ о сошествіи «Утѣшителя и *освятителя церкви*» на апостоловъ въ день пятидесятницы. Дѣйствіе этой «нисходящей благодати» выразилось въ шумѣ; домъ какъ бы сдѣлался вмѣстилищемъ «духовной воды» [4]). Это было не предполагаемое «упоеніе виномъ» (Дѣян. II, 13), а «дѣйствительно новое вино, *благодать Новаго Завѣта*, но сіе новое вино было изъ духовнаго винограда, который многократно плодоносилъ въ пророкахъ и прозябъ въ Новомъ Завѣтѣ... *Благодать простиралась и на отцевъ*, но здѣсь она въ преизбыткѣ; тамъ *пріобщались Св. Духа*, а здѣсь всесовершенно крещены Имъ» [5]), въ смыслѣ очевидно всецѣлаго объятія апостоловъ Духомъ, какъ бы водою, всюду проникающею или какъ бы огнемъ, входящимъ въ раскаленное желѣзо и проницающимъ его всецѣло, какъ выразился нѣсколько выше св. Кириллъ [6]).

Итакъ благодать и именно «благодать Духа Св.» была и въ Ветхомъ Завѣтѣ, но въ меньшей мѣрѣ, чѣмъ въ Новомъ. Ветхозавѣтная благодать Духа Св. находилась въ самой тѣсной связи съ тою же древнею, въ пророкахъ плодоносившею виноградною Лозою, отъ которой въ Новомъ Завѣтѣ «испили» и апостолы [7]), т. е. Духъ и въ Ветхомъ Завѣтѣ проповѣдывалъ и открывалъ Слово-Сына, какъ въ Новомъ —

---

[1]) Ibid. XVI, 25, 26. Οὐ τοῦ Πνεύματος μεριστέντος, ἀλλὰ τῆς χάριτος μερισθείσης πρὸς τὰ δοχεῖα καὶ τῶν δεχομένων δύναμιν... Νῦν μὲν μερικὴ ἡ χάρις· τότε δαψιλὴς ἡ δόσις. На просьбу о запрещеніи пророчествовать (ст. 28) Моисей отвѣчалъ, что пророчество ἐπουράνιος ἡ χάρις и что онъ самъ имѣетъ этотъ даръ κατὰ χάριν.

[2]) Ibid. n. 28—32.

[3]) Ibid. XVII, 9. На І. Христа сошелъ Онъ для того, чтобы, «по изъясненію нѣкоторыхъ, *начатки и преимущественные дары* Св. Духа, сообщаемые крещаемымъ, были сообщены *человѣчеству Спасителя, подающаго таковую благодать*».

[4]) Ibid., n. 15: τοῦ νοητοῦ ὕδατος.

[5]) Ibid. n. 18. Νέος γὰρ ἦν ἀληθῶς ὁ οἶνος Καινῆς Διαθήκης ἡ χάρις... Ἔκθασε γὰρ καὶ ἐπὶ τοὺς πατέρας ἡ χάρις, ἀλλ' ὧδε ὑπερβολικῶς. Ἐκεῖ μὲν γὰρ μετέσχον ἁγίου Πνεύματος, ὧδε δὲ αὐτοτελῶς ἐβαπτίσθησαν.

[6]) Ibid. n. 14.

[7]) Ibid. n. 19.

сошелъ, чтобы «показать Христа» [1]). Духъ говорилъ въ ветхозавѣтныхъ пророкахъ «отъ лица самого Христа» [2]). Ибо вообще, даже по отношенію къ ангеламъ, «Единородный *вмѣстѣ* съ Духомъ и *чрезъ Духа* открываетъ Бога (Отца) каждому, сколько кто вмѣщаетъ» [3]). Если же Сынъ-Слово всегда открывалъ Себя «вмѣстѣ» съ Духомъ и «чрезъ» Духа, и Духъ говорилъ отъ Его Лица, то можно сказать, что въ Ветхомъ Завѣтѣ говорили чрезъ пророковъ и Сынъ и Духъ, или, лучше сказать, Слово-Сынъ чрезъ Духа пророческаго. Здѣсь мы находимъ, такимъ образомъ, объясненіе и примиреніе двойственности въ представленіяхъ древнихъ отцевъ, предшественниковъ св. Кирилла, относительно откровенія Сына-Слова и Духа пророческаго въ Ветхомъ Завѣтѣ, а равно и указаніе на сущность благодати Св. Духа, которая есть не что иное какъ таже благодать «Единороднаго», т. е. Сына Слова, Господа І. Христа, что̀ совершенно согласно съ апостольскимъ представленіемъ и апостольскими формулами.

Св. Кириллъ затѣмъ подробно перечисляетъ изображенныя въ новозавѣтномъ Св. Писаніи дѣйствія «*благодати Св. Духа*» въ ап. Петрѣ, 12-ти апостолахъ, въ ап. Павлѣ [4]) и приходитъ къ общему заключенію, что «всѣми этими примѣрами доказывается для разумѣющихъ самостоятельная, *освящающая и дѣйственная сила Св. Духа*» [5]). Относительно же дѣйствія Св. Духа на всю церковь и на каждаго человѣка онъ выражается, что Духъ Св. есть «благій освятитель церкви, помощникъ и учитель» [6]), что въ Немъ «мы имѣемъ отъ Бога великаго споборника и покровителя, великаго учителя церкви, великаго за насъ заступника» [7]). «Называется же Онъ Утѣшителемъ, потому что утѣшаетъ, ободряетъ, вспомо-

---

[1]) Ibid. XVI, 3, см. выше.

[2]) Ibid. XIII, 13. «Духъ Св. преднаписуетъ *отъ лица* (ἐκ προσώπου) *Христа*, который говоритъ: плещи моя дахъ на раны (Ис. L, 6)».

[3]) Ibid. VI, 6: ἀποκαλύπτει σὺν τῷ Πνεύματι καὶ διὰ τοῦ Πνεύματος, καθ' ὃ ἕκαστος χωρεῖ, τὸν Θεόν.

[4]) Ibid. XVII, 20—31. Выраженіе ἡ τοῦ ἁγίου Πνεύματος χάρις встрѣчается въ nn. 20. 21. 24. 27. 31; ἡ χάρις πνευματικὴ—въ nn. 22. 28. 30.

[5]) Ibid. n. 34. Δι' ὧν ἁπάντων... συνίσταται τοῖς νοοῦσιν ἡ ἐνυπόστατος καὶ ἁγιοποιὸς καὶ ἐνεργητικὴ τοῦ ἁγίου Πνεύματος δύναμις.

[6]) Ibid. XVI, n. 14 Ὁ γὰρ καλὸς οὗτος τῆς ἐκκλησίας ἁγιοποιὸς καὶ βοηθὸς καὶ διδάσκαλος τὸ Πνεῦμα ἅγιον, ὁ Παράκλητος.

[7]) Ibid. n. 19. Μέγαν τοίνυν ἔχομεν παρὰ Θεοῦ σύμμαχον καὶ προστάτην, μέγαν διδάσκαλον ἐκκλησίας, μέγαν ὑπερασπιστὴν ὑπὲρ ἡμῶν.

ществуетъ немощи нашей» [1]). Въ особенности замѣчательно наименованіе Св. Духа «и глаголющимъ и дѣйствующимъ и домостроительствующимъ и освящающимъ» [2]). Первыя два выраженія, можно думать, ближайшимъ образомъ относятся къ Ветхому Завѣту, послѣднія же два—къ Новому [3]).

Такимъ образомъ, въ высшей степени ясно и сильно выражена мысль о завершительномъ, освящающемъ дѣйствіи благодати Св. Духа и она понята и представлена именно какъ «сила» и притомъ «дѣйствующая»—не только на всю вообще церковь Христову, но и въ частности на каждаго человѣка въ отдѣльности, потому что именно въ отношеніи къ отдѣльному человѣку Духъ Св. названъ (какъ слѣдуетъ изъ контекста рѣчи) «великимъ споборникомъ и покровителемъ» [4]), «вспомоществующимъ немощи нашей» [5]).

Какъ же именно происходитъ содѣваніе человѣкомъ спасенія во Христѣ, при вспомоществованіи «дѣйственной силы» Св. Духа? На основаніи нѣкоторыхъ наиболѣе характерныхъ мѣстъ, дающихъ руководительную нить для уясненія представленій св. отца о данномъ предметѣ [6]), можно слѣдующимъ образомъ отвѣтить на этотъ вопросъ.

Что благодать предваряетъ всѣ наши душевныя движенія и вызываетъ ихъ, именно вызываетъ движеніе нашей воли и желанія и содѣйствуетъ появленію въ насъ первыхъ прояв-

---

1) Ibid. n. 20. Παράκλητος δὲ καλεῖται διὰ τὸ παρακαλεῖν καὶ παραμυθεῖσθαι καὶ συναντιλαμβάνεσθαι τῆς ἀσθενείας ἡμῶν.

2) Ibid. XVII, 5: λαλοῦν αὐτὸ, καὶ ἐνεργοῦν, καὶ οἰκονομοῦν, καὶ ἁγιάζον.

3) «Домостроительствующій», — къ церкви, «освящающій» — къ отдѣльному человѣку. О домостроительствѣ церкви см. XVI, 22.

4) Ibid. XVI, 19. Предъ этими словами говорится: «если сидишь и приходитъ къ тебѣ помыслъ о чистотѣ и дѣвствѣ,—это наученіе Духа» и приводятся другіе подобные примѣры, изъ которыхъ и дѣлается выводъ относительно помощи св. Духа.

5) Ibid. n. 20. Вслѣдъ за этими словами приводится, какъ доказательство, внушеніе Духа человѣку, которому предстоятъ мученія: «Духъ Св. внушаетъ ему говоря: потерпи человѣкъ Господа (Пс. XXVI, 14)».

6) Таковы мѣста: о продолжительности процесса (Catech. XIII, 31, см. выше—о благоразумномъ разбойникѣ), о дѣйствіи благодати сначалѣ „совнѣ“ (Procatech. n. 6), о постепенномъ вхожденіи ея въ душу (ibid. n. 9), о предосіяніи души лучами свѣта и вѣдѣнія предъ нисшествіемъ Духа (Catech. XVI, 16), о вѣрѣ „отъ насъ“ и отъ Бога (ibid. V, 9. 10), о благодати частной и неполной (ibid. XVII, 14, III, 4), и полной и совершенной (ibid. III, 4), о дѣйствіи Христа на душу (ibid. III, 2. X, 13). Ниже всѣ эти мѣста приводятся.

леній вѣры, эту мысль св. Кириллъ прекрасно раскрылъ не въ «Оглас. и тайноводств. поученіяхъ», а въ «Бес. о разслабленномъ». Здѣсь, въ вопросѣ разслабленному «хощеши ли цѣлъ быти» (Іоан. V, 6) и въ подобномъ же вопросѣ двумъ слѣпцамъ «что хощета да сотворю вамъ» (Мѳ. XX, 32), св. отецъ видитъ великую милость Божію, «даръ великой благодати». Почему? Потому что этотъ вопросъ вызывалъ у разслабленнаго и у слѣпцовъ хотѣніе, а за хотѣніемъ дѣйствіе, энергію, т. е. вѣру, слѣдовательно всевѣдующій Христосъ, съ такимъ именно намѣреніемъ, задавая больнымъ вопросы, «привлекалъ дѣйствіе» вѣры, «влекъ къ познанію и побуждалъ къ просьбѣ (вопросу)». А потому можно сказать что «Іисусъ и *хотѣніе даруетъ* и вѣру пріемлетъ и даръ даетъ безмездно» [1]).

«Хотя Богъ и щедръ въ благотвореніи, однако ждетъ отъ каждаго искренняго произволенія» [2]), потому что человѣкъ совершенно свободенъ [3]), о чемъ св. Кириллъ говоритъ часто. Однако, какъ видно изъ сказаннаго выше, и произволеніе наше въ извѣстной степени испытываетъ воздѣйствіе Божіе, чуждое конечно принужденія. «Богъ знаетъ, кто искрененъ и кто лицемѣренъ, и Онъ силенъ сохранить искренняго и лицемѣра сдѣлать вѣрующимъ. Ибо *можетъ сдѣлать вѣрнымъ и невѣрнаго*, если только тотъ отдастъ Ему свое сердце» [4]), т. е. не будетъ противиться дѣйствію силы Божіей. Призывающая благодать всеобща. «Женихъ (Христосъ)

---

[1]) Homil. in paralyt. n. 4, 5, 6. „О сколь великая сила Врача, предоставляющая *помощь хотѣнію*! Поелику спасеніе отъ вѣры, то и сказано разслабленному: хощеши ли?—чтобы желаніе повело за собою дѣйствіе (τὴν ἐνέργειαν). Изрѣчь это могъ только Іисусъ; врачи тѣлесные не могли этого сдѣлать... Іисусъ *и хотѣніе даруетъ* (τὸ θέλειν χαρίζεται) и вѣру пріемлетъ и даръ даетъ безмездно“ (n. 4). Подобнымъ же образомъ спрашиваетъ и двухъ слѣпцовъ „не потому, что не знаетъ, чего хотятъ (это было явно), но для того, чтобы, сообразно съ словами ихъ, дать имъ даръ и чтобы они оправдались отъ словесъ ихъ. Ибо вѣдущій сердца безъ сомнѣнія зналъ, что̀ будетъ сказано, но ожидалъ слова, чтобы вопрошеніе привлекло энергію (ἐφελκύσῃ τὴν ἐνέργειαν, n. 5)“. Предлагая свою помощь больному... Врачъ спрашиваетъ его: „хощеши ли цѣлъ быти“? А этимъ *вопросомъ влекъ* его (ἐφέλκων) къ познанію и *побуждалъ* его къ испрошенію (διεγείρων εἰς ἐρώτησιν). Это даръ великой благодати (μεγάλης χάριτος δωρεά), ибо былъ безмездный“ (n. 6).

[2]) Procatech. n. 1. 8.

[3]) Catech. II, 1. 2. IV, 18—21 и др.

[4]) Procatech. n. 17: καὶ τὸν ἄπιστον πιστοποιῆσαι.

зоветъ всѣхъ, потому что *благодать щедра* и громкій голосъ проповѣдниковъ *собираетъ всѣхъ*» [1]). Но при этомъ, однако, «Господь испытуетъ произволенія» [2]), какъ военачальникъ при наборѣ воиновъ.

«Произволеніе, будучи искреннимъ, дѣлаетъ тебя званнымъ» [3]). Въ этомъ состояніи благодать Божія дѣйствуетъ сначала «отвнѣ», чрезъ наставленія [4]) и чтеніе Св. Писанія. Но потомъ мало по малу она проникаетъ въ душу [5]), которая становится доступною пониманію и умягчается [6]). Отъ слушанія наставленій и чтеній, при «дѣйствіи Божіемъ», является вѣра, но эта вѣра отъ человѣка («отъ тебя»), «*вѣра догматическая*, соглашеніе души на что либо; и она полезна душѣ» [7]). Нужны также и со стороны человѣка не

---

[1]) Catech. III, 2.

[2]) Ibid. I, 3: ἐρευνᾷ τὰς προαιρέσεις.

[3]) Procatech. n. 1.

[4]) Ibid. n. 6. Изображая предшествующее состояніе оглашенныхъ, пока они не перешли въ послѣдній классъ—„стоящихъ съ вѣрными“ или „просвѣщаемыхъ“, св. Кириллъ, говоритъ: „Назывался ты оглашеннымъ, будучи оглашаемъ *отвнѣ* (ἔξωθεν); слышалъ ты о надеждѣ и не зналъ ея; слышалъ о таинствахъ и не разумѣлъ; слышалъ Писаніе и не зналъ глубины его. Теперь не отвнѣ возглашаютъ тебѣ, но внутри тебя слышишь голосъ, потому что живущій въ тебѣ Духъ (τὸ ἔνοικον Πνεῦμα) содѣлываетъ *умъ* твой (τὴν διάνοιάν σου) божественнымъ жилищемъ“. Ibid. n. 16: „внимай не устамъ говорящаго, но *дѣйствующему Богу* (τῷ ἐνεργοῦντι Θεῷ)“.

[5]) Въ только-что приведенномъ мѣстѣ (n. 6) говорится, что благодать проникла уже въ умъ «просвѣщаемыхъ», а далѣе (n. 16) совѣтуетъ «содержать живущую въ нихъ вѣру (πίστιν ἔνοικον ἔχε). Эта вѣра правда человѣческая, «отъ насъ», но не безъ участія Духа въ ея появленіи, и есть то, чѣмъ человѣкъ оглашается уже извнутри.

[6]) Ibid. n. 9. Изображая пользу заклинаній вмѣстѣ съ оглашеніями, замѣчаетъ, что «при покровеніи лица» «ничѣмъ не развлекается умъ» и «покрытыя очи не препятствуютъ ушамъ принимать въ себя спасительное». Заклинатели же божественнымъ Духомъ внушаютъ страхъ, и *въ тѣлѣ*, какъ въ горнилѣ, *разжигаютъ душу*“. Далѣе (n. 15) говоритъ: «Пусть до благоговѣнія разжигается умъ, расплавляется душа, умягчается подъ млатомъ жестокосердіе невѣрія, спадетъ съ желѣза излишняя изгарь».

[7]) Catech. V, 9. «Если считаешь себя вѣрующимъ (ук. на слушателей,—стоящихъ съ вѣрными), но не имѣешь еще *совершенства вѣры* (τὸ τέλειον τῆς πίστεως), то и тебѣ подобно апостоламъ нужно сказать: Господи, приложи намъ вѣру (Лк. XVII, 5). Ибо имѣешь то, *что отъ тебя самого*, больше же получишь того, что отъ Него (τὸ μὲν γάρ τι παρὰ σεαυτοῦ ἔχεις, τὸ δέ τι παρ' ἐκείνου πολὺ λαμβάνεις)». Здѣсь буквальное сход-

только изволеніе, но и трудъ [1]) и усилія, подобно тому какъ при насажденіи деревьевъ, чтобы хорошо было посажено [2]). Здѣсь дѣйствуетъ благодать Св. Духа вмѣстѣ со Христомъ [3]) и съ нами, но это еще меньшая благодать, бо́льшая же впереди [4]). Это, такъ сказать, благодать «частная», въ родѣ той, какой сподобились апостолы въ день воскресенія Христова [5]). Все это только предвѣстники полнаго пришествія Духа Св., полной Его благодати. «Лучи свѣта и вѣдѣнія» —

ство св. Кирилла съ Оригеномъ. Ibid. n. 10: «Понятіе вѣры по наименованію одно, но дѣлится на два вида. *Одинъ видъ вѣры* τὸ δογματικόν, συγκατάθεσιν τῆς ψυχῆς ἔχον περὶ τοῦδέ τινος; καὶ ὠφελεῖ τὴν ψυχήν».

[1]). Многочисленны наставленія св. отца оглашеннымъ, чтобы они употребляли усилія къ нравственному усовершенствованію. Между прочимъ, Catech. I, 5, объ очищеніи сердца (см. ниже).

[2]) Procatech. n. 11. „Представь, что теперь время насажденія деревьевъ: если не вскопаемъ землю и не углубимъ въ нее посаженнаго, то когда же въ другое время можетъ хорошо быть посажено то, что однажды посажено худо?».

[3]) Catech. XIV, 30. «Изъ того, что Онъ (Христосъ) теперь не съ нами плотію, не заключай, что не съ нами и духомъ. Ибо *предстоитъ здѣсь* среди насъ, слышитъ, что говоримъ о Немъ, видитъ въ тебѣ помышленія, испытуетъ сердца и утробы и теперь готовъ приступающихъ къ крещенію и всѣхъ васъ во Св. Духѣ вознести къ Отцу и сказать: се Азъ и дѣти, яже ми даде Богъ". А въ X, 13 называетъ Спасителя „врачемъ душъ и тѣлесъ, цѣлителемъ духовъ, исцѣляющимъ слѣпотствующихъ чувственно и просвѣщающимъ умы».

[4]) Ibid. I, 5. «Очисти сосудъ свой, чтобы принять *бо́льшую благодать* (πλείονα δέξῃ τὴν χάριν), ибо прощеніе грѣховъ *дается всѣмъ равно* (ἐξ ἴσου), но причастіе Св. Духа даруется по мѣрѣ вѣры каждаго (κατ' ἀναλογίαν τῆς ἑκάστου πίστεως)".

[5]) Ibid. XVII, 12. 14. О дуновеніи I. Христомъ Духа Св. въ день воскресенія говорится: „Это вторичное дуновеніе, потому что первое (при твореніи) не было уже дѣйственно, по причинѣ произвольныхъ грѣховъ... Но хотя теперь даетъ благодать (τὴν χάριν), однако обѣщаетъ еще болѣе ущедрить и говоритъ ученикамъ: готовъ Я дать и теперь, но не вмѣщаетъ еще сосудъ; посему примите пока благодать (τὴν χάριν), сколько можете вмѣстить, но ожидайте и *большей* (καὶ πλείονα)... Теперь примите *отчасти* (μερικῶς), а тогда будете носить (въ себѣ) всесовершенно (αὐτοτελῶς)".—О сошествіи же Св. Духа въ день пятидесятницы: «Снизошелъ же для того, чтобы облечь силою и крестить апостоловъ... Не *частная это благодать*, но всесовершенная сила (οὐ μερικὴ ἡ χάρις, ἀλλὰ αὐτοτελὴς ἡ δύναμις)". «Ибо какъ погружающійся въ водахъ и крестящійся отвсюду окружается водами, такъ и Духомъ крещены они были всецѣло (ὁλοτελῶς)". Ср. также ἀπαρχὰς καὶ πρωτεῖα τοῦ ἁγίου Πνεύματος на Спасителя при Его крещеніи. См. это мѣсто ваше.

это только «предосіяніе» Духа [1]). Полное же дѣйствіе Его со Христомъ происходитъ въ крещеніи какъ водою, такъ и Духомъ, т. е. собственно въ крещеніи и миропомазаніи, въ которыхъ получается двоякая, «сугубая» благодать: благодать Христова чрезъ Духа—въ водѣ и благодать собственно Св. Духа—въ дарахъ Его. Въ числѣ этихъ даровъ Духа подается и даръ вѣры, уже «не отъ насъ», а «отъ Него»,—вѣры всесовершенной, ведущей къ созерцанію Бога и «превыше силъ человѣческихъ дѣйственной» [2]). Этими дарами Св. Духа и завершается процессъ возсозданія человѣка. Въ частности полное изліяніе благодати происходитъ слѣдующимъ образомъ—въ крещеніи.

Весьма замѣчательно разсужденіе св. отца о крещеніи. Изъ него видно какъ то, что крещеніе раздѣляется на два акта: собственно крещеніе — «водою» и крещеніе «Духомъ» или миропомазаніе [3]), такъ и то, что здѣсь сообщаются два вида благодати: благодать Христова не безъ Духа однако, и благодать собственно Духа. Первая — состоитъ въ усвоеніи плодовъ искупленія, вторая — въ дарахъ Духа Св. И та и другая необходима: нельзя ограничиться первой, такъ какъ это значило бы не получить «совершенной благодати»; и наоборотъ нельзя получить царства Божія тому, «кто не принялъ запечатлѣнія въ водѣ», а получилъ только «дары Св. Духа», хотя бы и высшіе,—дары языковъ и пророчества. Какъ по-

---

[1]) Ibid. XVI, 16: προαπαστράπτουσιν ἀκτῖνες φωτὸς καὶ γνώσεως, πρὸ τῆς παρουσίας.

[2]) Ibid. V, 11. „Другой же видъ вѣры (послѣ „вида догматическаго“), есть вѣра, даруемая Христомъ въ *составѣ благодати* (ἐν χάριτος μέρει) 1 Кор. XII, 8. 9... Сія по благодати даруемая отъ (ἐκ) Духа вѣра οὐ δογματικὴ μόνον ἐστίν, ἀλλὰ καὶ τῶν ὑπὲρ ἄνθρωπον ἐνεργητική». О ней говорится у Мѳ. XVII, 20... Эта «вѣра въ короткое время производитъ много добраго. Ибо душа представляетъ себѣ Бога и озаренная вѣрою, насколько ей возможно созерцать Бога, также обтекаетъ предѣлы міра... Посему имѣй ту вѣру, которая отъ тебя самого (παρὰ σεαυτοῦ), чтобы получить и *отъ Него* ту, которая превыше человѣческихъ силъ дѣйственна (καὶ παρ' ἐκείνου τὴν τῶν ὑπὲρ ἄνθρωπον ἐνεργητικήν)». Все это мѣсто очень напоминаетъ разсужденіе Оригена и въ частности мысль о созерцаніи Бога, какъ дѣйствіи этой высшей благодатной вѣры.

[3]) Такое объединеніе двухъ таинствъ въ одномъ наименованіи — „крещеніе“ съ прибавленіемъ словъ „водою и Духомъ“ было обычнымъ явленіемъ и у предшественниковъ св. Кирилла. См. наше соч. „Догм. ученіе о семи церковн. таинствахъ въ твор. древнѣйшихъ св. отцевъ и учителей церкви“. СПБ. 1877.

казываетъ примѣръ въ домѣ Корнилія, «и послѣ *благодати Духа*... по возрожденіи души вѣрою» ап. Петръ повелѣлъ имъ креститься во имя І. Христа (Дѣян. X, 48) «чтобы и тѣло пріобщилось «*благодати чрезъ воду*» [1]). Св. отецъ не разъясняетъ здѣсь причины недостаточности возрожденія чрезъ одного Духа, но она вполнѣ ясна изъ другихъ его разсужденій. «Возрожденіе души вѣрою», хотя бы и высшею, какъ даромъ Св. Духа, недостаточно потому, что оно не соединяетъ насъ со Христомъ, во плоти пришедшимъ, пострадавшимъ и воскресшимъ. Съ Нимъ соединяемся мы чрезъ тѣло, почему и самъ Христосъ крестился, «чтобы крещаемымъ даровать божественную благодать... чтобы мы *ставъ причастниками пришествія Его во плоти*, сдѣлались причастниками божественной Его благодати» [2]), чтобы мы съ Нимъ умирали, погребались и совозставали [3]). Вотъ почему, намъ кажется, св. Кириллъ настаиваетъ на мысли, что «вода очищаетъ тѣло, а Духъ запечатлѣваетъ душу». Это не то значитъ, что чрезъ погруженіе въ воду очищается только тѣло, а то, что чрезъ это погруженіе сообщается намъ благодать не безплотнаго только Духа, а вмѣстѣ съ Духомъ и—воплотив-

---

[1]) Catech. III, 4. „Очищеніе двояко,—*безплотное для безплотнаго*, а *тѣлесное для тѣла*: и вода очищаетъ тѣло, а Духъ запечатлѣваетъ (σφραγίζει) душу... безъ того и другаго невозможно тебѣ достигнуть совершенства (ἄνευ ἀμφοτέρων ἀδύνατόν σε τελειωθῆναι). Не я говорю это, но Господь І. Христосъ, имѣющій надъ симъ дѣломъ власть (ὁ τοῦ πράγματος τὴν ἐξουσίαν ἔχων)... Іоан. III, 5... Ни крещенный водою, но не сподобившійся Духа, не имѣетъ совершенной благодати (τελείαν τὴν χάριν). Ни тотъ не войдетъ въ царство небесное, кто хотя и заслуживаетъ похвалу за дѣла, но не получилъ запечатлѣнія водою (δὶ ὕδατος). Смѣло слово сіе, но не мое; такъ опредѣлилъ Іисусъ. И вотъ доказательство на это изъ божественнаго Писанія. Корнилій былъ мужъ праведный, удостоившійся видѣнія ангеловъ... Пришелъ Петръ, и Духъ излился на вѣрующихъ: стали говорить иными словами и пророчествовать; и *послѣ благодати Духа* (μετὰ τὴν τοῦ Πνεύματος χάριν), говоритъ Писаніе „повелѣ имъ“ Петръ „креститися во имя Іисусъ Христово“ (Дѣян. X, 48), чтобы по возрожденіи души вѣрою и тѣло пріобщилось *благодати чрезъ воду* (ἵνα τῆς ψυχῆς διὰ τῆς πίστεως ἀναγεννηθείσης, μεταλάβῃ καί τὸ σῶμα διὰ τοῦ ὕδατος, τῆς χάριτος)“. Подъ „возрождающею душу вѣрою“ очевидно разумѣется вѣра, какъ даръ нисшедшаго на вѣрующихъ Св. Духа.

[2]) Ibid. n. 11: ἵνα χάριν θείαν καὶ ἀξίαν παρασχῇ τοῖς βαπτιζομένοις. ..ἵνα τῆς ἐνσάρκου παρουσίας αὐτοῦ κοινωνοὶ γενόμενοι καὶ τῆς θείας αὐτοῦ χάριτος κοινωνοὶ γενώμεθα.

[3]) Ibid. n. 12.

шагося Христа. Въ концѣ этого разсужденія (IV огл.) благодать крещенія называется «*сугубою благодатію*, *т. е.* совершаемою водою и Духомъ». Относительно этой «сугубой благодати», т. е. «благодати чрезъ воду» и «благодати Духа» вполнѣ приложима формула св. Кирилла, что Христосъ дѣйствуетъ «вмѣстѣ съ Духомъ и чрезъ Духа». «Выражаясь языкомъ св. Кирилла, можно намъ кажется сказать, что Христосъ дѣйствуетъ въ «благодати воды» «*вмѣстѣ*» съ Духомъ, а въ «благодати Духа» — «*чрезъ*» Духа.

Итакъ благодать «раздѣляется» на части или виды, хотя самъ Духъ остается нераздѣльнымъ [1]). Условія полученія благодати «воды и Духа» слѣдующія. Различая благодать «прощенія грѣховъ», даруемую «всѣмъ поровну» и *большую благодать*» — причастіе Св. Духа [2]), св. Кириллъ представляетъ ту и другую въ зависимости не только отъ Бога, но и отъ человѣка. Первая дается Христомъ, не безъ Духа Св. — согласно «доброму произволенію» человѣческому и «вѣрѣ» [3]), «живущей въ человѣкѣ» [4]). Вторая даруется Духомъ Св., однако не безъ Христа Спасителя [5]), — «по мѣрѣ» человѣческой «вѣры» и трудовъ по очищенію сердца [6]). Эта «духовная благодать подобна дождевой водѣ, въ сущности одина-

---

[1]) Ibid. XVII, 12. „Помните же сказанное недавно, что раздѣляется (μαμέρισται) не Духъ, а благодать, чрезъ Него получаемая (ἀλλ' ἡ δι' αὐτοῦ χάρις)". Эти слова сказаны по поводу разсужденія о дарованіи апостоламъ въ день воскресенія Христова меньшей благодати, чѣмъ въ день пятидесятницы.

[2]) Ibid. I, 5. Καθάρισόν σου τὸ ἄγγος, ἵνα πλείονα δέξῃ τὴν χάριν. Ἡ μὲν γὰρ ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν ἐξ ἴσου δίδοται τοῖς πᾶσιν· ἡ δὲ τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου κοινωνία κατὰ ἀναλογίαν δεδώρηται τῆς ἑκάστου πίστεως.

[3]) Procatech. n. 8. „Не спрашивай: какъ изгладятся мои грѣхи? Говорю тебѣ: волею, вѣрою (τῷ θέλειν, τῷ πιστεύειν)". См. выше приведенное мѣсто изъ Catech. XIV. 30, гдѣ говорится, что I. Христосъ «предстоитъ среди насъ... и готовъ теперь приступающихъ ко крещенію и всѣхъ васъ вознести во Св. Духѣ къ Отцу и сказать: се Азъ и дѣти".

[4]) Procatech. n. 16. Изображая предстоящее крещеніе, какъ „смерть грѣха, пакибытіе души" и пр., а приходящихъ къ нему какъ бы въ видѣ путниковъ, проходящихъ „мимо змія при пути", говоритъ: «Ты входишь къ Отцу духовъ, но долженъ пройти мимо этого змія... Имѣй живущую въ тебѣ вѣру (πίστιν ἔνοικον ἔχε), твердую надежду, крѣпкую обувь, чтобы пройти мимо врага и войти къ Владыкѣ".

[5]) Μυρο называется (Mystagog. III, 3) Χριστοῦ χάρισμα καὶ Πνεύματος ἁγίου.

[6]) Catech. I, 5 (см. выше).

ковой, но «производящей разнообразныя дѣйствія», «соотвѣтственно устройству того, что ее принимаетъ» [1]).

Эта благодать Духа Св., въ числѣ другихъ чрезвычайныхъ даровъ, приноситъ съ собою и высшую вѣру, «превыше человѣческихъ силъ дѣйственную». Какъ относится эта вѣра къ «вѣрѣ возрождающей»? Есть ли она тоже, что эта послѣдняя, или нѣчто особое,—такъ сказать третья самая высшая ступень вѣры—трудно сказать [2]). Несомнѣнно одно, что какъ вѣра «возрождающая», такъ и вѣра «превыше человѣческихъ силъ дѣйственная» — «не отъ насъ», а «отъ Него», есть даръ Св. Духа.

Послѣ полученія благодати воды и Духа, сила Божія продолжаетъ вспомоществовать немощи нашей [3]), внушаетъ добрыя желанія [4]), укрѣпляетъ наши силы [5]).

Человѣку остается «соблюдать», хранить «благодать» и «споспѣшествовать ей». «Божіе дѣло насаждать и напоевать, а твое *приносить плодъ*. Божіе дѣло даровать, твое же — принять и *соблюсти*» [6]). Соблюдать же нужно не пассивно

---

[1]) Ibid. XVI, 12. Подобнымъ образомъ и „единовидный Духъ, Божіимъ мановеніемъ и о имени Христовомъ (πνεύματι Θεοῦ καὶ ἐν ὀνόματι Χριστοῦ), производитъ многія добродѣтели“: мудрость, пророчество, силу изгонять бѣсовъ, даръ истолкованія Писанія, цѣломудріе, милосердіе къ бѣднымъ, постничество и воздержаніе, мученичество: одному дается одно, другому другое.

[2]) Повидимому, вѣрнѣе второе предположеніе, т. е. что второй родъ вѣры—„отъ „Него“ (Духа) Кириллъ раздѣляетъ на два вида, такъ какъ „возрождающая вѣра“ должна простираться на всѣхъ, а вѣра, какъ одинъ изъ чрезвычайныхъ даровъ духовныхъ, дается, по апостолу, только нѣкоторымъ, по мѣрѣ человѣческой вѣры. Кромѣ приведеннаго мѣста о крещеніи, съ толкованіемъ Дѣян. X, 48 — относительно дома Корнилія (Catech. III, 4), приведемъ еще мѣсто о вѣрѣ возрождающей. „Тѣ, на комъ еще лежитъ грѣховная чешуя, поставляются ошую, потому что не приступаютъ къ благодати Божіей, даруемой Христомъ при возрожденіи крещеніемъ. Разумѣю же не возрожденіе тѣлъ, но *духовное* возрожденіе, потому что тѣла рождаются отъ видимыхъ родителей, а души *возрождаются вѣрою* (διὰ τῆς πίστεως ἀναγεννῶνται). Ибо Духъ идѣже хощетъ дышетъ“ (Ibid. I, 2).

[3]) Ibid. XVI, 20. „Называется Онъ (Духъ Св.) Утѣшителемъ, потому что утѣшаетъ, ободряетъ, вспомоществуетъ немощи нашей“.

[4]) Ibid. 19. „Если сидишь и приходитъ тебѣ помыслъ о чистотѣ и дѣвствѣ, это наученіе Духа (ἐκείνου ἐστὶ ἡ διδασκαλία).

[5]) Ibid. 21. „Мученики силою Духа Св. претерпѣваютъ мученія“.

[6]) Ibid. I, 4: σὸν δὲ τὸ καρποφορῆσαι, Θεοῦ τὸ χαρίσασθαι, σὸν τὸ λαβεῖν καὶ διατηρῆσαι.

только—чрезъ непротивленіе ей, «неотметаніе ея» [1]), но и дѣятельно—чрезъ добродѣтельную жизнь. «Будь прилеженъ къ службамъ Божіимъ не только теперь... но и *по принятіи благодати*. . Если, пока ты не былъ привитъ, полезно было для тебя орошеніе и *воздѣлываніе*, то не гораздо ли полезнѣе по насажденіи? *Подвизайся о душѣ твоей*, а наипаче въ таковые дни» [2]). «О если бы, душа каждаго изъ васъ оказалась неимущею скверны... и не до принятія благодати (не говорю сего, ибо возможно ли это для васъ, которые призваны для оставленія грѣховъ?), но *когда дана благодать*. тогда совѣсть ваша, оказавшись неосужденною *спосѣшествовала бы благодати*» [3]). «Никакой нѣтъ пользы намъ пріобрѣсти наименованіе христіанъ, если не будетъ это сопровождаться дѣлами» [4]). Отъ лица І. Христа св. Кириллъ говоритъ о разбойникѣ: «разбойникъ желаетъ творить правду. но предваряетъ его смерть; а Я не дѣла *только* жду, но пріемлю и вѣру» [5]).

Высшая цѣль освященія и всего земнаго человѣческаго дѣланія – вѣчная жизнь пріобрѣтается многоразличными способами, указывающими на совмѣстное дѣйствіе какъ благодати Божіей, такъ и укрѣпляемыхъ ею силъ человѣческихъ. «Человѣколюбецъ Господь не одну и не двѣ только, но *много* отверзъ намъ *дверей* для вшествія въ жизнь вѣчную, чтобы, *насколько это зависитъ отъ Него*, всѣмъ невозбранно можно было насладиться ею» [6]). По перечисленію св. отца, способы эти суть слѣдующія: вѣра, проповѣданіе Евангелія, мученичество, предпочтеніе Христа имѣнію и сродникамъ, соблюденіе заповѣдей, удаленіе отъ дѣлъ худыхъ и многіе другіе» [7]).

Общій результатъ. Такимъ образомъ, въ поученіяхъ св. Кирилла мы находимъ: 1) Замѣчательное раскрытіе совмѣст-

---

[1]) Ibid. XVII, 37. „Утѣшитель всегда пребудетъ твоимъ хранителемъ.. И дастъ тебѣ всякія даянія дарованій, если не оскорбишь Его грѣхами... Будьте готовы къ принятію благодати и, принявъ ее, не отметайтеся“.

[2]) Ibid. I. 6.

[3]) Ibid. III, 2. συνδράμῃ τῇ χάριτι.

[4]) Ibid. VII, 14: μὴ καὶ τῶν ἔργων ἐπακολουθούντων.

[5]) Ibid. XIII, 31: οὐ τὸ ἔργον περιμένω μόνον, ἀλλὰ καὶ τὴν πίστιν ἀπαδεξάμην. Въ Mystag. III, 7 увѣщеваетъ „преуспѣвать въ добрыхъ дѣлахъ“.

[6]) Catech. XVIII, 31: τὸ ὅσον ἐπ' αὐτῷ..

[7]) Ibid. n. 30.

ной со Христомъ и вмѣстѣ преимущественной, такъ сказать спеціальной, свойственной именно ипостаси Св. Духа освящающе-завершительной дѣятельности въ отношеніи ко всему сотворенному міру и въ обоихъ завѣтахъ, при чемъ тонко, но замѣтно намѣчаются области какъ совмѣстнаго, такъ и преимущественнаго дѣйствія Слова-Христа и Духа Св.,— въ особенности въ Новомъ Завѣтѣ. 2) Идея освящающей и устрояющей какъ церковь Христову, такъ и спасеніе каждаго отдѣльнаго человѣка «дѣйственной силы» Св. Духа, выражена съ особенною настойчивостью и силою. Наименованіе благодати усвояется столько же дѣйствію Христа Спасителя, сколько, если не болѣе, и дѣйственно-освящающей силѣ Св. Духа. 3) Встрѣчается много весьма цѣнныхъ замѣчаній относительно процесса дѣйствія благодати и человѣческихъ силъ; именно: о предваряющей благодати, о человѣческомъ произволеніи, постепенномъ вхожденіи благодати внутрь человѣка, зарожденіи въ человѣкѣ вѣры пока еще несовершенной («отъ него»), о различныхъ видахъ благодати, о постепенномъ восхожденіи человѣка отъ нисшей благодати къ высшей—въ зависимости отъ совмѣстнаго съ нею дѣйствія силъ человѣческихъ. 4) Нераскрыто ученіе о грѣхѣ первородномъ, потому вѣроятно, что св. отецъ считалъ не безопаснымъ изложеніе сего ученія, въ виду заблужденія Оригена о грѣхопаденіи въ періодъ предсуществованія душъ и манихейскаго лжеученія, противъ которыхъ онъ и направлялъ свою рѣчь [1]), не разъ заявляя въ своихъ поученіяхъ, что онъ изложилъ въ нихъ далеко не все, что можно было бы сказать о вѣрѣ, а только то, что считалъ нужнымъ и полезнымъ для оглашаемыхъ.

IX. Св. Василія Великаго *).

Творенія св. Василія Великаго замѣчательны въ особенности превосходнымъ раскрытіемъ идеи освящающаго, завершительнаго дѣйствія Духа Св. и ученія о благодати какъ

---

[1]) Ibid. IV, 18. 19. „Душа твоя свободна и есть превосходное Божіе твореніе“... Грѣшишь ты не по рожденію (οὐ κατὰ γένεσιν)... Душа прежде нежели приходитъ въ сей міръ, ни въ чемъ не согрѣшила (οὐδὲν ἥμαρτεν), но входя несогрѣшившими (ἀναμάρτητοι), грѣшимъ нынѣ по произволенію (νῦν ἐκ προαιρέσεως).

*) Св. Аѳанасію Александрійскому не посвящаемъ отдѣльнаго трак-

силѣ и дѣйствіи именно Духа Св., съ нераздѣльнымъ впрочемъ участіемъ Сына и Отца, но такъ однако, что благодать Христа и Отца мы воспринимаемъ *только* въ Духѣ или благодати Духа. Такимъ образомъ, освятителемъ нашимъ и источникомъ благодати является для насъ *ближайшимъ образомъ* Духъ Св. и уже въ Немъ мы соединяемся со Христомъ и Отцемъ. Такое изображеніе дѣйствія Духа Св.,—дѣйствія нераздѣльнаго съ Отцемъ и Сыномъ и вмѣстѣ несліяннаго, представляющаго нѣкоторую особность, находилось въ полномъ соотвѣтствіи съ основною мыслью ѳеологическихъ твореній св. Василія о нераздѣльномъ и неслитномъ бытіи божественныхъ Ипостасей, а вмѣстѣ съ тѣмъ точнѣйшимъ образомъ формулировало ученіе объ отношеніи благодати Христа и Отца къ благодати Св. Духа,—ученіе, которое трактовалось, какъ мы видѣли, и у предшествующихъ отцевъ, но которое нуждалось въ болѣе точной формулѣ.

Правда, многія изъ этого рода формулъ предложены были еще св. Аѳанасіемъ Александрійскимъ, главнымъ образомъ въ его замѣчательныхъ четырехъ «Посланіяхъ къ Серапіону». Въ нихъ св. Аѳанасій, доказывая божество и нераздѣльность всѣхъ Лицъ Св. Троицы и въ частности Сына и Духа, множество разъ повторяетъ, что «Отецъ все творитъ и обновляетъ Словомъ въ Духѣ» [1]), что Сынъ и Духъ неразлучны, одинъ въ другомъ, и потому всѣ дѣйствія Ихъ совмѣстны: и твореніе и промышленіе о мірѣ и дѣйствія въ Ветхомъ Завѣтѣ и въ Новомъ,—какъ въ народѣ израильскомъ и пророкахъ, такъ и въ воплощеніи и нашемъ (каждаго отдѣльнаго человѣка)

тата, такъ какъ то, что у этого великаго отца церкви есть выдающагося относительно ученія о благодати Божіей, именно—какъ о „дарѣ, подаваемомъ въ Троицѣ“, „отъ Отца чрезъ Сына во Св. Духѣ“—отмѣчено нами ниже въ трактатѣ о св. Василіѣ Вел., у котораго означенное ученіе нашло полное усвоеніе и получило даже еще болѣе, чѣмъ у св. Аѳанасія, многостороннее раскрытіе и выраженіе. Что же касается другихъ пунктовъ сотеріологическаго ученія, то отвѣты св. Аѳанасія на нихъ не выходятъ изъ рамокъ случайныхъ и болѣе или менѣе краткихъ замѣтокъ, и хотя, во вниманіе къ великому имени и авторитету этого отца церкви, всѣ этого рода мѣста могли бы быть собраны во едино, но сами по себѣ они все же не представляютъ значительнаго шага впередъ въ раскрытіи даннаго предмета, что̀ и не удивительно, такъ какъ вся многотрудная жизнь этого великаго защитника православнаго ученія о. Св. Троицѣ и о воплощеніи Бога Слова посвящена была всецѣло раскрытію этихъ именно пунктовъ догматическаго ученія.

[1]) Epist. I ad Serap. n. 24 col. 588.

возсозданіи и освященіи. Чрезъ Сына дѣйствуетъ Духъ, въ Духѣ дѣйствуетъ Сынъ, а въ Нихъ и чрезъ Нихъ Богъ Отецъ. Благодать одна; она подается въ Троицѣ [1]). Такимъ образомъ,

---

[1]) „*Въ Немъ* (Духѣ)*Сынъ и Онъ въ Сынѣ*“ (ibid. ep. III. n. 3 col. 629). „Онъ (Духъ) въ Сынѣ, какъ Сынъ въ Отцѣ“ (ibid. n. 4 col. 632). „Отецъ творитъ (κτίζει) все Словомъ въ Духѣ, ибо гдѣ Слово, тамъ и Духъ; и творимое Словомъ имѣетъ *отъ Духа чрезъ* (παρὰ) *Сына силу бытія*“ (ibid. n. 5 col. 632). Народомъ еврейскимъ въ пустынѣ „предводительствовалъ Духъ“, а „когда съ народомъ былъ Духъ, то въ Духѣ чрезъ Сына былъ съ нимъ Богъ (ep. I n. 12 col. 561). Духъ не внѣ (οὐκ ἐκτὸς) Сына“ (ibid. n. 14 ep. IV n. 4 col. 640). „Духъ не отдѣлимъ отъ Сына... Поэтому-то, такъ какъ Слово пребывало въ пророкахъ, то они пророчествуютъ въ *самомъ* (αὐτῷ) Духѣ“ (ep. I n. 31 col. 601). „Духъ такъ неотдѣлимъ отъ Сына“... что „когда Слово было къ пророку, тогда пророкъ внушаемое Словомъ провѣщавалъ въ Духѣ“ (ep. III n. 5 col. 632). И наоборотъ, „когда говорится, что въ комъ либо пребываетъ Духъ, тогда разумѣется, что въ немъ и Слово, дающее Духа“. Такъ „если святые говорятъ: сія глаголетъ Господь, то говорятъ не иначе, какъ въ Духѣ и говоря въ Духѣ, говорятъ во Христѣ (ἐν Χριστῷ).. И на св. Дѣву Марію, когда снизошло Слово, тогда снизошелъ и Духъ. И *Слово въ Духѣ образовало и составило себѣ самому*—(ἔπλαττε καὶ ἥρμοζεν ἑαυτῷ) тѣло“ (ep. I n. 31 col. 604—5).—Наше освященіе есть „единое освященіе (ἕνα τὸν ἁγιασμόν), совершаемое отъ Отца чрезъ Сына во Св. Духѣ“ (ibid. n. 20 col. 577). „*Подаваемая благодать и даръ въ Троицѣ* подается отъ Отца чрезъ Сына во Св. Духѣ... Пріобщаясь Его (Духа) имѣемъ любовь Отца и благодать Сына и общеніе *самого* Духа“ (ib. n. 30 col. 600). „Пріобщаясь Духа имѣемъ благодать Слова и въ немъ любовь Отца“ (ep. III n. 6 col. 633). Въ 2 Кор. XIII, 13 „апостолъ означаетъ *не то, что различны и отдѣльны даянія* каждаго Лица, но что даруемое подается въ Троицѣ“ (ep. I n. 31 col. 600—1). „Одна благодать, восполняемая (πληρουμένη) отъ Отца чрезъ Сына во Св. Духѣ“ (ib. n. 14 col. 565).—„Напоеваемые Духомъ мы *піемъ Христа* (τὸν Χριστὸν πίνομεν)... Поелику Христосъ есть истинный Сынъ, то пріявъ Духа мы всыновляемся“ (ib. n. 19 col. 576). „Когда просвѣщаемся Духомъ, то въ Немъ просвѣщаетъ насъ Христосъ“. Духъ, какъ „*помазаніе есть дыханіе* (πνοὴ) *Сына*“ (ep. III n. 3 col. 628). „Духомъ Отецъ чрезъ Слово приводитъ все къ совершенству и обновляетъ“ (ep. I n. 9 col. 553). „Въ Немъ (Духѣ) Слово прославляетъ тварь, обожая и всыновляя приводитъ къ Отцу“ (ib. n. 25 col. 589).—Св. Аѳанасій постоянно повторяетъ выраженныя выше мысли, иногда (напр. ep. IV n. 4 col. 640) замѣчая, что ему „нелѣпостно опять повторять одно и тоже“.—Формулы св. Аѳанасія проливаютъ обильнѣйшій свѣтъ на многія изреченія и представленія у древнѣйшихъ св. отцевъ и учителей церкви: св. Іустина муч., св. Иринея, Тертулліана, говорившихъ то о Словѣ, то о Св. Духѣ и какъ бы смѣшивавшихъ Ихъ. Означенныя формулы не менѣе полезны и для надлежащей оцѣнки западнаго филіоквистическаго ученія, кото-

св. Аѳанасіемъ весьма полно раскрыта идея единства и нераздѣльности Св. Троицы какъ самой въ себѣ, такъ и въ Ея явленіи міру; но нельзя того же сказать относительно раскрытія имъ идеи нѣкоторой особности, нѣкоторыхъ характерныхъ отличій въ дѣйствіи божественныхъ Ипостасей въ мірѣ, соотвѣтственно плану премудраго Триѵпостаснаго Бога. Эта послѣдняя сторона, въ соединеніи съ первою, и раскрыта св. Василіемъ Вел., приведшимъ ту и другую — въ полную гармонію, что̀ и выразилось въ его замѣчательныхъ формулахъ.

Св. Василій выходитъ изъ слѣдующаго основнаго воззрѣнія на проявленія въ мірѣ Лицъ Св. Троицы: Богъ Отецъ есть причина первоначальная, повелѣвающая, Сынъ — зиждительная, первоначально созидающая, Духъ — совершительная, утверждающая [1]). Такъ угодно Триѵпостасному Богу распредѣлить свою дѣятельность въ мірѣ [2]). Богъ Отецъ все совершаетъ чрезъ Сына и Духа, какъ бы чрезъ двѣ «безтѣлесныя руки», при чемъ Сынъ есть «рука зиждительная», а Духъ — устроительная [3]). Сынъ все совершаетъ чрезъ Духа, при участіи Духа и въ Духѣ. Совмѣстно съ Духомъ Онъ творитъ міръ; «оба Они вмѣстѣ дѣйствовали въ твореніи» [4]),

---

рое между прочимъ опирается на намѣренное или ненамѣренное непониманіе того, къ чему клонятся эти формулы.

[1]) De Spiritu sancto ad Amphil. c. XVI, n. 38 col. 136: προκαταρκτικὴν αἰτίαν τῶν γινομένων, τὸν Πατέρα; τὴν δημιουργικὴν, τὸν Υἱόν; τὴν τελειωτικὴν τὸ Πνεῦμα... τὸν προστάσσοντα Κύριον, τὸν δημιουργοῦντα Λόγον, τὸ στερεοῦν τὸ Πνεῦμα.

[2]) Ibid. „Ни Отецъ, созидающій единымъ хотѣніемъ, не имѣлъ бы нужды въ Сынѣ, однакоже хощетъ чрезъ Сына (ἀλλ' ὅμως θέλει διὰ Υἱοῦ); ни Сынъ, дѣйствующій подобно Отцу, не имѣлъ бы нужды въ содѣйствіи (συνεργείας), однако и Онъ хощетъ совершать чрезъ Духа (θέλει διὰ τοῦ Πνεύματος τελεοῦν)".

[3]) Adv. Eunom l. V col. 713: ἀσώματοι χεῖρες... Χριστὸς... ἐστὶ χεὶρ δημιουργική. Πνεῦμα... δύναμις ἁγιαστική... Πνεύματος ἐργασία τὴν ὅλην ἡμῶν ἀνέθετο φύσιν καὶ ἀνακαινωτικὸν αὐτὸ τῆς δημιουργίας εἰς ἀφθαρσίαν. Ibid. n. 3 col. 756: τὸ τοῦ Υἱοῦ πρόσωπον ...δημιουργικόν. Ibid. col. 760: Λόγον δημιουργικὸν ὁμολογεῖς τὸν Υἱόν.

[4]) Hom. in. Psal. XXXII, n. 4 col. 353. Слово устъ Его и Духъ устъ Его, говорится въ Писаніи, „дабы разумѣли мы, что Спаситель и Духъ Св. Его — отъ Отца. Поелику Слово Господа есть Спаситель и Духъ устъ Его — Св. Духъ, оба же Они *вмѣстѣ дѣйствовали* въ твореніи (ἀμφότερα δὲ συνήργησε τῇ κτίσει) неба и сущихъ въ немъ силъ (т. е. ангеловъ), то и сказано: Словомъ Господнимъ небеса утвердишася и Духомъ устъ Его вся сила Ихъ". Ср. у св. Аѳанасія алекс. (Ep. I ad Serap. n. 31; ep. III n. 5 etc.) изъясненіе этихъ словъ псалма въ томъ же смыслѣ.

но такъ, что Сынъ-Слово начиналъ, созидалъ, а Духъ завершалъ, устроялъ, освящалъ и оживотворялъ [1]). «Зиждительное Слово» создало небо и землю, небесныя силы и человѣка. А Духъ Божій, носясь надъ водами, первобытное вещество оживлялъ [2]), тварный духовный міръ утвердилъ въ добрѣ, освятилъ и устроилъ [3]), человѣка оживотворилъ дыханіемъ жизни [4]). Хотя Они—Сынъ и Духъ не внѣ одинъ

---

[1]) Adv. Eunom. l. V. col. 736—7. „Кто отъемлетъ Сына, тотъ отнимаетъ *начало* созиданія всего (ἀρχὴν τῆς τῶν ὅλων δημιουργίας), ... кто отъемлетъ Духа, тотъ отсѣкаетъ *завершеніе* (τελεσιουργίαν) творимаго".

[2]) In Hexaemer. hom. II n. 6: „слово *ношашеся* въ переводѣ употреблено вмѣсто слова согрѣвалъ и оживотворялъ водное естество на подобіе птицы, насиживающей яица".

[3]) De Spir. s. ad Amphil. c. XVI, n. 38 col. 136. «Служебные духи имѣютъ бытіе по *волѣ* Отца, приводятся же въ бытіе *дѣйствіемъ* Сына и усовершаются въ бытіи *присутствіемъ* Духа (παρουσίᾳ δὲ τοῦ Πνεύματος τελειοῦσθαι). Усовершеніе же ангеловъ — освященіе и пребываніе въ „томъ освященіи (ἁγιασμὸς καὶ ἐν τούτῳ διαμονή)». Далѣе, называя Духа Св. «утверждающимъ» (στερεοῦν), говоритъ, что это «утвержденіе есть не что иное, какъ усовершеніе въ святости». Ibid. col. 137: «по мѣрѣ превосходства однихъ надъ другими они (ангелы) имѣютъ *отъ Духа* извѣстную мѣру *святости* (τοῦ ἁγιασμοῦ τὸ μέτρον)», такъ какъ они святы не по природѣ. Ibid. col. 140: «стройность» въ жизни ангеловъ возможна «не иначе какъ только подъ управленіемъ Духа (εἰ μὴ τῇ ἐπιστασίᾳ τοῦ Πνεύματος)». «Духъ Св... сообщаетъ имъ отъ себя благодать (χαριν) къ совершенію и восполненію (каждаго) существа». Подобныя же мысли выражены ibid. c. XIX n. 49 и въ Hom. in Psalm. XXXIII, n. 4 col. 353 (толков. словъ: „Словомъ Господнимъ небеса утвердишася"). А въ Adv. Eunom. l. V col. 728 Духъ называется «усовершителемъ небесныхъ силъ (ἀποτελεστικὸν)». См. ниже.

[4]) Указаніе на это находимъ въ нѣсколькихъ мѣстахъ и притомъ въ связи съ дуновеніемъ I. Христа на апостоловъ въ день воскресенія Христова. De Spir. s. c. XVI n. 39: «Обновляя человѣка и снова *возвращая* ему ту *благодать* (χάριν), *которую вдунулъ* въ него Богъ и которую человѣкъ погубилъ, Господь дунулъ въ лице ученикамъ». Но особенно выразительно Adv. Eunom. l. V col. 728—9: «Божественный Духъ *всегда* окончательно завершаетъ (ἀεὶ τελεσιουργόν) все происходящее отъ Бога чрезъ Сына, какъ въ новой твари (во Христѣ, 2 Кор. V, 17)... такъ и въ той, которая древле была въ началѣ (Пс. XXXII, 6)... Духъ есть жизнь, усовершитель небесныхъ силъ.. Духъ *совокупно* съ живымъ Словомъ дѣйствующій *въ созданіи* (τῷ ζῶντι Λόγῳ συνεταγμένον εἰς τὸ δημιουργεῖν), есть живая сила и естество божественное, неизреченное, изъ неизреченныхъ устъ явившееся, неизречено чрезъ дуновеніе (κατὰ τὴν ἐμφύσησιν) сообщенное человѣку и въ чувственномъ образѣ, какому научилъ Господь, *опять* (αὖθις) Имъ возстановленное (Іоан. XX, 22).

другаго — «и въ Словѣ Духъ и въ Духѣ Слово, ибо единеніе по божеству не нарушается» [1]). тѣмъ не менѣе «Сынъ *хощетъ* совершать (нѣчто) чрезъ Духа» Другое же совершаетъ самъ, хотя и неотлучно отъ Духа. Неотлучно, безъ сомнѣнія, отъ Духа Онъ — Слово зиждительное» созидалъ небо и землю; «не отлучно» отъ Духа и воплотился [2]) и совершилъ наше искупленіе, хотя воплотился и искупилъ насъ Сынъ, а не Духъ.

Въ силу такого, по волѣ Божіей, распредѣленія дѣйствія Божественныхъ Ипостасей въ мірѣ, Духу Св. усвоено освященіе всѣхъ тварныхъ разумныхъ существъ: ангеловъ и человѣковъ. По причинѣ однако единства Ипостасей Св. Троицы по естеству и нераздѣльности Ихъ бытія, Духъ Св. есть Освятитель не исключительно [3]). Въ широкомъ смыслѣ освя-

---

Ибо нужно было, чтобы съ *первоначальнымъ обновленіемъ* согласовалось и нынѣшнее возобновленіе и содѣйствіе (συντρέχειν γὰρ δεῖ τῇ κατ' ἀρχὴν καινότητι τὴν νῦν ἀνακαίνωσιν καὶ τὴν συνδρομήν)... Тогда *вмѣстѣ* съ душею, теперь же *въ* душу (μετὰ... εἰς)".

[1]) Adv. Eunom. l. V. n. 3 col. 748: ὅτι καὶ ἐν τῷ Λόγῳ τό Πνεῦμα καὶ ὁ Λόγος ἐν τῷ Πνεύματι, τῆς ἑνώσεως τῆς κατὰ τὴν θειότητα μὴ διαιρουμένης.

[2]) Перечисляя дѣйствованія Духа (De Spir. s. c. XIX, n. 49) и прежде всего — «утвержденіе небесныхъ силъ въ добрѣ», пишетъ: «Пришествіе Христово! и Духъ предшествуетъ. Явленіе во плоти! и Духъ неотлученъ (ἀχώριστον)».—Въ особенности замѣчательно указаніе на соучастіе Духа и Сына при зачатіи и образованіи Предвѣчнаго Младенца въ утробѣ Пр. Дѣвы (Adv. Eunom. l. V, n. 3 col. 745—8): «Когда Св. Младенецъ называется родившимся отъ Духа Свята, *не заключимъ* отсюда, *что Духъ безъ Слова* (οὐ χωρὶς τοῦ Λόγου) дѣйствовалъ при образованіи Младенца въ утробѣ, такъ какъ Іоаннъ говоритъ, что Слово плоть бысть и Слову приписывается воплощеніе. Но изъ всего явно, что и *въ Словѣ Духъ и въ Духѣ Слово*, такъ какъ единеніе по божеству не нарушается». Такимъ образомъ, и относительно этого пункта ученія находимъ прекрасную формулу для выраженія того, что встрѣчаемъ у прежнихъ отцевъ, начиная съ Іустина муч. Подобную же, впрочемъ, формулу находимъ и у св. Аѳанасія алекс. (см. выше).

[3]) Ер. 189 Eustrat. archiatro n. 7 col. 693. „Освящаетъ, животворитъ, просвѣщаетъ, утѣшаетъ *равно* (ὁμοίως) Отецъ и Сынъ и Св. Духъ. И никто да не приписываетъ власть освященія *исключительно* дѣйствованію Духа (κατ' ἐξαίρετον ἀπονεμέτω τῇ ἐνεργείᾳ τοῦ Πνεύματος τὴν ἁγιαστικὴν ἐξουσίαν), слыша (Іоан. XVII, 11. 17)... А также и все прочее равно (κατὰ τὸ ἴσον) Отцемъ и Сыномъ и Духомъ Св. дѣйствуется въ достойныхъ (τοῖς ἀξίοις): всякая благодать (πᾶσα χάρις) и сила, путеводство, жизнь, утѣшеніе, преложеніе въ безсмертіе". Далѣе однако говоритъ о домостроительствѣ Духа. «Домостроительство же о насъ и въ разумной

щеніе есть дѣло всей Св. Троицы, такъ какъ «Духъ во всякомъ дѣйствованіи соединенъ и нераздѣленъ съ Отцемъ и Сыномъ» [1]). Въ Духѣ подается благодать Христа Сына Божія и Бога Отца.

Въ своемъ дѣйствіи, при освященіи творенія, Духъ находится въ особенности въ близкомъ отношеніи ко Христу, Сыну Божію. Какъ при воплощеніи «при образованіи Св. Младенца въ утробѣ, Духъ Св. дѣйствовалъ не безъ Слова» [2]), такъ и относительно освященія можно сказать, что «гдѣ присутствіе Духа, тамъ и пришествіе Христово», такъ что «мы принимаемъ Духа вмѣстѣ съ Сыномъ» [3]); «обитаніе Духа есть обитаніе Христа» [4]). Какъ при самомъ зачатіи — «въ Словѣ Духъ и въ Духѣ Слово», такъ и при освященіи, во Христѣ—Духъ, почему Онъ въ силу единства по божеству съ Сыномъ называется Духомъ Христовымъ [5]), являясь чрезъ Сына, будучи Его умомъ [6]), образомъ Сына [7]), глаголомъ

(чисто духовной) и чувственной твари... и оно поставлено не внѣ дѣйствованія и силы Св. Духа, такъ какъ каждый пріобщается пользы по *собственному достоинству* и по мѣрѣ нужды... Сила Духа Св. дѣйственна и въ превышеестественномъ», т. е. ангельскомъ мірѣ. Все это разсужденіе заканчивается указаніемъ на то, что „тождество *дѣйствованій* въ Отцѣ Сынѣ и Духѣ Св. ясно доказываетъ неразность Ихъ (ἀπαράλλακτον) естества", единство его , а слѣдовательно и божество Духа Св., что̀ и составляло главную цѣль и задачу всего посланія.

[1]) De Spir. s. XVI n. 37: τὸ συναφὲς καὶ ἀδιαίρετον κατὰ πᾶσαν ἐνέργειαν ἀπὸ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ τοῦ Πνεύματος.

[2]) Adv. Eunom. l. V n. 3 col. 745 (см. выше). Ibid. col. 713: „тѣло Христово отъ Духа какъ Его тварь (ὡς κτίσμα)".

[3]) Hom. 24 Contra Sabel. et Arium et Anom. n. 4 col. 609. „Какъ Сынъ неразрывно соединенъ съ Отцемъ, такъ съ Сыномъ соединенъ Духъ". n. 5: Ὅπου γὰρ τοῦ ἁγίου Πνεύματος παρουσία, ἐκεῖ καὶ Χριστοῦ ἐπιδημία. ὅπου δὲ Χριστός, ἐκεῖ ὁ Πατὴρ παρέστι δηλονότι. n. 6: „Я знаю Духа съ Отцемъ, однако же Духа, а—не Отца; я принялъ *Духа съ Сыномъ* (μετὰ Υἱοῦ), *однако не именуемаго* Сыномъ".

[4]) Adv. Eunom. l. V col. 725: τὴν τοῦ Πνεύματος ἐνοίκησιν ἀποφαίνοντος Χριστοῦ.

[5]) De Spir. S. c. XVIII, n. 46: Πνεῦμα Χριστοῦ λέγεται ὡς ὠνειωμένον κατὰ τὴν φύσιν αὐτῷ.

[6]) Adv. Eun. l. V col. 733. Разсуждая о томъ, „почему Духъ не Сынъ Сыну", пишетъ: „Что Духъ отъ Бога (т. е. Отца), о томъ ясно проповѣдалъ апостолъ (1 Кор. II, 12)... А что Духъ *явился чрезъ Сына* (πεφηνέναι), это онъ сдѣлалъ яснымъ, наименовавъ Его Духомъ Сына, какъ и Духомъ Бога (Отца), и назвавъ Его *умомъ Христовымъ*, какъ и Духомъ Бога, на подобіе духа въ человѣкѣ".

[7]) Ibid. col. 724. „Образъ Бога—Христосъ... образъ же Сына—Духъ.

Сына [1]), и наоборотъ, въ Духѣ—Сынъ, Христосъ, какъ дѣлающій человѣка сообразнымъ Себѣ въ Духѣ [2]), какъ подающій Себя человѣку и сообщающій ему въ Духѣ свою искупительную благодать. Этого рода мѣста, заимствуемыя изъ книгъ «Противъ Евномія», указываютъ на отношенія Сына и Духа именно въ домостроительствѣ нашего спасенія и въ частности въ освященіи [3]). «Сынъ есть податель Духа» именно «для осуществленія и *образованія* (μορφὴν) твари», для которой «начало»—Сынъ, а «завершеніе»—Духъ [4]).

Итакъ, если Христосъ Спаситель даруетъ намъ *свою* благодать,—благодать совершеннаго Имъ искупленія,—то даруетъ

и причастники Духа *дѣлаются сынами сообразными*, по написанному: ихъ же предувѣдѣ и предустави сообразныхъ быти образу Сына своего" (Рим. VIII, 29). Весьма важное замѣчаніе относительно того, въ какомъ смыслѣ Духъ Св. называется образомъ Сына, находимъ въ соч. De Spir. S. (c. XXVI n. 61): „Духъ Св. *поскольку* (καθό) *для разумныхъ тварей есть сила совершительная* (τελειωτικόν), постольку удерживаетъ *понятіе образа* (τὸν τοῦ εἴδους λόγον). Ибо кто живетъ не по плоти, но Духомъ Божіимъ водится и сыномъ Божіимъ именуется и *сообразнымъ образу Сына Божія* дѣлается, тотъ называется духовнымъ". Это мѣсто очень важно, между прочимъ, въ спорахъ съ латинянами—объ исхожденіи Св. Духа.

[1]) Ibid. col. 732. Θεοῦ μὲν ὁ Λόγος ὁ Υἱός, ῥῆμα δὲ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα. Ибо сказано: нося всяческая глаголомъ силы Своея (Евр. I, 3)». Т. е. чрезъ Духа Сынъ открывается міру. Такъ въ Ветхомъ Завѣтѣ—въ Духѣ пророческомъ, такъ и въ Новомъ—во всѣ моменты земной жизни Спасителя, начиная съ зачатія и кончая ниспосланіемъ Утѣшителя и просвѣщающими Его дѣйствіями на церковь и отдѣльныхъ людей. Это именно и разумѣетъ св. Василій, называя Духа „глаголомъ Сына".

[2]) Духъ, какъ образъ Сына, дѣлаетъ насъ сообразными Сыну (см. выше). Какъ самъ „Христосъ есть *Христосъ ради Духа* и ради помазанія въ Духѣ", такъ и *„освящаетъ насъ чрезъ Духа*... Духъ обновляетъ насъ и снова творитъ образами Бога; банею пакибытія и обновленія Духа Св. усыновляемся мы Богу" (ibid. col. 725).

[3]) Замѣчательно, что всѣ приведенныя мѣста („Пр. Евномія") сгруппированы въ одномъ мѣстѣ книги и почти непосредственно слѣдуютъ одни за другими, а не удалены большимъ пространствомъ.

[4]) Adv. Eunom. l. V col. 736. „Сынъ Божій—*податель Духа Св. для осуществленія и образованія твари* (χορηγὸς εἰς ὑπόστασιν καὶ μόρφωσιν κτίσεως). Кто отъемлетъ Сына, тотъ отнимаетъ начало созиданія всего... Кто отъемлетъ Духа, тотъ отсѣкаетъ завершеніе творимаго (ποιουμένων). Ибо посланіемъ и сообщеніемъ Духа приводится въ бытіе получающее начало бытія (ἐκπομπῇ καὶ μεταδόσει Πνεύματος τὰ γινομένα γίνεται)". Μόρφωσιν указываетъ на созданіе разумной твари, по образу Божію (дуновеніе) и на возсозданіе ея по паденіи по образу Сына (συμμόρφους. Рим. VIII, 29).

ее не непосредственно, а «въ Духѣ Св.», и потому хотя св. Василій Вел. много говоритъ о *благодати Христовой* [1]), но разумѣетъ ее какъ благодать, даруемую хотя Христомъ, но «въ Духѣ Св.» [2]).

Такимъ образомъ, Духъ Св., хотя неисключительно, однако

---

[1]) Въ VII и VIII гл. „Кн. О Св. Духѣ" св. Василій разсуждаетъ— когда о Сынѣ прилично говоритъ *съ* Нимъ и когда *Имъ*. Общій отвѣтъ тотъ, что когда рѣчь идетъ о предвѣчномъ бытіи Сына, тогда умѣстно первое, а когда—о дѣйствіяхъ Его, благахъ Имъ ниспосылаемыхъ, тогда второе; такимъ образомъ первое для—„славословящихъ", второе— „для благодарящихъ". „Когда представляемъ себѣ, что Онъ подаетъ намъ блага и насъ самихъ приводитъ къ Богу и дѣлаетъ Ему своими, тогда исповѣдуемъ, что *благодать* эта *совершается Имъ* и въ Немъ" (c. VII, n. 16). „Христосъ то самъ изливаетъ на насъ отъ Отца благодать благъ (τῶν ἀγαθῶν τὴν χάριν), то приводитъ насъ съ Собою къ Отцу. Ибо... словами приведеніе обрѣтохомъ (Рим. V. 2, апостолъ) изображаетъ наше воспріятіе и присвоеніе Богу, совершаемое Христомъ. Посему исповѣданіе *благодати Имъ въ насъ совершаемой* (ἐνεργουμένης παρ' αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς χάριτος) ужели служитъ къ умаленію славы"? (c. VIII, n. 17). „И опять по причинѣ многообразныхъ намъ даровъ благодати... какіе подаетъ требующимъ, Писаніе обозначаетъ Его тысячами другихъ наименованій" (ibid.). „Употребляемъ оба реченія (съ и Имъ), однимъ возвѣщая божественную Его славу, другимъ—даруемую *намъ благодать* (τὴν χάριν τὴν πρὸς ἡμᾶς, ibid.)". „Ибо *Имъ* подается *всякая помощь* душамъ (πᾶσα βοήθεια τῶν ψυχῶν ibid. n. 18)". „Зиждительное Слово, единородный Богъ, по мѣрѣ нужды каждаго, оказывая ему свою помощь (τὴν βοήθειαν), по требованію необходимости увеличиваетъ даянія... Онъ просвѣщаетъ... судитъ... возстановляетъ отъ паденія, съ высоты жизни поползнувшихся въ грѣхъ... Все же это творитъ, дѣйствуя *прикосновеніемъ силы* и хотѣніемъ благодати. Онъ пасетъ, просвѣщаетъ, питаетъ, путеводитъ, врачуетъ, воскрешаетъ, несущее дѣлаетъ сущимъ, сотворенное поддерживаетъ... Въ каждомъ дѣйствуетъ съ большею скоростью, чѣмъ могло бы выговорить слово» (Ibid. n. 19).

[2]) Въ гл. XVIII De Spir. s. (n. 46) доказывается общеніе Духа Св. по естеству съ Отцемъ и Сыномъ. Съ Отцемъ—потому, что Духъ «исходитъ отъ Бога не чрезъ рожденіе, подобно Сыну, но какъ Духъ устъ Божіихъ... Духъ есть сущность живая, *владычица освященія* (ἁγιασμοῦ κυρία), изъ чего хотя открывается единеніе съ Богомъ (Отцемъ), но образъ исхожденія остается неизъяснимымъ. Называется Онъ и Духомъ Христа, какъ соединенный съ Нимъ по естеству... Поэтому Онъ одинъ достойно прославляетъ Господа... ясно являя въ себѣ самомъ (ἐν ἑαυτῷ) истину... въ собственномъ своемъ (ἑαυτοῦ) величіи открывая Христа Божію силу и Божію премудрость. А какъ Утѣшитель, Онъ собою самимъ характеризуетъ (ἐν ἑαυτῷ χαρακτηρίζει) благость Пославшаго Его—Утѣшителя и въ собственномъ своемъ (ἑαυτοῦ) достоинствѣ являетъ величіе Того, изъ кого исшелъ (т. е. судя по предыдущему и по смыслу слова „вели-

преимущественно есть «освятитель» нашъ и податель намъ благодати спасающей насъ чрезъ Христа, по волѣ Бога Отца. А потому «къ Духу обращено все, имѣющее нужду въ освященіи» [1]). Многократно, какъ мы уже отчасти видѣли, св. Василій говоритъ, что Духъ Св. есть освятитель, сила освящающая, совершающая, утверждающая, освятитель и совершитель всего творенія, владычица освященія [2]), породитель освященія [3]), отъ Него такъ же неотдѣлима сила освященія и оживотворенія, какъ отъ огня живительная теплота или

чіе"—отъ Отца). Посему есть слава нѣкая естественная, какъ слава солнца—свѣтъ и есть нѣкая слава внѣшняя, даруемая *достойнымъ* по произволенію, разсудительно. Но и эта опять двояка". Очевидно, подъ этою славою разумѣются дарованія Духа Св., зависящія отъ воли Духа Св. (1 Кор. XII, 11) и отъ достоинства человѣка. „А какъ скоро, при содѣйствіи просвѣщающей силы, устремляемъ взоръ на красоту Образа Бога невидимаго (Сына) и чрезъ нее возводимся къ превосходящему всякую красоту созерцанію Первообраза (Отца), то неотлучно присутствуетъ при семъ Духъ вѣдѣнія, подающій любозрителямъ истины въ себѣ самомъ (ἐν ἑαυτῷ) тайнозрительную силу къ созерцанію Образа и *не внѣ себя* (οὐκ ἔξωθεν) показывая Его, *но въ себѣ самомъ* (ἐν ἑαυτῷ) вводя въ познаніе... Не сказано διὰ Πνεύματος, ἀλλ' ἐν Πνεύματι (1 Кор. XII, 3). И... въ Духѣ и истинѣ достоитъ кланятися (Іоан. IV, 24), какъ написано: во свѣтѣ твоемъ, *т. е. въ просвѣщеніи Духа* узримъ свѣтъ (Пс. XXXV, 10). Посему Духъ въ себѣ самомъ (ἐν ἑαυτῷ) показываетъ славу Единороднаго и въ себѣ самомъ (ἐν ἑαυτῷ) сообщаетъ истиннымъ поклонникамъ вѣдѣніе Бога. Поэтому путь боговѣдѣнія—отъ единаго Духа чрезъ Единороднаго Сына, къ единому Отцу. И *обратно* естественная благость и по естеству освященіе и царское достоинство — отъ Отца чрезъ Единороднаго распространяются на Духа (καὶ ἀναπάλιν, ἡ φυσικὴ ἀγαθότης καὶ ὁ κατὰ φύσιν ἁγιασμός καὶ τὸ βασιλικὸν ἀξίωμα ἐκ Πατρὸς διὰ τοῦ Μονογενοῦς ἐπὶ τὸ Πνεῦμα διήκει)». Послѣднія слова несомнѣнно говорятъ о сосредоточеніи всѣхъ *благъ для человѣка*, исходящихъ отъ Отца и Сына, въ Духѣ, о чемъ ясно говорятъ: и направленіе всего разсужденія и выраженія „благость, освященіе, царское достоинство". Св. Василій хочетъ сказать, что если отъ Духа нужно *созерцаніемъ* восходить чрезъ Сына къ Отцу, то и наоборотъ въ созерцаніи благъ, проистекающихъ отъ Бога и сосредоточивающихся въ Духѣ, слѣдуетъ исходить изъ Бога Отца и идти чрезъ Сына къ Духу. Здѣсь такимъ образомъ утверждается то же, что̀ и въ другихъ мѣстахъ, въ которыхъ говорится, что первовиновникъ всѣхъ благъ—Отецъ.

[1]) Ibid. c. IX n. 22. Πρὸς ὃ πάντα ἐπέστραπται τοῦ ἁγιασμοῦ προσδεόμενα.

[2]) ἁγιαστικόν. ἁγιάζον, δύναμις ἁγιαστική, τελεοῦν, τελειωτικόν, τελεσειουργόν στερεοῦν, ἁγιασμοῦ κυρία (см. выше).

[3]) ἁγιασμοῦ γένεσις (De Spir. s. c. IX n. 22).

отъ солнца—свѣтъ [1]). «Все исполнено Духомъ (неразумное и разумное твореніе); Духъ отвсюду въ него внѣдряется, какъ бы втекая, вливаясь, проникая и просіявая... просіяваетъ же во всѣхъ достойныхъ» [2]).

Въ силу этого благодать усвояется преимущественно Духу Св., такъ что благодать и Духъ нерѣдко отождествляются. «Когда разумѣемъ благодать, дѣйствующую въ ея причастникахъ, тогда говоримъ, что Духъ въ насъ» [3]). «*Всякое благо*, нисходящее къ намъ отъ Божіей силы, называемъ дѣйствіемъ *все во всѣхъ производящей благодати*, какъ говоритъ апостолъ: вся же сія дѣйствуетъ Духъ. Но вникая въ то, подаяніе благъ, отъ *одного ли* Св. Духа воспріявъ начало, нисходитъ такимъ образомъ къ достойнымъ, вѣруемъ», что оно и «отъ Единороднаго, начальника и виновника подаянія благъ» и отъ Отца, который есть «вина вины всѣхъ вещей». «Итакъ Духъ Св., *отъ котораго* источается *всякое подаяніе*, какъ соединенъ съ Сыномъ, съ которымъ нераздѣльно представляется, такъ имѣетъ бытіе зависимое отъ вины — Отца, отъ котораго и исходитъ» [4]).

Такимъ образомъ, общее ученіе о Богѣ Освятителѣ, съ указаніемъ при семъ преимущественнаго дѣйствія Духа Св. и сосредоточенія въ Немъ благодати Христа Сына Божія и Бога Отца, раскрыто у Василія Вел. съ замѣчательною полнотою и необыкновенною точностью. Не столь много данныхъ находимъ для изображенія процесса освященія человѣка благодатію Божіею, при участіи человѣческихъ силъ. Встрѣчаются однако и на этотъ предметъ нѣкоторыя указанія и замѣчанія, хотя и довольно краткія и по количеству немногочисленныя.

Такъ есть указанія на дѣйствіе призывающей благодати, на наше согласіе и произволеніе, на вѣру, являющуюся въ насъ при укрѣпленіи свыше и нашемъ согласіи. Св. Василій

---

[1]) Hom. XV De fide n. 3 col. 469: ὥσπερ ἀχώριστον τῷ πυρὶ τὸ θερμαίνειν καὶ τῷ φωτὶ τὸ λάμπειν, οὕτω καὶ τῷ Πνεύματι τὸ ἁγιάζειν, τὸ ζωοποιεῖν.

[2]) Adv. Eunom. l. V, col. 769. Καὶ νοείτω τὰ πάντα πληρουμένα καὶ πάντοθεν εἰς αὐτὰ ἐστὼς τὸ Πνεῦμα οἷον εἰσρέον καὶ εἰσχυθὲν καὶ πανδόθεν εἰσιὸν καὶ εἰσλάμπον... Εἰσλάμπει δὲ ἐν πᾶσι τοῖς ἀξίοις.

[3]) De Spir. s. c. XXVI, n. 63: ὅταν δὲ τὴν εἰς τοὺς μετόχους ἐνεργουμένην χάριν ἐνθυμηθῶμεν, ἐν ἡμῖν εἶναι τὸ Πνεῦμα λέγομεν.

[4]) Ep. 38 Gregorio fratri. n. 4 col. 329. Πᾶν ὅπερ ἂν εἰς ἡμᾶς ἐκ θείας δυνάμεως ἀγαθὸν φθάσῃ, τῆς πάντα ἐν πᾶσιν ἐνεργούσης χάριτος ἐνέργειαν εἶναι

настаиваетъ на томъ, что вѣра является не прежде знанія, а знаніе, понятіе о Богѣ не прежде дѣйствія Божія, слѣдовательно, по мысли св. отца, прежде всего необходимо дѣйствіе Божіе, потомъ является знаніе, а затѣмъ уже—вѣра, но вѣра требуетъ для себя не одного нашего согласія, а и укрѣпленія «силою» свыше, «предосіянія Духа» [1]) и тогда только наступаетъ моментъ вѣры, ведущей къ поклоненію Богу. «Когда (Авраамъ) увѣровалъ, не тогда ли, когда былъ *призванъ*?.. Когда поклонились Ему (Христу) ученики? Не тогда ли, когда *увидѣли*, что тварь покорна Ему? Ибо изъ того, что море и вѣтры повиновались Ему, они познали Его божество. Итакъ *въ слѣдствіе дѣйствованій—знаніе*, а въ слѣдствіе знанія поклоненіе (Мѳ. IX, 28; Іоан. IX, 38)... Поклоненіе слѣдуетъ за вѣрою, а *вѣра укрѣпляется силою*» [2]). «*За знаніемъ слѣдуетъ вѣра, а за вѣрою поклоненіе*» [3]).

Вѣра на этой ступени развитія, хотя и укрѣпляемая силою и предосіяваемая Духомъ, требуетъ однако восполненія, усовершенія, которое и получается въ крещеніи. Вѣра является для крещенія основою, а крещеніе—ея усовершеніемъ, завершеніемъ. Въ этой вѣрѣ есть элементъ человѣческій—согласіе на исповѣданіе; крещеніе, благодатію именъ Св. Троицы, запечатлѣваетъ наше согласіе на исповѣданіе, усовершаетъ нашу вѣру. «*Вѣра и крещеніе* суть *два способа* спасенія, между собою сродные и нераздѣльные. Ибо *вѣра усовершается крещеніемъ*, а крещеніе получаетъ основу въ вѣрѣ, а то и другое (т. е. крещеніе и вѣра) исполняются одними и тѣми же именами... И какъ исповѣданіе вводящее во спасеніе предшествуетъ, такъ крещеніе, запечатлѣвающее

φάμεν... Ζητούντες δὲ εἰ ἐκ μόνου τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἡ τῶν ἀγαθῶν χορηγία τὴν ἀρχὴν λαβοῦσα... Ἐπειδὴ τοίνιν τὸ ἅγ. Πνεῦμα, ἀφ' οὗ πᾶσα ἐπὶ τὴν κτίσιν χορηγία πηγᾶσι...

[1]) Ibid. Οὐ γὰρ ἔστιν ἐν παρθενοίᾳ τοῦ Υἱοῦ γενέσθαι, μὴ προκαταυγασθέντα τῷ Πνεύματι. Тоже—и у св. Кирилла Іерус.

[2]) Ep. 234 ad Amphil. n. 3... ἀπὸ μὲν τῶν ἐνεργιῶν ἡ γνῶσις, ἀπὸ δὲ τῆς γνώσεως ἡ προσκύνησις... οὕτως ἡ μὲν προσκύνησις τῇ πίστει ἀκολουθεῖ, ἡ δὲ πίστις ἀπὸ δυνάμεως βεβαιοῦται.

[3]) Ep. 235 ad Amphil. n. 1. Въ наукахъ человѣческихъ вѣра предшествуетъ знанію, напр. при изученіи буквъ нужно сначала повѣрить, что буква *а* такъ именно называется. „А въ вѣрѣ въ Бога предшествуетъ понятіе, что есть Богъ и это понятіе мы собираемъ изъ Его твореній... Ταύτῃ δὲ τῇ γνώσει ἡ πίστις ἀκολουθεῖ καὶ τῇ τοιαύτῃ πίστει ἡ προσκύνησις.

наше согласіе (на исповѣданіе), послѣдствуетъ» [1]). Здѣсь-то въ крещеніи (водою и Духомъ), и «вѣра усовершается», дѣлается совершенною и поклоненіе является *истиннымъ*— «*въ Духѣ*», ибо только при Его «озареніи» возможно видѣть Образъ Бога невидимаго и Ему поклоняться [2]).

Подобно другимъ св. отцамъ св. Василій часто называлъ крещеніе благодатію, благодатію сыноположенія и т. п. и говорилъ о крещеніи водою и Духомъ, и хотя формально не раздѣлялъ этихъ двухъ актовъ и не усвоялъ тому и другому особой благодати, но судя по его представленіямъ о дарахъ Духа Св. и условіяхъ ихъ полученія, онъ несомнѣнно видѣлъ въ крещеніи водою и Духомъ двухсоставный актъ съ особыми благодатными плодами того и другого.

Правда, нѣтъ дара, который безъ Св. Духа нисходилъ бы на твари [3]), почему и благодать въ водѣ—отъ присутствія Св. Духа, а равно Его же силою и дѣйствіемъ происходитъ въ водѣ спогребеніе Христу, отложеніе ветхаго человѣка и «пріобщеніе *благодати Христовой*», но Ему собственно частнѣе (или крещенію Духомъ) приписывается «оживотвореніе» «обновленіе изъ грѣховной мертвенности въ прежнюю жизнь», «сыноположеніе», не говоря уже о раздаяніи дарованій, производимомъ Имъ «полновластно, по достоинству каждаго» и дальнѣйшемъ руководствѣ крещеннаго—въ теченіе послѣдующей его жизни.

То и другое дѣйствованіе, т. е. и чрезъ крещеніе водою и чрезъ крещеніе Духомъ, а равно и благодать того и другаго, ясны изъ слѣдующихъ мѣстъ.

Въ «Кн. о Св. Духѣ» въ XVI гл., сказавъ въ началѣ, что «домостроительство Бога и Спасителя нашего о человѣкѣ состоитъ въ воззваніи его изъ паденія и въ возвращеніи въ

---

[1]) De Spir. s. c. XII, n. 28. Πίστις δὲ καὶ βάπτισμα δύο τρόποι τῆς σωτηρίας συμφυεῖς ἀλλήλοις καὶ ἀδιαίρετοι. Πίστις μὲν γὰρ τελειοῦται διὰ βαπτίσματος, βάπτισμα δὲ θεμελιοῦται διὰ τῆς πίστεως, καὶ διὰ τῶν αὐτῶν ὀνομάτων ἑκατέρα πληροῦται...

[2]) Ibid. c. XXVI n. 64. „*Поклоненіе въ Духѣ* указываетъ на дѣйствованіе нашего ума, совершаемое какъ бы *во свѣтѣ* (ἐν φωτὶ), что̀ можешь уразумѣть изъ сказаннаго самарянкѣ... Если ты внѣ Духа, то никакимъ образомъ не можешь поклоняться... Невозможно видѣть Образъ Бога невидимаго иначе, какъ только *въ озареніи Духа* (ἐν τῷ φωτισμῷ τ. Πν.)". Ibid. c. XXVIII, n. 69 col. 197 говорится о вѣрѣ въ Духѣ διὰ τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως τῆς ἐν Πνεύματι.

[3]) De Spir. s. c. XXIV n. 55. Οὐδὲ γάρ ἐστιν ὅλως δωρεά τις ἄνευ τοῦ ἁγ. Πνεύματος εἰς τὴν κτίσιν ἀφικνουμένη.

общеніе съ Богомъ изъ произведеннаго преслушаніемъ отчужденія», что тутъ двѣ цѣли—конецъ прежней жизни и начало новой, что «до начатія новой нужно положить конецъ предшествовавшей», что послѣднее достигается чрезъ погруженіе тѣла въ водѣ въ подражаніе Христову погребенію, при чемъ происходитъ «очищеніе души отъ скверны, произведенной въ ней плотскимъ мудрованіемъ», затѣмъ пишетъ: «такъ какъ въ крещеніи предположены двѣ цѣли—истребить тѣло грѣховное, чтобы оно не приносило уже плодовъ смерти, ожить же духомъ и имѣть плодъ во святынѣ, то вода изображаетъ смерть, принимая тѣло какъ бы во гробъ, а Духъ сообщаетъ животворящую силу, обновляя наши души изъ грѣховной мертвенности въ первоначальную жизнь. Это и означаетъ родиться водою и Духомъ, такъ какъ умерщвленіе наше совершается водою, а жизнь производится въ насъ Духомъ» [1]). Крещеніе совершается тремя погруженіями, «чтобы и образъ смерти отпечатлѣлся въ насъ и *души* крещаемыхъ *просвѣтились* чрезъ преданіе имъ Боговѣдѣнія». «Если *есть нѣкая благодать въ водѣ*, то она не изъ естества воды, а отъ присутствія Духа» [2]). «Но возвратимся къ своей цѣли (т. е. къ главному предмету рѣчи—Св. Духу). Чрезъ Св. Духа—возстановленіе наше въ рай, вхожденіе въ царство небесное, возвращеніе въ сыноположеніе, дерзновеніе именовать Отцемъ своимъ Бога, дѣлаться причастниками *благодати Христовой*, именоваться чадами свѣта, пріобщаться вѣчной славы... Разность между *благодатію Духа* и крещеніемъ въ водѣ видна еще и изъ того, что Іоаннъ крестилъ въ покаяніе, а Господь нашъ І. Христосъ креститъ Духомъ

---

[1]) De Spir. s. c. XVI n. 34. 35: ὡς τῆς μὲν νεκρώσεως ἐν τῷ ὕδατι τελουμένης, τῆς δὲ ζωῆς ἡμῶν ἐνεργουμένης διὰ τοῦ Πνεύματος (col. 129. 132).

[2]) Приведя затѣмъ сейчасъ же 1 Петр. III, 21: ибо „крещеніе есть не плотскія отложеніе скверны, но совѣсти благія вопрошеніе у Бога“, какъ бы въ доказательство, что въ водѣ есть благодать отъ присутствія Духа, а также, что въ водѣ и души просвѣтились боговѣдѣніемъ, замѣчаетъ: „посему Господь, приготовляя насъ къ жизни по воскресеніи (вѣроятно намекается на выхожденіе крещаемыхъ изъ воды очищенными, „съ благою совѣстію“), излагаетъ уставы евангельской жизни... чтобы мы по произволенію (ἐκ προαιρέσεως) исполняли предварительно, что принадлежитъ будущему вѣку по его существу“ (ibid. n. 35). Вѣроятно, таковъ ходъ мыслей св. Василія, непонятный съ перваго раза.

Св.» [1]). Здѣсь довольно ясно дается понять, что есть благодать въ водѣ,—благодать Христова, даруемая впрочемъ чрезъ Духа (оставленіе грѣховъ и начатки новой духовной жизни—«испрошеніе у Бога доброй совѣсти»—для дѣланія «по произволенію»), и есть благодать собственно Духа Святаго, подающая окончательное оживотвореніе и укрѣпленіе этихъ начатковъ жизни во Христѣ, полученныхъ въ водѣ крещенія.

Другое мѣсто изъ той же книги (гл. IX) еще яснѣе оттѣняетъ спеціальное дѣйствіе благодати Св. Духа, получаемой въ крещеніи Духомъ Св. «Къ Духу Св. обращено все, имѣющее нужду въ освященіи; Его желаетъ все живущее *добродѣтельно, вдохновеніемъ* Его какъ бы *орошаемое и вспомоществуемое къ достиженію свойственнаго себѣ и естественнаго конца*. Онъ усовершаетъ другихъ, а самъ ни въ чемъ не нуждается... Онъ есть *производитель освященія* [2])... Хотя все исполняетъ своею силою, но сообщается *однимъ достойнымъ* и не въ одной мѣрѣ пріемлется ими, но раздѣляетъ дѣйствованіе по мѣрѣ вѣры» [3]). Онъ подобенъ солнечному, все озаряющему сіянію, которое человѣку, имъ пользующемуся, представляется какъ бы присущимъ ему только одному. «Такъ и Духъ, присущій каждому изъ способныхъ къ Его принятію,—присущій какъ бы ему одному, всѣмъ однако достаточно изливаетъ всецѣлую благодать, которою наслаждаются причащающіеся по мѣрѣ ихъ пріемлемости, а не по мѣрѣ возможнаго для Духа». Къ Нему можетъ приблизиться только очистившійся отъ грѣховной срамоты [4]) «И Онъ какъ солнце, которымъ встрѣчено *чистое око*, въ себѣ самомъ покажетъ тебѣ Образъ Невидимаго; а въ блаженномъ созерцаніи Образа увидишь неизреченную красоту Первообраза. Чрезъ Духа—*восхожденіе* сердецъ, *руководженіе* немощныхъ, *усовершеніе преуспѣвающихъ*. Онъ (Духъ), *возсіявая очищеннымъ* отъ всякой скверны, чрезъ общеніе съ собою дѣлаетъ ихъ духовными» [5]).

---

[1]) Ibid. n. 36.

[2]) Ibid. c. IX n. 22: οὗ πάντα ἀφίεται τὰ κατ'ἀρετὴν ζῶντα, οἷον ἐπαρδόμενα τῇ ἐπιπνοίᾳ καὶ βοηθούμενα πρὸς τὸ οἰκεῖον ἑαυτοῖς καὶ κατὰ φύσιν τέλος. Τελειωτικὸν τῶν ἄλλων... Ἁγιασμοῦ γένεσις...

[3]) Ibid. μόνοις δὲ ὂν μεθεκτὸν τοῖς ἀξίοις, οὐχὶ ἐν μέτρῳ μετεχόμενον, ἀλλὰ κατ'ἀναλογίαν τῆς πίστεως διαιροῦν τὴν ἐνέργειαν.

[4]) Ibid. n. 23. Καταρθέντα δὴ οὖν ἀπὸ τοῦ αἴσχους... οὕτως ἐστὶ μόνως προσεγγίσαι τῷ Παρακλήτῳ.

[5]) Ibid. Ὁ δ' ὥσπερ ἥλιος, κεκαθαρμένον ὄμμα παραλαβῶν... (сходство съ

Здѣсь усиленно настаивается на дарованіи благодати Духа «только достойнымъ», «очищеннымъ отъ грѣховной скверны», не всѣмъ по-ровну, а по мѣрѣ пріемлемости, слѣдовательно о благодати не очищенія грѣховъ и не полученія начатковъ жизни (что̀ дается всѣмъ грѣшникамъ и притомъ по-ровну), а о благодати высшей, оживотворяющей и укрѣпляющей положенныя въ крещеніи водою сѣмена жизни. Здѣсь же говорится объ «орошеніи и вспомоществованіи» человѣку въ теченіе всей жизни «до конца», объ «усовершеніи преуспѣвающихъ», объ озареніи Духомъ для созерцанія Бога, слѣдовательно о появленіи высшей вѣры, какъ дара Св. Духа.

Въ этомъ одномъ мѣстѣ сосредоточены всѣ главныя мысли, которыя высказываются по частямъ въ другихъ мѣстахъ твореній св. Василія, именно: о дарованіи Духа только достойнымъ [1]), о необходимости очищенія отъ грѣховъ и страстей [2]), объ очищеніи духовнаго ока для Его принятія [3]) объ озареніи Духомъ подобно солнечнымъ лучамъ [4]), о созерцаніи Бога только въ Духѣ [5]), о вспомоществованіи Духа для познанія Бога [6]), о вѣрѣ въ Духѣ, о полновластномъ, сообразно съ достоинствомъ каждаго, раздаяніи дарованій Духомъ [7]).

Клим. Алекс.). Διὰ τούτου καρδιῶν ἀνάβασις, χειραγωγία τῶν ἀσθενούντων, τῶν προκοπτόντων τελείωσις.

[1]) Ibid. c. XVIII, n. 46 (см. выше). Ep. 189 Eustr. archiat. n. 7 (см. выше). Ep. 38 Greg. fratr. n. 4 (см. выше). Adv. Eun. l. V col. 769: εἰσλάμπει δὲ ἐν πᾶσι τοῖς ἀξίοις.

[2]) In Isaiam proph. prooem. n. 3. Πᾶσι μὲν παρέστι τὸ ἅγ. Πνεῦμα, ἀλλὰ τοῖς μὲν καθαρεύουσι τῶν παθῶν τὴν ἰδίαν ἐμφαίνει δύναμιν; τοῖς δὲ τὸ ἡγεμονικὸν συγκεχυμένον ἔχουσιν ἀπὸ τῶν τῆς ἁμαρτίας σπίλων, οὐκέτι.

[3]) De Spir. s. c. XXII, n. 53. Διὸ ὁ κόσμος, τ. ε. ἡ τοῖς πάθεσι τῆς σαρκὸς δεδουλωμένη ζωὴ οἷον ὀφθαλμὸς ἀσθενὴς φῶς ἡλιακῆς ἀκτῖνος, τὴν τοῦ Πνεύματος χάριν οὐχ ὑποδέχεται.

[4]) De fide n. 3: ὥσπερ ὁ ἥλιος ἐπιλάμπων τοῖς σώμασι... οὕτω καὶ τὸ Πνεῦμα πᾶσι τὴν παρ' ἑαυτοῦ χάριν παρέχον... Adv. Eunom. l. V col. 769: καθάπερ γὰρ ἡλίου βολαὶ... οὕτω καὶ Πνεῦμα ἅγιον.

[5]) De Spir. s. c. XXVI n. 64: ἀδύνατον γὰρ ἰδεῖν τὴν εἰκόνα τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, μὴ ἐν τῷ φωτισμῷ τοῦ Πνεύματος.

[6]) Ep. 233 ad Amphil. n. 1. Ἐὰν... τὰς τοῦ Πνεύματος ἀποδέξηται χάριτας, τότε γίνεται τῶν θειοτέρων καταληπτικός. Ibid: ὁ μέντοι τῇ θεότητι τοῦ Πνεύματος ἀνακραθεὶς νοῦς, οὗτος ἤδη τῶν μεγάλων ἐστὶ θεωριμάτων ἐποπτικός. Ibid. n. 2: εἰ δὲ τῇ τοῦ Πνεύματος ἑαυτὸν ἐπιδέδωκε βοηθείᾳ... Θεὸν ἐπιγνώσεται.

[7]) De Spir. s. c. XVI, n. 37: ἁγ. Πνεῦμα τὴν διακονὴν τῶν χαρισμάτων πρὸς τὴν ἀξίαν ἑκάστου α ὐ τ ε ξ ο υ σ ί ω ς οἰκονομοῦν.

Законы дѣйствія благодати выражены въ слѣдующихъ словахъ. «Благодать Духа, подобно силѣ искусства... хотя *всегда пребываетъ въ достойныхъ*, но въ случаѣ только нужды дѣйствуетъ или въ пророчествахъ, или исцѣленіяхъ, или въ другихъ дѣйствіяхъ силъ» [1]). «Она можетъ *приближаться или удаляться*... хотя въ принявшихъ ее, по причинѣ твердаго ихъ расположенія къ добру, нерѣдко она остается и долгое время» [2]). Впрочемъ, «Духъ, хотя не имѣетъ общенія *съ недостойными*, однако повидимому *сопребываетъ нѣкоторымъ образомъ съ однажды запечатлѣнными*, ожидая ихъ спасенія по обращеніи» [3]). Послѣднее замѣчаніе имѣетъ большую важность, представляя теоретическое основаніе для ученія о неповторяемости крещенія.

Разнообразное, но могущественное дѣйствіе благодати въ человѣкѣ, до конца его жизни, выражено въ слѣдующихъ, частію уже приведенныхъ мѣстахъ. «Его (Духа) желаетъ все добродѣтельно живущее, вдохновеніемъ Его какъ бы орошаемое и вспомоществуемое къ достиженію... естественнаго конца» [4]). «Чрезъ Него восхожденіе сердецъ, руковожденіе немощныхъ, усовершеніе преуспѣвающихъ» [5]). Господь «держитъ и подпимаетъ насъ какъ бы отрока, неумѣющаго плавать», «поддерживаетъ въ минуту паденія какъ ослабѣвающаго борца» [6]). «И вѣнецъ праведныхъ есть благодать Духа, которая будетъ сообщаться обильнѣе и совершеннѣе, когда духовная слава будетъ раздѣлена каждому по мѣрѣ доблестныхъ его дѣлъ» [7]), ибо у Отца обители многи.

Хотя св. Василій Вел., углубленный въ раскрытіе ученія о Св. Троицѣ въ предвѣчномъ бытіи Ея Лицъ и особенно въ явленіи міру Ихъ божества, силы и дѣйствій божествен-

---

[1]) Ibid. c. XXVI n. 61: ἀεὶ μὲν συμπαρέστι τοῖς ἀξίοις, ἐνεργεῖ δὲ κατὰ χρείαν.

[2]) Ibid. n. 63: ὅπου δὲ προσγινέσθαι ἡ ἀπ' αὐτοῦ χάρις καὶ πάλιν ἀπογίνεσθαι... κἂν τοῖς δεξαμένοις πολλάκις διὰ τὸ ἑδραῖον τῆς περὶ τὸ καλὸν διαθέσεως ἡ ἀπ' αὐτοῦ χάρις διαρκὴς παραμένῃ.

[3]) Ibid. c. XVI n. 40. Νῦν μὲν γάρ, εἰ καὶ μὴ ἀνακέκραται τοῖς ἀναξίοις, ἀλλ' οὖν παρεῖναι δοκεῖ τοῖς ἅπαξ σφραγισμένοις, τὴν ἐκ τῆς ἐπιστροφῆς σωτηρίαν αὐτῶν ἀναμαίνων.

[4]) Ibid. c. IX n. 22 (см. выше).

[5]) Ibid.

[6]) Hom. in Psalm. XXIX, n. 2.

[7]) De Spir. s. c. XVI n. 40: καὶ τῶν δικαίων ὁ στέφανος ἡ τοῦ Πνεύματος ἐστὶ χάρις.

ныхъ, удѣлялъ, въ своихъ ѳеологическихъ твореніяхъ, мало вниманія участію человѣческихъ силъ въ принятіи благодатныхъ даровъ, отъ Отца чрезъ Сына въ Духѣ Св. изливающихся на насъ, и въ совмѣстномъ съ высшею помощью устроеніи спасенія, тѣмъ не менѣе изъ всѣхъ его разсужденій съ необходимостью слѣдуетъ, что онъ отнюдь не устранялъ этого участія. Это видно изъ краткихъ его замѣчаній относительно условій: а) полученія спасенія въ крещеніи водою (произволеніе, согласіе, исповѣданіе, поклоненіе), б) для полученія даровъ Св. Духа въ крещеніи Духомъ (нужно быть достойнымъ, нужны извѣстная мѣра вѣры, пріемлемость, чистота), в) для дѣйствія благодати до конца жизни (добродѣтельная жизнь, преуспѣяніе, обращеніе послѣ паденія), г) и наконецъ для увѣнчанія благодатію Духа въ будущей жизни—подвиги добродѣтельной жизни на землѣ.

Въ другихъ твореніяхъ св. Василія, въ особенности въ аскетическихъ, находимъ большое количество данныхъ этого рода, по крайней мѣрѣ относительно участія человѣческихъ силъ въ содѣваніи спасенія человѣкомъ, уже освященнымъ благодатію Божіею въ крещеніи. Такъ, о свободѣ человѣка св. отецъ говоритъ, что она какъ заявила себя въ добровольномъ паденіи нашихъ прародителей [1]), такъ проявляется и въ нашей грѣховности [2]), наслѣдованной нами отъ прародителей (этотъ послѣдній пунктъ ученія впрочемъ мало раскрытъ) [3]) и продолжающейся при нашемъ личномъ свободномъ участіи, при нашей лѣности, безпечности, недостаткѣ

---

[1]) Hom. quod Deus non est autor malorum n. 7.

[2]) Понятіе о грѣхѣ и злѣ всего болѣе выясняется въ „Constitut. monast.“ (c. 1 et 4). Сущность разсужденія въ гл. 1-й можно выразить слѣдующимъ образомъ. Въ душѣ есть умъ, какъ бы ея око (n. 1). Это высшая сила души. Душевная сила двояка, хотя душа одна, именно: 1) собственно жизненная сила тѣла и 2) сила созерцающая сущее, которую называемъ также разумною. Сила созерцательная приводится въ движеніе произволеніемъ. На эту созерцательную силу и нужно обратить вниманіе; ее нужно сдѣлать бодрственною и управляющею, господственною (n. 2). Преобладаніе этой разумной души, силы созерцательной, ума надъ тѣломъ необходимо; иначе явится преобладаніе тѣла и грѣхъ, зло. Зло не въ тѣлѣ и не въ природѣ души (οὔτε φύσει τὸ κακὸν ἐν ἑαυτῇ ἔχουσα), а въ поставленіи себя во злѣ вслѣдствіе ослабленія власти надъ тѣломъ, вслѣдствіе оскудѣнія въ душѣ добра. Κακία γὰρ οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ἢ ἀπόλειψις ἀρετῆς. Въ гл. 4-й выражается тоже понятіе о грѣхѣ, какъ объ ἀπολείψει τοῦ καλοῦ (n. 5).

[3]) Hom. in fam. et siccit. n. 7. «Какъ Адамъ худымъ вкушеніемъ

вниманія къ себѣ и отсутствіи должнаго напряженія нашихъ силъ для жизни по Богѣ. Поэтому «подвижникъ благочестія пусть имѣетъ въ виду одно: не вкрался ли какъ-нибудь въ душу по нерадѣнію грѣхъ, не ослабѣла ли трезвенность и напряженное стремленіе ума къ Богу, не затмилось ли какъ освященіе Духа и производимое имъ въ душѣ просвѣщеніе» [1]). «Душа непрестанно, усиленно должна напрягаться исполнять волю Божію» [2]). Человѣкъ здѣсь на землѣ долженъ «запастись добрыми дѣлами», чтобы не быть лишеннымъ брачнаго чертога», такъ какъ «этотъ вѣкъ — вѣкъ покаянія, а тотъ награды, этотъ дѣланія, а тотъ мздовоздаянія. Нынѣ Богъ — помощникъ обращающимся отъ пути зла, а тогда — страшный истязатель» [3]). Необходимость дѣятельнаго участія человѣка въ содѣваніи своего спасенія выводится, впрочемъ, не изъ одной человѣческой свободы, но и изъ правосудія Божія. «Не будемъ знать Бога въ половину и человѣколюбіе Его обращать въ поводъ къ лѣности... Кто даетъ дождь, тотъ дождитъ и огнемъ» [4]) ибо Богъ не только благъ, но и правосуденъ. «Богъ, для отпущенія нашихъ грѣховъ ниспославъ единороднаго своего Сына, *съ своей стороны предварительно отпустилъ грѣхи всѣмъ*. Но поелику св. Давидъ воспѣваетъ милость и судъ и свидѣтельствуетъ, что Богъ милостивъ и праведенъ, то необходимо, чтобы *и нами* было сдѣлано сказанное въ тѣхъ мѣстахъ (Писанія), въ которыхъ говорится о покаяніи, чтобы обнаружились суды правды Божіей и совершилась милость Его въ отпущеніи грѣховъ» [5]). Мысль очень глубокая, указывающая на необходимость отпущенія грѣховъ *каждаго отдѣльнаго человѣка* въ крещеніи, при условіи покаянія съ его стороны и послѣ крещенія — при томъ же условіи [6]).

передалъ намъ грѣхъ (τὴν ἁμαρτίαν παρέπεμψεν), такъ мы загладимъ это зловредное вкушеніе, если послужимъ нуждѣ и голоду брата».

[1]) Constit. monast. c. IV n. 3.

[2]) Regulae brev. tract. respons. 211: ὑπὲρ δύναμιν ἀεὶ τὴν ψυχὴν ἐπεκτείνεσθαι...

[3]) Regul. fusius tract. proem. n. 1. Νῦν βοηθὸς τῶν ἐπιστρεφόντων ἀπὸ ὁδοῦ κακῆς ὁ Θεός...

[4]) Ibid. n. 4.

[5]) Regul. brev. tract. resp. XII: τὸ ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ προλαβὼν πᾶσιν ἀφῆκεν.

[6]) Данное мѣсто относится ближайшимъ образомъ, кажется, къ крещенію, потому что слѣдующій вопросъ (XIII) начинается такъ: „согрѣ

Не приводя другихъ многочисленныхъ подобнаго рода мѣстъ, приведемъ въ заключеніе одно мѣсто, которое можетъ служить какъ бы формулою, выражающею взглядъ св. отца на отношеніе между божественною и человѣческими силами въ процессѣ человѣческаго спасенія. «Человѣческія предпріятія относительно добраго не совершатся безъ помощи свыше, а благодать свыше не снизойдетъ на того, кто не прилагалъ къ тому старанія. Но нужно, чтобы къ усовершенствованію въ добродѣтели *соединилось то и другое:* и человѣческое стараніе и содѣйствіе, по вѣрѣ, нисходящее свыше» [1]).

Общій результатъ. Начатое св. Иринеемъ, Тертулліаномъ, св. Кипріаномъ, Оригеномъ, св. Кирилломъ Іерус. и св. Аѳанасіемъ Алекс. раскрытіе ученія о Духѣ Св., какъ нашемъ освятителѣ, блистательно завершено въ трудахъ св. Василія Вел., въ его формулахъ, что въ благодати Св. Духа намъ даруется благодать Сына и Отца, что Христа мы воспринимаемъ только въ Духѣ, что только въ Немъ (Духѣ) мы приводимся Христомъ къ Отцу, что Духъ есть преимущественный, хотя и не исключительный, освятитель нашъ, что благодать Духа Св. есть сила освящающая и что слѣдовательно можно называть ее благодатью въ тѣсномъ смыслѣ. Результатъ далеко немаловажный въ исторіи формулированія ученія о благодати, хотя самое это выраженіе у св. Василія не получило еще употребленія исключительно въ тѣсномъ, условномъ смыслѣ [2]). Относительно процесса дѣйствія благодати при человѣческомъ участіи, хотя находимъ достаточно данныхъ, но эта сторона ученія раскрыта во всякомъ случаѣ менѣе, чѣмъ вышеупомянутая.

шившему послѣ крещенія"... Но такъ какъ и въ отвѣтѣ и на этотъ вопросъ говорится также о покаяніи, то отвѣтъ на XII вопросъ можно обобщить.

[1]) Constit. monast. c. XV. Οὐδὲ γὰρ ἡ περὶ τὰ καλὰ τῶν ἀνθρώπων ἐγχείρησις δίχα τῆς ἄνωθεν βοηθείας τελειωθήσεται· οὐδὲ ἡ ἄνωθεν χάρις ἐπὶ τὴν μὴ προσιόντα παραγένοιτ' ἀν· ἀλλ' ἑκάτερα συγκεκράσθαι προσήκει, σπουδήν τε ἀνθρωπίνην καὶ τὴν διὰ τῆς πίστεως ἄνωθεν καθήκουσαν συμμαχίαν εἰς τελείωσιν ἀρετῆς.

[2]) Таковы наприм. слѣд. мѣста. „Снова возвращая ему (человѣку) ту благодать, которую вдунулъ въ него Богъ и которую человѣкъ погубилъ, Господь дунулъ ученикамъ" (De Spir. s. c. XVI, n. 39). „Возвратимся къ первоначальной благодати (εἰς τὴν ἐξ ἀρχῆς χάριν), которой мы сдѣлали себя чуждыми чрезъ грѣхъ (Sermo ascetic. n. 1 col. 869—870), т. е. возвратимся въ состояніе первобытной невинности. „Удостоившіеся выучить четыре Евангелія, какъ должны принимать благодать

Начало процесса: воздѣйствіе Божіе, знаніе (вѣдѣніе о Богѣ), затѣмъ вѣра и наконецъ поклоненіе. Вѣра — основа крещенія, а крещеніе—усовершеніе вѣры (поклоненіе Богу въ Духѣ Св.). Предварительное отпущеніе грѣховъ Богомъ Отцемъ всему роду человѣческому, ради искупленія, совершеннаго воплотившимся Его Сыномъ, не устраняетъ необходимости прощенія грѣховъ каждаго отдѣльнаго человѣка. Въ дальнѣйшей жизни человѣка христіанина благодать Божія можетъ или приближаться или удаляться отъ него, что̀ зависитъ отъ образа его жизни, но съ однажды запечатлѣнными она, однако, нѣкоторымъ образомъ сопребываетъ, несмотря на ихъ недостоинство, грѣховность, ожидая ихъ обращенія. Для преуспѣнія человѣка необходимо соединеніе человѣческаго старанія (подвиговъ) и высшаго содѣйствія; одно безъ другаго недѣйствительно.

§ X. Св. Григорія Богослова.

Всѣ основныя положенія св. Василія Великаго, относящіяся къ ученію о Богѣ освятителѣ (преимущественно Духѣ Св., но вкупѣ съ Сыномъ и Отцемъ) какъ всего вообще творенія, такъ въ частности человѣка, находимъ и у св. Григорія Богослова, но въ видѣ такихъ положеній, которыя достаточно уже раскрыты и не нуждаются въ дальнѣйшемъ развитіи и обоснованіи, — во вниманіе вѣроятно къ тому, что̀ въ этомъ отношеніи сдѣлано св. Аѳанасіемъ и особенно св. Василіемъ Великимъ. За то у св. Григорія встрѣчается много замѣчательныхъ частностей, выясняющихъ какъ дѣйствіе благодати Божіей, такъ и взаимное отношеніе божественнаго и человѣческаго участія въ содѣваніи человѣческаго спасенія; а равно въ болѣе ясныхъ и подробныхъ, чѣмъ у св. Василія, чертахъ изображается процессъ этого содѣванія, такъ что творенія св. Григорія слу-

---

сію (τὴν χάριν)"?.. Въ отвѣтѣ указывается на 2 Кор. VI, 10: „молимъ не вотще благодать Божію пріяти" (Regul. brev. tract. resp. 236). На вопросъ, что такое талантъ, дается отвѣтъ: „притча сказана о всякомъ дарѣ Божіемъ, чтобы всякій какую бы благодать (χάριν) ни удостоился получить отъ Бога, пріумножалъ ее, обращая въ благодѣяніе и пользу многихъ" (ibid. resp. 253). А въ слѣд. отвѣтѣ (ibid. resp. 254), буквально повторяя только-что приведенныя о благодати слова, ссылается на 2 Тим. II, 2 („сія предаждь вѣрнымъ человѣкомъ") и замѣчаетъ, что „это можетъ быть не съ однимъ только ученіемъ, но и со всякимъ дѣломъ".

жать въ этомъ отношеніи прекраснымъ дополненіемъ къ твореніямъ великаго его друга, который, кстати сказать, по собственному признанію св. Григорія, имѣлъ немалое на него вліяніе, въ дѣлѣ именно раскрытія ученія о Св. Духѣ [1]).

Подобно св. Василію Великому, Григорій Богословъ называетъ Бога Отца «виновникомъ», Сына—«зиждителемъ» и Духа Св. — «совершителемъ» всего творенія [2]), говоритъ о завершительныхъ дѣйствіяхъ Св. Духа въ твореніи прежде всего ангельскаго міра, когда ангельскія силы, «измышленыя» Богомъ Отцемъ, «стали дѣломъ, которое исполнено Словомъ и завершено Духомъ» [3]), затѣмъ—«объ усовершенствованіи ихъ, озареніи» и утвержденіи въ добрѣ тѣмъ же Духомъ, о «дѣйствованіи» Его въ Ветхомъ Завѣтѣ—въ отцахъ и пророкахъ и въ Новомъ—въ апостолахъ [4]), далѣе замѣчаетъ, что Духъ съ одной стороны *созидаетъ вмѣстѣ съ Сыномъ* въ твореніи и воскресеніи, съ другой— созидаетъ въ духовномъ возрожденіи [5]), что Духъ «*всегда* былъ совершающимъ, исполняющимъ, освящающимъ, жизнью и животворя-

---

[1]) Orat. XLIII, in laud. Bas. Magni n. 69.

[2]) Orat. XXXIV in Egypt. adv. n. 8. „Господство именуется Богомъ, хотя состоитъ въ Трехъ высочайшихъ: Виновникѣ, Зиждителѣ и Совершителѣ (αἰτίῳ, καὶ δημιουργῷ καὶ τελειοποιῷ), т. е. Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ". См. τοῦ δημιουργοῦ Λόγου.. ὁ τεχνίτης Λόγος (Or. XLV n. 7), τοῦ δημιουργοῦ Λόγου (Or. XXXVII n. 11).

[3]) Or. XLV in s. Pascha n. 5: ἐννοεῖ τὰς ἀγγελικὰς δυνάμεις καὶ οὐρανίους καὶ τὸ ἐννόημα ἔργον ἦ, Λόγῳ συμπληρουμενον καὶ Πνεύματι τελειούμενον.

[4]) Or. XLI in Pentecosten n. 11. „Онъ (Духъ Св.) дѣйствовалъ вопервыхъ въ ангельскихъ и небесныхъ силахъ... ихъ совершенство и озареніе и неудобоподвижность или неподвижность къ злу — не отъ кого иного, какъ отъ Св. Духа; а потомъ дѣйствовалъ въ отцахъ и пророкахъ... послѣ же сего—въ ученикахъ Христовыхъ... и въ нихъ *троекратно, по мѣрѣ ихъ удобопріемлемости*, и въ три различныя времена"— до страданія, по воскресеніи и вознесеніи. Первое—„очищеніе отъ болѣзней и духовъ", второе—„божественное вдуновеніе (ἔμπνευσις)", третье совершеннѣйшее—уже «не дѣйствіе», а „сопребываніе и сожительство", „существенное присутствіе". „Какъ Сынъ бесѣдовалъ съ нами тѣлесно, такъ и Духу прилично было явиться тѣлесно (σωματικῶς)".

[5]) Ibid. n. 14. Τοῦτο τὸ Πνεῦμα συνδημιουργεῖ μὲν τῷ Υἱῷ καὶ τὴν κτίσιν καὶ ἀνάστασιν... δημιουργεῖ δὲ τὴν πνευματικὴν ἀναγέννησιν. Св. Григорій въ своемъ представленіи о совокупномъ дѣйствованіи Сына и Духа выходилъ между прочимъ изъ представленія ветхозавѣтной премудрости, какъ Слова-Сына и вмѣстѣ Духа Св. Что это такъ, доказываетъ его разсужденіе въ V сл. о богословіи (Orat. XXXI n. 29) Здѣсь, приводя Прем. Сол. VII, 22—23 и относя это мѣсто къ Духу Св.,

щимъ», что Онъ есть единая «сила, совершенство и освященіе» [1]). Хотя, въ чувствѣ благоговѣнія предъ Спасителемъ, онъ (св. Григорій) и «готовъ бы былъ предпочесть Духу Сына, какъ Сына, но этого не дозволяетъ ему крещеніе, совершающее въ Духѣ» [2]), т. е. вообще освящающее дѣйствіе Духа Св., начинающееся въ крещеніи. Со дня сошествія Св. Духа въ день пятидесятницы «оканчиваются дѣла Христовы тѣлесныя» и «начинаются дѣла Духа» [3]). Все это, хотя и въ краткихъ чертахъ намѣчаемое, живо напоминаетъ глубокія созерцанія и многосторонніе изъясненія св. Василія Великаго.

Хотя дѣйствія Духа Св. всеобщи, все наполняютъ, все утверждаютъ, усовершаютъ, просвѣщаютъ и освящаютъ, но они постепенны. Такая постепенность замѣчается во введеніи обоихъ Завѣтовъ Ветхаго и даже Новаго,—этихъ «двухъ знаменитыхъ преобразованій человѣческой жизни», — «не вдругъ», а чрезъ постепенныя «отмѣненія», далѣе—въ откровеніи тайны ученія о Пр. Троицѣ, чрезъ постепенныя «прибавленія», наконецъ—въ дарованіи Св. Духа апостоламъ не сразу, а «постепенно» (или какъ сказано въ другомъ мѣстѣ [4]) «троекратно, въ различныя времена»): «въ началѣ Евангелія, по страданіи (воскресеніи), по вознесеніи» [5]). Хотя св. отецъ прямо и не выводитъ отсюда заключенія относительно постепенности освященія Св. Духомъ каждаго отдѣльнаго человѣка, въ процессѣ его спасенія, но идея постепенности и въ этомъ отношеніи несомнѣнно предносилась его уму, какъ и представленію другихъ св. отцевъ, напримѣръ св. Кирилла Іерусалимскаго и св. Василія Великаго [6]).

выбираетъ одни выраженія и опускаетъ другія, какъ относимыя имъ, очевидно, къ Сыну—Слову (единородный, благолюбивый, благодѣлателенъ, человѣколюбивъ и др.). При этомъ къ словамъ: „проходящіе духи" прибавляетъ: „т. е., сколько разумѣю, силы ангельскія, а также пророческія и апостольскія".

[1]) Ibid. n. 9. Ἦν οὖν ἀεὶ.. τελεοῦν.. πληροῦν.. ἁγιάζον.. ζωὴ καὶ ζωοποιὸν ...δύναμις, τελειώτης, καὶ ἁγιασμός. Cf. Or. XXXI theol. V n. 29.

[2]) Or. XL in sanctum bapt. n. 43. Θέλω τὸν Υἱὸν προτιμῆσαι τοῦ Πνεύματος, ὡς Υἱὸν, καὶ οὐ συγχωρεῖ τὸ βάπτισμα τελεοῦν μὲ διὰ τοῦ Πνεύματος.

[3]) Orat. XLI in Pentecost. n. 5. Τὰ μὲν σωματικὰ τοῦ Χριστοῦ πέρας ἔχει.. Τὰ δὲ τοῦ Πνεύματος ἄρχεται.

[4]) См. выше (Orat. XLI in Pentecost. n. 11: τρισσῶς... καὶ κατὰ καιροὺς τρεῖς).

[5]) Orat. XXXI, theol. V, n. 25. 26: καὶ τοῖς μαθηταῖς κατὰ μέρος ἐπιδημεῖ, τῇ τῶν δεχομένων δυνάμει παραμετρούμενον ἐν ἀρχῇ τοῦ Εὐαγγελίου, μετὰ τὸ πάθος, μετὰ τὸν ἄνοδον.

[6]) Въ особенности много говорилъ о „раздѣленіи" благодати, о раз-

Св. Григорій такую постепенность Богооткровенія вообще и дѣйствія Св. Духа въ частности ставилъ въ связь съ свободою человѣка. Богъ постепенно вводитъ завѣты, чтобы показать, «что насъ не принуждаютъ, а убѣждаютъ, ибо что непроизвольно, то и непрочно... добровольное же прочнѣе и надежнѣе». Далѣе, относительно Богооткровенія — «нужно было, чтобы Троичный свѣтъ озарялъ просвѣтляемыхъ постепенными прибавленіями, какъ говоритъ Давидъ восхожденіями» — сообразно съ силами пріемлющихъ. На апостоловъ Духъ Св. нисходитъ постепенно, опять «соразмѣряясь съ силою пріемлющихъ» [1]).

Вообще наше произволеніе и наши силы есть то, съ чѣмъ сообразуетъ свои дѣйствія премудрый, всеблагій и вѣрный себѣ Богъ, создавшій человѣка свободнымъ и сохраняющій его свободу неприкосновенною какъ въ паденіи прародителей, такъ послѣ паденія у ихъ потомковъ, зараженныхъ въ ихъ лицѣ грѣхомъ. «Богъ почтилъ человѣка свободою и далъ законъ для упражненія свободы» [2]), — законъ, который мы въ лицѣ прародителей нарушили. «Намъ ввѣренъ былъ рай... намъ дана была заповѣдь... потому что Богъ поставилъ законъ свободы» [3]). «Красенъ на видъ былъ плодъ, умертвившій *меня*» [4]). «*Мы умерли* въ Адамѣ» [5]). «О! моя немощь, ибо *немощь прародителя есть и моя собственная*» [6]).

даніи ея „по частямъ“ (μερικῶς) св. Кириллъ Іерусалимскій. О томъ же свидѣтельствуютъ и параллели, сопоставленія: или дуновенія въ день воскресенія Христова съ возрожденіемъ, возсозданіемъ, т. е. крещеніемъ (Вас. Вел.), или снисшествія Духа Св. въ день Пятидесятницы съ тѣмъ же крещеніемъ (Кир. Іер.). Очевидно, св. отцы представляли, что съ апостолами происходило, относительно постепеннаго освященія благодатію Св. Духа, нѣчто подобное тому, что происходитъ съ нами, при чемъ Василій Вел. дуновеніе Христово уподоблялъ крещенію водою, а Кир. Іерус. сошествіе Св. Духа—крещенію Духомъ.

[1]) См. выше Or. XXXI, theolog. V, n. 25. 26.

[2]) Orat. XLV in s. Pascha n. 8: τῷ αὐτεξουσίῳ τιμήσας... καὶ δίδωσει νόμον, πλὴν τῷ αὐτεξουσίῳ.

[3]) Ibid. n. 28: νομοθετούντος τὸ αὐτεξούσιον.

[4]) Orat. XLIV in nov. domin. n. 6: ὁ ἐμὲ θανατώσας καρπός.

[5]) Orat. XXXVIII n. 4: ὥσπερ ἐν τῷ Ἀδὰμ ἀπεθάνομεν, οὕτως ἐν τῷ Χριστῷ ζήσομεν, Χριστῷ καὶ συγγενώμενοι καὶ συσταυρούμενοι καὶ συνθαπτόμενοι καὶ συναναστάμενοι.

[6]) Orat. XLV in s. Pascha n. 8: φεῦ τῆς ἐμῆς ἀσθενείας! ἐμὴ γὰρ ἡ τοῦ προπάτορος.

«Адамъ для себя и для потомковъ своихъ заключилъ небеса такъ же, какъ и рай» [1]).

Хотя св. Григорій, подобно другимъ греческимъ отцамъ, не разъясняетъ, въ чемъ же именно выразилось и какъ далеко простирается наслѣдственное поврежденіе нашей природы, судя однако потому, что, по его словамъ, «нужна Божія помощь (даже) для того, чтобы пожелать добра, не говоря уже объ избраніи должнаго» [2]), что вообще «всякое добро отъ Бога получаетъ не только завершеніе, а и начало» [3]), а также судя по сравненіямъ души, пораженной грѣхомъ, съ хананеянкою «скорченною отъ грѣха», кровоточивою и съ четверодневнымъ Лазаремъ [4]), нужно полагать, что онъ признавалъ поврежденіе очень глубокимъ и тяжкимъ, но—не настолько, чтобы изчезли въ человѣкѣ всѣ остатки добра, потеряно было въ немъ всякое стремленіе къ Богу, почему допускаетъ существованіе естественныхъ добродѣтелей. [5]) и говоритъ только объ «*очищеніи*» въ человѣкѣ «образа» Божія въ крещеніи [6]), слѣдовательно признаетъ бытіе его и въ падшемъ человѣкѣ, хотя и въ поврежденномъ состояніи.

Постепенное возсозданіе или освященіе каждаго человѣка, спасаемаго во Христѣ, благодатію Духа Св., согласно закону человѣческой свободы, хотя и надшей, но не уничтоженной, св. отецъ изображалъ во многихъ мѣстахъ своихъ твореній, но особенную важность въ этомъ отношеніи представляетъ разсказъ св. Григорія объ обращеніи его родителя въ похвальномъ ему словѣ, какъ излагающій въ

---

[1]) Orat. XXXIX in sancta lumina n. 16: τοὺ οὐρανοὺς, οὓς ὁ Ἀδὰμ ἔκλεισεν ἑαυτῷ τὲ καὶ τοῖς μετ' αὐτὸν, ὥσπερ καὶ παράδεισον.

[2]) Or. XXXVII in Math. XIX, 1—12 n. 13 (см. ниже).

[3]) Orat. VI de pace I, n. 12: παρ' οὗ καλὸν ἅπαν καὶ ἄρχεται καὶ εἰς τέλος ἔρχεται.

[4]) Orat. XL in s. bapt. n. 33.

[5]) См. ниже въ разсказѣ объ обращеніи родителя (Orat. XVIII, funebr. in patrem n. 6), гдѣ св. Григорій говоритъ, что его отецъ, не будучи христіаниномъ, принадлежалъ уже по своимъ добродѣтелямъ къ христіанамъ, что онъ былъ изъ числа тѣхъ, которые „добрыми нравами предваряютъ вѣру", что онъ и самую „вѣру получилъ въ награду за эти добродѣтели".

[6]) Orat. XL in s. bapt. n. 32. Γενέσθω σοὶ τὸ λουτρὸν μὴ τοῦ σώματος μόνον, ἀλλὰ καὶ τῆς εἰκόνος, μὴ τῶν ἁμαρτημάτων ἔκπλησις μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῦ τρόπου διόρθωσις, μὴ τὸν προλαβόντα βόρβορον ἀποκλυζέτω μόνον, ἀλλὰ καὶ τὴν πηγὴν καθαιρέτω.

одномъ, послѣдовательномъ цѣломъ различные моменты процесса человѣческаго спасенія.

«Не знаю, что болѣе восхвалить: благодать ли его призвавшую, или собственное его произволеніе» [1]), — такъ начинается разсказъ. Хотя его родитель отличался высокими естественными добродѣтелями, такъ что его нужно отнести къ числу тѣхъ, «которые добрыми нравами предваряютъ вѣру» [2]), тѣмъ не менѣе долго не пробуждались въ немъ вѣра и желаніе сдѣлаться христіаниномъ. Причину такого явленія св. Григорій указываетъ въ томъ, что «Евангеліе беретъ въ плѣнъ однихъ ранѣе, другихъ позже» [3]), т. е. дѣйствіе призывающей евангельской благодати Христовой зависитъ отъ воли Божіей и премудрыхъ ея предначертаній. Предваряющее дѣйствіе этой благодати на родителя началось съ его супружества, имѣвшаго большое вліяніе на его обращеніе. Супружество это было дѣломъ именно благодати Божіей, призывавшей его ко спасенію. Отличаясь добродѣтелями, «*самую вѣру,* какъ я думаю, получилъ онъ *въ награду* за свои добродѣтели и объясню, какимъ образомъ получилъ онъ ее» [4]), т. е. вѣру. Богъ далъ ему добрую жену, — этотъ «даръ Божій», — которая въ дѣлѣ вѣры была его «предводительницею», «наставницею»; день и ночь припадала она къ Богу съ мольбами даровать спасеніе мужу и неутомимо разными средствами старалась сего достигнуть, дѣйствуя «подобно водѣ, падающей по каплѣ на *камень*». Смыслъ этого разсказа, очевидно, тотъ, что родитель въ награду за добродѣтели получилъ вѣру, — въ лицѣ супруги, — вѣру, которая дѣйствовала на него и понемногу переходила къ нему. Но этого все-таки было недостаточно для обращенія, а нужно было еще, чтобы благодать *непосредственно* коснулась его сердца. «Въ дѣлѣ спасенія содѣйствовалъ ей (супругѣ) *разсудокъ* (мужа), принимавшій понемногу врачевство, посодѣйствовало и сонное видѣніе (одно изъ тѣхъ), которыя *Богъ* нерѣдко *посылаетъ въ даръ* душѣ достойной спасенія» [5]).

---

[1]) Orat. XXVIII funebr. in patr. n. 5. Οὐκ οἶδα, πότερον τὴν καλέσασαν αὐτὸν χάριν ἐπαινέσω πλέον, ἢ τὴν ἐκείνου προαίρεσιν.

[2]) Ibid. n. 6: ὅσοι τῷ τρόπῳ τὴν πίστιν φθάνουσι.

[3]) Ibid. n. 5: οἱ μὲν πρότερον, οἱ δὲ ὕστερον τῷ Εὐαγγελίῳ περιληφθῶσιν.

[4]) Ibid. n. 6. Τούτων καὶ μισθὸν, οἶμαι, τὴν πίστιν ἠνέγκατο...

[5]) Ibid. n. 7—12. Τῷ δὲ συνείργει μὲν πρὸς σωτηρίαν καὶ ὁ λογισμὸς, κἀκεῖνος μικρὸν τὴν θεραπείαν παραδεχόμενος, συνείργει δὲ καὶ ὀνείρατων ὄψις.

Родителю представилось во-снѣ, будто онъ поетъ стихъ псалма (CXXI, 1)... «И псалмопѣніе необыкновенно и *вмѣстѣ съ пѣснію вселяется желаніе*» [1]). Это желаніе усиливаетъ жена своимъ «объясненіемъ видѣнія» и «*ускоряетъ* спасеніе, чтобы что-либо не воспрепятствовало *призванію* и не разрушило того, о чемъ она столько старалась». Укрѣпленное такимъ образомъ «желаніе» заявлено и онъ оглашается. Наконецъ «родитель приступаетъ къ возрожденію водою и Духомъ, чрезъ которое... человѣкъ образуется по образу Христа и усовершается, земное прелагается въ духъ и возсозидается» [2]). «Приступаетъ онъ къ омовенію съ пламеннымъ желаніемъ, съ свѣтлою надеждою, *предочистивъ себя* посильно» [3]). Впрочемъ, «для него вся протекшая жизнь была приготовленіемъ къ просвѣщенію и *очищеніемъ до очищенія*, ограждающимъ даръ, чтобы совершенство ввѣрено было чистотѣ и даруемое благо не подвергалось опасности отъ навыка, противорствующаго благодати. При выходѣ изъ воды осіяваетъ его свѣтъ и слава, достойная того расположенія, съ какимъ приступалъ онъ къ *дарованію вѣры*» [4]). Это осіяніе и славу засвидѣтельствовалъ крестившій его (митр. Леонтій), «всенародно возвѣстивъ, что помазалъ Духомъ своего преемника» (по епископству). Въ заключеніе разсказа приводятся примѣры «призванія», напримѣръ Моисея и другихъ—чудесами. Впрочемъ «нужно ли перечислять всѣхъ, которые *призваны Богомъ* и присвоены Ему *чрезъ чудеса* подобныя тѣмъ, какими онъ (родитель) утвержденъ въ благочестіи» [5])?

Изъ приведеннаго разсказа слѣдуетъ то общее заключеніе, что даже лучшій изъ обращающихся ко Христу вно-

---

[1]) Ibid. n. 12: Καὶ ἡ ψαλμῳδία ξένη καὶ ὁ πόθος τῇ ὡδῇ συνεισέρχεται.

[2]) Ibid. n. 12: ὑποκριναμένη τὲ τὴν ὄψιν... καὶ τὴν σωτηρίαν ἐπιταχύνουσα, μή τι παραμπεσὸν ἐμποδίσῃ τῇ κλήσει καὶ λύσῃ τὸ σπουδαζόμενον. n. 13: Πρόσεισε μὲν τῇ δὶ ὕδατος ἀναγεννήσει καὶ Πνεύματος, δὶ ἧς ὁμολογοῦμεν Θεῷ τὴν τοῦ κατὰ Χριστὸν ἀνθρώπου μόρθωσίν τε καὶ τελείωσιν καὶ τοῦ χοϊκοῦ πρὸς τὸ πνεῦμα μετάθεσιν καὶ ἀνάπλασιν. Сравн. μόρθωσιν κατὰ Χριστὸν съ Рим. VIII, 29.

[3]) Ibid. n. 13: προκαθήρας ἑαυτὸν εἰς δύναμιν...

[4]) Ibid. τῷ δὲ πᾶς ὁ ἐν μέσῳ βίος παρασκευὴ τῆς ἐλλάμψεως ἦν καὶ πρὸ τῆς καθάρσεως κάθαρσις ἀσφαλιζομένη τὴν δωρεὰν, ἵνα ἡ τελειότης τῇ καθαρότητι πιστευθῇ, καὶ μὴ κινδυνεύσῃ τὸ ἀγαθὸν ἐν ἕξει τολμώσῃ μετὰ τῆς χάριτος... τῆς διαθέσεως ἀξία, μεθ' ἧς προσήλθε τῷ χαρίσματι τῆς πίστεως·

[5]) Ibid. n. 14. 15.

сить отъ себя очень немногое для своего обращенія. 1) Начало обращенія—не отъ него: естественныя добродѣтели не ведутъ къ желанію обратиться ко Христу; это желаніе отсутствуетъ; напротивъ существуетъ долгое и упорное сопротивленіе («подобно каплѣ, падающей на камень») попыткамъ обращенія. 2) Начало—полагаетъ самъ Богъ, «въ награду за добродѣтели», даруя вѣрующую супругу и въ ней именно «даруя вѣру». Эта вѣра, эта благодать Христова и вліяетъ на обращаемаго—чрезъ проповѣдь Евангелія устами супруги. Но до сихъ поръ благодать дѣйствовала чрезъ посредство и, такъ сказать, «совнѣ» (св. Кириллъ Іерус.), проникая только въ *разсудокъ* (λογισμός). 3) А нужно, чтобы она непосредственно коснулась души и проникла въ глубину духа—въ сердце и волю. Это и происходитъ въ видѣніи, во снѣ, когда «вмѣстѣ съ пѣснью вселяется желаніе»,—вселяется, конечно Богомъ. 4) Зародившееся отъ Бога и потомъ укрѣпляемое снова воздѣйствіемъ благодатной вѣры жены, желаніе созрѣваетъ до рѣшимости принять крещеніе и ведетъ наконецъ къ оглашенію и, въ оглашеніи, къ «посильному предочищенію». Предочищеніе представляется необходимымъ для принятія дара въ сравнительной чистотѣ, а главное для огражденія его въ будущемъ отъ подавленія худыми наклонностями, слѣдовательно для приготовленія надлежащей почвы дѣйствію благодати. Среди этого предочищенія и оглашенія усиливается и желаніе крещенія, дѣлаясь «пламеннымъ» (слич. св. Кир. Іерус. сравненіе оглашенія и заклинаній съ мѣхами въ горнилѣ). 5) Истинное очищеніе, возрожденіе совершается въ крещеніи водою, а помазаніе Духомъ и «дарованіе вѣры» высшей, съ особенными проявленіями дѣйствія благодати («осіяніе и слава»),—въ крещеніи Духомъ, или миропомазаніи. Такимъ образомъ, въ теченіе всего этого процесса состояніе обращаемаго походитъ на состояніе почвы, правда доброй, но однако такой, которая требуетъ продолжительнаго и неослабнаго дѣйствія силы Божіей, — *посредственнаго и непосредственнаго*, и только при этомъ условіи мало-по-малу начинаетъ дѣйствовать умъ его въ направленіи ко Христу и происходятъ соотвѣтственныя въ его сердцѣ и волѣ движенія, которыя наконецъ разгораются до «пламеннаго желанія и свѣтлой надежды» и выражаются въ «посильномъ предочищеніи» среди оглашенія. Дѣйствіе благодати—предваряющей, могущественной, но не насилующей, не непре-

одолимой (опасенія супруги послѣ видѣнія) и вмѣстѣ съ тѣмъ возможное для слабыхъ человѣческихъ силъ соучастіе обращаемаго въ дѣлѣ своего спасенія—все это въ высшей степени ясно изъ замѣчательнаго разсказа св. Григорія и далеко столько же отъ пелагіанскаго заблужденія, какъ и отъ крайностей ученія бл. Августина. Дѣйствіе благодати представляется правда преобладающимъ, но оно всецѣло, съ начала и до конца, направлено къ возбужденію въ человѣкѣ душевныхъ силъ и къ проявленію свободной ихъ дѣятельности.

Такія же точно мысли и представленія выражены и во многихъ другихъ рѣчахъ св. Григорія. Не говоря уже объ общихъ положеніяхъ, что «отъ Бога всякое добро получаетъ начало и приходитъ къ концу» [1]), что «отъ Бога всякое исправленіе въ людяхъ» [2]), приведемъ слѣдующее мѣсто, правда по связи рѣчи относящееся ближайшимъ образомъ къ состоянію человѣка уже возрожденнаго, но выраженное въ такой формѣ, что оно безъ всякаго сомнѣнія можетъ быть отнесено и къ состоянію невозрожденнаго, когда человѣку еще труднѣе сдѣлать что-либо собственными силами. «Такъ какъ есть люди, думающіе о своихъ хорошихъ поступкахъ такъ много, что все приписываютъ себѣ самимъ, а не Тому, кто сотворилъ и умудрилъ ихъ, не Подателю благъ, то слово Божіе учитъ таковыхъ, что нужна *Божія помощь* и для того, *чтобы пожелать добра*, тѣмъ болѣе самое (по произволенію) *избраніе* должнаго есть нѣчто божественное, даръ Божія человѣколюбія, ибо нужно, чтобы спасеніе зависѣло какъ отъ насъ, такъ и отъ Бога» [3]). Отъ Бога зависитъ призваніе, иногда позднее (подобно призванію родителя св. Григорія), при чемъ «позднее призваніе» не всегда есть признакъ недостоинства призываемыхъ, такъ какъ у нихъ иногда оказывается «бо̀льшая вѣра» и лучшее произволеніе, чѣмъ у

---

[1]) Orat. VI de pace I n. 12. См. выше.

[2]) Orat. XLIV in novam dominicam n. 8. По случаю праздника говоритъ: „измѣнись добрымъ измѣненіемъ, но и въ такомъ случаѣ не думай о себѣ много, но скажи съ Давидомъ: сія измѣна десницы Вышняго (Пс. LXXVI, 11), παρ' οὗ πᾶν ἀνθρώποις τὸ κατορθούμενον.

[3]) Orat. XXXVII in Math. XIX, 1—12 n. 13: ὅτι καὶ τὸ βούλεσθαι καλῶς, δεῖται τῆς παρὰ Θεοῦ βοηθείας; μᾶλλον δέ, αὐτὸ τὸ προαιρεῖσθαι τὸ δέοντα, θεῖόν τι καὶ Θεοῦ δῶρον φιλανθρωπίας· δεῖ γὰρ καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν εἶναι καὶ τὸ ἐκ Θεοῦ σώζεσθαι.

ранѣе призванныхъ, и это произволеніе вмѣняется имъ наравнѣ съ продолжительнымъ трудомъ другихъ [1]).

Итакъ безъ дѣйствія Божія невозможно ни желаніе спасенія, ни тѣмъ болѣе рѣшеніе искать спасенія во Христѣ. Духъ Св. «*предваряетъ крещеніе*» [2]), что̀ соотвѣтствуетъ выраженію св. Кирилла Іерус. и Василія Вел. — «предосіяваетъ». Какъ со стороны благодати Божіей *требуется* «*предвареніе*», такъ со стороны человѣка нужно прежде всего свободное «желаніе блага», «стремленіе, которое принимается за великую цѣну» и котораго «Господь жаждетъ» [3]), а затѣмъ «предочищеніе», о которомъ св. отецъ говоритъ не разъ, представляя его какъ средство къ достойному принятію благодати крещенія (—благодати, которая правда получается и недостойными), а главнымъ образомъ для охраненія полученной благодати и дальнѣйшаго спасительнаго ея дѣйствія на человѣка [4]). Нужно «предочистить себя къ крещенію и со-

---

[1]) Or. XL in s. baptisma n. 20. По поводу ссылки замедляющихъ принять крещеніе на притчу о виноградникѣ (Мѳ. XX, 11—15), разъясняется, что эта притча относится не къ позднему принятію крещенія, а къ позднему призванію въ церковь, что „причиною поздняго вступленія въ виноградникъ было позднее призваніе къ дѣланію (τὸ ὕστερον ἐλθεῖν αἴτιον)“, что пришедшіе прежде сдѣлали „больше, если мѣрять трудъ, но не больше, если мѣрять произволеніе (τῷ μέτρῳ τῆς προαιρέσεως)“, что пришедшіе позже обнаружили именно бо̀льшую мѣру произволенія; они приступили къ работѣ „безъ договора, что̀ служитъ признакомъ бо̀льшей вѣры“, а потому „произволеніе было измѣряемо наравнѣ съ трудомъ“.

[2]) Orat. XXXI, theolog. V, n. 29: ὥστε καὶ προλαμβάνειτο βάπτισμα, ἐπιζητεῖσθαι μετὰ τὸ βάπτισμα.

[3]) Orat. XL in s. bapt. n. 27. „Нужно только пожелать (τοῦ θελῆσαι μόνον) блага; самое стремленіе принимается за великую цѣну (αὐτὴν τὴν ὁρμὴν ἀντὶ τοῦ μεγάλου τιμήματος δέχεται). Господь жаждетъ, чтобы Его жаждали... принимаетъ за благодѣяніе, если просятъ у Него благодѣянія“.

[4]) Ibid. n. 22. „Изъ принявшихъ даръ (т. е. блага св. крещенія)... нѣкоторые и *до совершенія* (до крещенія) были достойны похвалы или отъ природы или потому, что тщательно *предочищали себя* (προκαθαίροντες ἑαυτοὺς) къ крещенію, а *по совершеніи* (по крещеніи) оказались еще лучшими и осторожнѣйшими; предочищали себя, чтобы *получить* благо, а соблюдали большую осторожность, чтобы его *сохранить*“. Orat. XXXIX in s. lumina n. 14. „Должно *предочиститься* (προκαθαίρεσθαι).. Это нужно приступающимъ къ крещенію небрежно, безъ приготовленія и не обезпечивающимъ искупленія навыкомъ въ добрѣ (εἰς τὸ καλὸν ἕξεως). Ибо хотя этотъ даръ, какъ даръ, даетъ отпущеніе прежнихъ грѣховъ, но тогда тѣмъ болѣе требуется благоговѣніе, чтобы не возвращаться на туже блевотину“.

хранить крещеніе» [1]), и это предочищеніе имѣетъ великое значеніе, въ особенности именно для «сохраненія крещенія» [2]).

Дѣйствіе благодати въ крещеніи состоитъ въ прощеніи грѣховъ содѣланныхъ, но не содѣваемыхъ [3]), въ измытіи всякой скверны, внесенной наслѣдственнымъ поврежденіемъ, въ очищеніи самыхъ глубинъ духа, въ возсозданіи человѣка, въ новомъ завѣтѣ съ Богомъ [4]), въ «водвореніи Христа чрезъ благодать» [5]) (Духа). Крещеніе есть крещеніе водою и Духомъ. Духъ Св. дѣйствуетъ и въ крещеніи водою, очищая человѣка отъ сквернъ, возрождая во Христѣ и полагая *начало* полному его возстановленію, которое и совершается тѣмъ же Духомъ, но въ крещеніи не водою, а Духомъ. «*Отъ Духа* мы имѣемъ *возрожденіе*, отъ возрожденія *возсозданіе*, отъ возсозданія познаніе о достоинствѣ Возсоздавшаго» [6]),

---

[1]) Orat. XL in s. bapt. n. 31. τὸν μὲν προκαθαίρειν ὑμᾶς αὐτοὺς τοῦ βαπτίσματος, τὸν δὲ συντηρεῖν τὸ βάπτισμα.

[2]) См. ниже (ibid. n. 22)—полное мѣсто, котораго часть приведена выше.

[3]) Ibid. n. 32: τῶν γὰρ ἡμαρτημένων, οὐ τῶν ἁμαρτανομένων.

[4]) Ibid. n. 7. „Какъ создалъ не существовавшихъ, такъ получившихъ бытіе *возсоздалъ* созданіемъ, которое божественнѣе и выше прежняго и которое для начинающихъ есть печать (σφραγίς), а для болѣе совершенныхъ (τελειοτέροις) возрастомъ дарованіе и исправленіе *образа падшаго* чрезъ грѣхъ (τῆς πεσούσης εἰκόνος διὰ τὴν κακίαν ἐπανόρθωσις). Эта благодать и сила крещенія не потопляетъ міра, какъ древле, а очищаетъ грѣхъ въ каждомъ человѣкѣ и совершенно измываетъ всякую нечистоту и скверну, привзошедшую отъ грѣха“. n. 8.: „Очищеніе двоякое, водою, говорю, и Духомъ и одно пріемлется видимо и тѣлесно, а другое въ тоже время сопроисходитъ (συντρέχοντος) нетѣлесно и невидимо; одно есть образное (τοῦ μὲν τυπικοῦ), а другое истинное и *очищающее глубины* (τὰ βάθη καθαίροντος); оно-то, вспомоществуя первому рожденію, изъ ветхихъ дѣлаетъ насъ новыми... Кратко сказать, подъ силою крещенія должно разумѣть завѣтъ съ Богомъ о вступленіи въ новую жизнь и о соблюденіи большей чистоты“.—Здѣсь св. отецъ, безъ сомнѣнія, не хочетъ унизить значенія крещенія водою, а желаетъ только указать на высшее значеніе крещенія Духомъ, что̀ ясно изъ другихъ, ниже приводимыхъ мѣстъ.

[5]) Ibid. n. 31. Убѣждая „*сохранять крещеніе*“, по принятіи его, чрезъ добродѣланіе, говоритъ: прими странника ради Христа, „*водворившагося* въ тебя *чрезъ благодать* (крещенія) и привлекшаго тебя въ горнее жилище“.

[6]) Orat. XXXI, theol. V, n. 28: Καὶ παρὰ μὲν τοῦ Πνεύματος ἡμῖν, ἡ ἀναγέννησις; παρὰ δὲ τῆς ἀναγεννήσεως, ἡ ἀνάπλασις... Слѣд. возсозданіе есть нѣчто слѣдующее за возрожденіемъ, во Христѣ. Хотя возрожденіе совершается чрезъ того же Духа. но возсозданіе нашего духа, глубинъ его, образа

(т. е. озареніе отъ Духа, испытующаго и глубины Божіи). Св. Григорій говоритъ о «запечатлѣніи души и тѣла *помазаніемъ и Духомъ*» [1]). Такимъ образомъ, крещеніе Духомъ или «миропомазаніе» есть высшій актъ; оно-то именно касается самыхъ глубинъ духа [2]), самаго источника жизни, духа человѣческаго,—«очищаетъ» образъ Божій [3]) и возстановляетъ человѣка въ прежнее состояніе. Впрочемъ, это «крещеніе Духомъ» или «возсозданіе» можно представлять не только какъ актъ миропомазанія, но и какъ дальнѣйшее дѣйствіе въ насъ Духа, которымъ мы запечатлѣваемся въ миропомазаніи. Эта сторона ученія о «возсозданіи», или полномъ возрожденіи Духомъ въ послѣдующей жизни христіанина, разъяснена св. Григоріемъ Нисскимъ, но намеки на нее содержатся и у св. Григорія Бог.—между прочимъ въ вышеупомянутой градаціи: сначала «возрожденіе», потомъ «возсозданіе» и наконецъ полное «познаніе» Бога—въ высшемъ очевидно созерцаніи. Тотъ же намекъ можно усматривать и въ различеніи «помазанія и Духа».

Крещеніе, «изглаждая грѣхи, не уничтожаетъ исправленія» [4]), т. е. того, что человѣкъ съ своей стороны сдѣлалъ въ состояніи до обращенія и въ періодъ предочищенія, для приготовленія, такъ сказать, почвы своей души для воздѣйствія на нее благодати Божіей. Послѣ крещенія нужно «*соблю-*

Божія падшаго—есть какой-то высшій актъ. Сравн. Orat. XL in s. bapt. n. 8. Безъ крещенія „нѣтъ другаго ни возрожденія, ни возсозданія (ἀναγεννήσεως, ἀναπλάσεως), ни возстановленія въ древнее состояніе". Замѣчательная градація, невольно напрашивающаяся на сопоставленіе съ тѣмъ, что̀ гораздо яснѣе выражено у св. Григорія Нисскаго подъ формою ученія о возрожденіи въ обширномъ смыслѣ,—возрожденіи, „начало и основаніе" которому положено въ крещеніи водою и Духомъ.

[1]) Orat. XL n. 15: σημειωθεὶς καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα τῷ χρίσματι καὶ τῷ Πνεύματι...

[2]) См. выше (Orat. XL, n. 7). Еще Ibid. n. 11: καὶ τοῦ βάθους ἡ χάρις ἅπτεται, ἀλλ' οὐ τὸ σῶμα ἐπιτάφιᾳ λούεται. Говорится это отлагающимъ крещеніе до приближенія къ смерти.

[3]) См. выше (Orat. XL, n. 7). Еще ibid. n. 32. „Да будетъ для тебя купель эта очищеніемъ не только (μόνον) тѣла, но и *образа* (εἰκόνος), не измовеніемъ только грѣховъ, но и исправленіемъ жизни. Пусть омоетъ не только прившедшую нечистоту, но очиститъ и *источникъ* (τὴν πηγήν)"—безъ сомнѣнія источникъ жизни—духъ, этотъ образъ Божій.

[4]) Ibid. n. 22. Οὐ γάρ, ὥσπερ τῶν ἁμαρτημάτων ἐξάλειψιν ἔχει τὸ λουτρὸν οὕτω καὶ τῶν κατορθωμάτων ἀναίρεσιν.

дать крещеніе» [1]), т. е. полученную благодать. Это соблюденіе зависитъ и отъ Бога и отъ насъ. «Сподобившись по дару отпущенія грѣховъ, со всякимъ тщаніемъ блюди его, чтобы отпущеніе зависѣло отъ Бога, *а совмѣстное соблюденіе и отъ тебя»* [2]). Чтобы имѣть преимущество предъ другими въ царствѣ Божіемъ (церкви), нужно быть достойными, а «чтобы быть достойными, — это мы не только получаемъ отъ Отца, по слову Спасителя (Мѳ. XX, 23), но *и сами себѣ даемъ»* [3]). Хотя значеніе человѣческихъ усилій и очень невелико, но они все-таки необходимы, что̀ видно какъ изъ разсужденія по поводу словъ Спасителя (Мѳ. XX, 23, см. предшеств. прим.), такъ и изъ нижеслѣдующаго. По различію нравственнаго состоянія, людей, принявшихъ крещеніе, можно раздѣлить на четыре класса. «Изъ принявшихъ даръ (крещеніе) одни были совершенно далеки отъ Бога и спасенія, вдаваясь во всѣ роды порока». Другіе, «хотя дѣлали зло, но не одобряли дѣлаемаго». Третьи «и до совершенія (крещенія) были достойны похвалы или отъ природы или потому что тщательно предочищали себя къ крещенію, а по совершеніи (по крещеніи) оказались еще лучшими и осторожнѣйшими; предочищали себя,

---

[1]) Ibid. n. 31 (см. выше).

[2]) Ibid. n. 34: ἵνα τὸ μὲν ἀφεθῆναί σοι παρὰ Θεοῦ, τὸ δὲ συντηρηθῆναι καὶ παρὰ σοῦ γένηται.

[3]) Orat. XXXVII in Math. XIX, 1—12. Изъясняя (n. 13) слова: „не вси вмѣщаютъ словесе сего, но имъ же дано есть“, совѣтуетъ не надмеваться добродѣланіемъ, а помнить, что „самое пожеланіе добра, а тѣмъ паче избраніе должнаго“—отъ Бога (см. выше). „Посему сказано: *ни хотящаго*, т. е. не одного только хотящаго (т. е. οὐ μόνον τοῦ θέλοντος), *ни текущаго* только (μόνον), *но милующаго Бога* (Рим. IX, 16). Потомъ, такъ какъ и самое хотѣніе отъ Бога, то справедливо (апостолъ) *все* (τὸ πᾶν) *приписалъ Богу*“. По этому случаю (n. 14) припоминаетъ просьбу матери сыновей Зеведеевыхъ и отвѣтъ Спасителя: нѣсть мое дати, но имъ же дано есть (Мѳ. XX, 23) и отсюда заключаетъ, что ничего не значатъ: ни владычественный умъ, ни трудъ, ни постъ, ни бдѣніе“ и т. п., а „какое-то предъизбраніе“. Впрочемъ (n. 15), чтобы не явилась мысль, „будто душа имѣла другую жизнь“, совѣтуетъ и въ этомъ мѣстѣ „къ словамъ: имъ же дано есть, прибавлять: т. е. достойнымъ; а то, чтобы быть таковыми, это они не только получили отъ Отца, но *и сами себѣ дали* (οὐ μόνον παρὰ τοῦ Πατρὸς εἰλήφασιν, ἀλλὰ καὶ ἑαυτοῖς δεδώκασιν)».— Мысли здѣсь изложенныя можно формулировать такъ: хотя все отъ Бога, но не безъ участія человѣка. Бо̀льшая доля однако должна быть приписана Богу и меньшая человѣку (сравн. стихотвореніе De virtute JX sect. II poemata moral., см. ниже).

чтобы получать благо, а соблюдали большую осторожность, чтобы сохранить его». Изъ этихъ трехъ классовъ лучшіе— послѣдніе, «какъ *предвоздѣлавшіе себя* къ крещенію, какъ имѣющіе преимущество, именно дѣятельность, ибо крещеніе изглаждаетъ грѣхи, но не уничтожаетъ исправленія». Но выше всѣхъ этихъ классовъ четвертый,—тѣ, которые *воздѣлываютъ* (благодатный) *даръ* и образуютъ себя до возможной бо̀льшей лѣпоты» [1]).

Впрочемъ, наше усовершенствованіе, преуспѣяніе, хотя зависитъ и отъ насъ и отъ Бога, но не въ равной мѣрѣ: перевѣсъ и въ этомъ случаѣ не на сторонѣ человѣка. Двѣ доли нужно приписать благодати Божіей и только одну— усвоить человѣку, что̀ св. Григорій и выразилъ въ одномъ изъ своихъ таинственныхъ стихотвореній. «Какъ взойти на верхъ великой добродѣтели»?.. «Добродѣтель не есть даръ только великаго Бога, почтившаго свой образъ, потому что нужно и твое стремленіе. Она (съ другой стороны) не произведеніе только твоего сердца, потому что нужна превосходнѣйшая сила... Къ преуспѣянію нужны двѣ доли отъ великаго Бога, именно первая и послѣдняя, а также одна доля и отъ меня. Богъ сотворилъ меня воспріимчивымъ къ добру, Богъ подаетъ мнѣ и силу, а въ срединѣ—я текущій на поприщѣ. Я не очень легокъ на ногу, но не безъ надежды на награду напрягаю свои мышцы къ бѣгу, имѣя Христа моимъ дыханіемъ, моею силою... Человѣкъ безъ Христа не заноситъ вверхъ ноги» [2]), подобно тому, какъ дельфинъ не можетъ плавать безъ воды.

Только что приведенное мѣсто, хотя ближайшимъ образомъ относится къ состоянію человѣка уже облагодатствованнаго въ крещеніи, но во вниманіе ко всему вышеизложенному можетъ быть отнесено, безъ всякой натяжки, ко всему процессу освященія человѣка, такъ что можетъ быть признано точною формулою всего ученія св. Григорія о процессѣ спасенія.

---

[1]) Orat. XL in s. bapt. n. 22. Τούτων δέ αὐτῶν βελτίους οἱ καὶ γεωργούντες τὸ χάρισμα...

[2]) De virtute IX, sectio II poemata moral. (col. 674—5). Δοιαὶ μὲν μεγάλοιο Θεοῦ πρὸς κρείσσονα μοῖραι, Πρώτη θ'ὑστατίη τε, ἴη δὲ τὲ παρ' ἐμοῖο. Κεῖνος δεκτὸς ἔθηκε καλοῦ καὶ κάρτος ὀπάζει Αὐτὸς δ'ἐν μεσάτῳ σταδιηδρόμος. Итакъ, можно повторить вмѣстѣ съ св. Григоріемъ, апостолъ „справедливо все приписалъ Богу“ (см. выше Orat. XVII n. 13).

Общій результатъ. Въ ученіи о благодати св. Григорій Богословъ, подобно другимъ древнимъ отцамъ, выходитъ изъ широкаго объема этого понятія, изъ созерцанія все освящающей, утверждающей и совершающей благодати Св. Духа, начиная съ творенія. Его разъясненія относительно процесса спасенія, и въ особенности—начала этого процесса представляютъ большую важность и проливаютъ обильный свѣтъ на представленія древнихъ отцовъ объ этомъ предметѣ. 1) Прежде всего въ твореніяхъ св. Григорія не мало дано для ученія о первородномъ грѣхѣ, во всякомъ случаѣ болѣе, чѣмъ у св. Кирилла Іерусалимскаго и Василія Великаго. Затѣмъ 2) превосходно выяснено ученіе о предваряющей благодати, о безусловной необходимости дѣйствія ея на человѣка, какъ бы ни былъ онъ хорошо подготовленъ предшествующею жизнію къ принятію христіанства, о постепенномъ, сначала внѣшнемъ, чрезъ посредства, дѣйствіи ея на человѣческія силы, начиная съ ума и кончая волею, потомъ внутреннемъ, непосредственномъ,—дѣйствіи не принудительномъ, постепенно влекущемъ человѣка къ свободному послѣдованію Христу, о значеніи предочищенія человѣка до обращенія и по обращеніи въ періодъ оглашенія, или естественныхъ добродѣтелей до воздѣйствія благодати Христовой и человѣческихъ усилій къ самоулучшенію подъ ея воздѣйствіемъ. Тайна дѣйствія благодати въ этотъ первый періодъ спасенія раскрыта въ особенности въ разсказѣ св. Григорія объ обращеніи его родителя,—разсказѣ, имѣющемъ выдающееся значеніе, почти равное съ огласительными поученіями св. Кирилла Іерусалимскаго, на многія изреченія котораго «Похвальное отцу слово» св. Григорія проливаетъ обильный свѣтъ. 3) Наконецъ св. Григоріемъ подведенъ, такъ сказать, итогъ совмѣстнымъ дѣйствіямъ благодати и человѣческихъ силъ въ дѣлѣ спасенія, при чемъ преобладающее значеніе приписано первой и сравнительно небольшое, условное и относительное—послѣднимъ. Труды человѣка признаются отнюдь не причиною спасенія, а только условіемъ для успѣшнаго дѣйствія въ насъ благодати, которой и нужно приписать въ сущности почти все въ дѣлѣ нашего спасенія, хотя не безъ нашего въ томъ участія, на долю котораго, впрочемъ, можно отнести не болѣе одной трети всего этого великаго дѣла.—Въ общемъ разъясненія св. Григорія, тождественныя по смыслу, а во многихъ случаяхъ и по буквѣ съ подобными же разсужденіями

предшествующихъ древнихъ отцовъ, даютъ полное основаніе сдѣлать то заключеніе, что св. Григорій, вмѣстѣ съ ними, былъ очень далекъ отъ воззрѣній Пелагія и весьма не близокъ къ крайностямъ ученія бл. Августина, будучи во всякомъ случаѣ однако ближе къ послѣднему (Августину), чѣмъ къ первому (Пелагію), что́ и служитъ несомнѣннымъ признакомъ полнаго соотвѣтствія его воззрѣній какъ и—другихъ древнихъ отцовъ, всегдашнему ученію православной церкви.

§ XI. Св. Григорія Нисскаго.

Въ раскрытіи ученія о благодати Божіей св. Григорію Нисскому нужно отвести одно изъ наиболѣе видныхъ мѣстъ. И это—не въ отношеніи къ ѳеологической сторонѣ ученія, т. е. не относительно раскрытія ученія о Св. Троицѣ, какъ источникѣ, подателѣ и раздаятелѣ благодати; послѣ Василія Великаго не осталось ничего требующаго въ этомъ отношеніи восполненія, и св. Григорію Нисскому оставалось идти по слѣдамъ великаго его брата и повторить сказанное имъ. Равнымъ образомъ—и не въ отношеніи къ выясненію первыхъ моментовъ дѣйствія благодати на человѣка, обстоятельно анализированныхъ св. Кирилломъ Іерусалимскимъ и св. Григоріемъ Богословомъ. Оставалась, однако, таинственная сторона возрожденія въ крещеніи и постепеннаго затѣмъ возсозданія или (какъ выражается св. Григорій Нисскій) «претворенія» человѣческой природы дѣйствіемъ благодати при соучастіи человѣка,—сторона, которой часто касались предшествующіе отцы церкви, но къ которой не приступали съ анализомъ христіански философствующаго ума. Св. Григорій, столько же выдающійся богословъ, сколько и глубокій христіанскій философъ, и коснулся своимъ тонкимъ анализомъ этихъ таинственныхъ глубинъ, и въ своихъ твореніяхъ оставилъ намъ весьма замѣчательный опытъ изъясненія, насколько то возможно, глубокихъ сотеріологическихъ тайнъ.

Подобно другимъ великимъ отцамъ IV в., въ своихъ ѳеологическихъ воззрѣніяхъ на проявленіе благодати Божіей, онъ выходилъ изъ представленія творческо-промыслительнаго и спасающаго дѣйствія всѣхъ Лицъ Св. Троицы, именно изъ мысли, что «Отецъ есть начало всего», Сынъ—«зиждитель

твари» и Духъ Св.—«завершительная всего сила» [1]) и что по дѣйствію на міръ Сынъ и Духъ находятся въ самыхъ близкихъ взаимоотношеніяхъ.

Ратуя противъ македоніанъ духоборцевъ, св. Григорій считалъ нужнымъ усиленно раскрывать именно эту мысль о ближайшемъ взаимоотношеніи Сына и Духа, что̀, кстати замѣтимъ, и подаетъ поводъ филіоквистамъ находить въ твореніяхъ въ особенности этого св. отца многочисленныя будто бы подтвержденія ихъ заблужденія. Какъ въ Отцѣ мыслится Сынъ, какъ сила творческая, зиждительная, такъ въ Сынѣ—Духъ, какъ «духъ силы»,—таково основное положеніе, раскрываемое въ одномъ замѣчательномъ мѣстѣ, гдѣ опровергается мнѣніе, будто Духъ Св. не участвовалъ въ твореніи, такъ какъ Онъ въ Писаніи не называется «зиждителемъ», какъ Отецъ и Сынъ [2]). «Ни Отецъ безъ Сына никогда не мыслится, ни *Сынъ безъ Духа не понимается, ибо* какъ нѣтъ средства взойти къ Отцу, если кто не будетъ вознесенъ чрезъ Сына, такъ невозможно рещи Господа Іисуса, точію Духомъ Св.» [3]). Всегда «во Отцѣ Сынъ и *съ Сыномъ Духъ* Св. [4])... Они существуютъ нераздѣльно другъ съ другомъ», а потому нельзя отдѣлять «силу Духа отъ зиждительной Причины» (т. е. отъ Отца и Сына?). «Богъ сущій надъ всѣмъ сотворилъ все чрезъ Сына не потому, что имѣлъ нужду въ какомъ-либо содѣйствіи, и Единородный Сынъ *дѣйствуетъ все Духомъ Св.* не потому, что имѣлъ меньше силы привести въ исполненіе, но источникъ силы есть Отецъ, сила же Отчая—Сынъ, а *Духъ силы—Духъ*

---

[1]) Orat. in diem lumin., in Bapt. Chr., col. 585. Πῶς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς; ἐπειδὴ ἀρχὴ τῶν πάντων. Πῶς εἰς τὸν Υἱόν; ἐπειδὴ δημιουργὸς τῆς κτίσεως· Πῶς εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον; ἐπειδὴ τελειωτικὸν τῶν πάντων.

[2]) Or. de Spir. s. adv. pneumatom. macedonianos n. 11, col. 1313.

[3]) Ibid. n. 12, col. 1316.

[4]) Сравн. св. Аѳанасія (Ep. I. ad Serap. n. 14 col. 565): «Св. и блаженная Троица нераздѣльна... Когда именуется Отецъ, присущи Ему и и Слово и *въ Сынѣ* Духъ». Еще (ibid. ep. III n. 4 col. 632): «*Онъ* (Духъ) *въ Сынѣ, какъ Сынъ въ Отцѣ*»; (ibid. n. 3 col. 629): „въ Немъ (Духѣ) Сынъ и Онъ въ Сынѣ".—Выраженіе св. Аѳанасія «Духъ въ Сынѣ, *какъ* Сынъ въ Отцѣ» буквально повторено св. Григоріемъ Нисскимъ (Contr. Eunom. l II col. 472): «*какъ* въ Отцѣ отъ вѣчности умопредставляется Сынъ... *такъ* и въ Сынѣ отъ вѣчности умопредставляется Духъ Св.»... См. въ цѣломъ это мѣсто ниже.

Св.» [1]). Такимъ образомъ, «все, *чрезъ твореніе происшедшее* естество, по отношенію къ движенію воли (очевидно творческой?), устремленію намѣренія и сообщенію силы, справедливо назвать начинающимся отъ Отца, продолжающимся чрезъ Сына и совершающимся чрезъ Духа Св.» [2]). Далѣе, послѣ разсужденія о «животворящей жизни» или «жизненной благодати», получаемой въ крещеніи отъ Отца, Сына и Духа Св. (это мѣсто приведено ниже), св. Григорій пишетъ: кульникомъ Духа «оскорбляется все блаженное и божеское естество» и наоборотъ «пріявшій Духа знаетъ въ Духѣ славу Единороднаго, а видящій Сына знаетъ образъ Безпредѣльнаго» [3]). «Онъ (Духъ Св.) есть со всѣми *достойными* и не отдѣляется отъ Св. Троицы. Онъ всегда испытуетъ глубины Божіи, всегда пріемлетъ отъ Сына и посылается и не отдѣляется и прославляется и имѣетъ славу... Видишь ли кругъ славы въ преемственной передачѣ ея подобными? Сынъ прославляется Духомъ, Отецъ прославляется Сыномъ; обратно Сынъ имѣетъ славу отъ Отца и Единородный бываетъ славою Духа... Въ чемъ опять прославится Сынъ какъ не въ величіи Духа? Такъ и опять наше слово, дѣлая обратный кругъ, прославляетъ чрезъ Духа Сына, и чрезъ Сына Отца» [4]). «Таково величіе Духа... *все*, что ни есть хорошаго или благого—*отъ Отца чрезъ Единороднаго совершается въ дѣйствующемъ вся во всѣхъ Духѣ*... Какъ прилѣпится кто-либо къ Господу, если Духъ Св. не совершитъ единенія нашего съ Нимъ?».. Какимъ образомъ «пользуясь жизнію, не чествуешь *Животворящаго* и *ища освященія*, презираешь *благодать освященія*»? [5])

Итакъ Духъ животворящій неразлученъ въ творческо-промыслительно-спасительномъ дѣйствіи съ Сыномъ. И Онъ, какъ и Сынъ, есть зиждитель, хотя чрезъ Сына, съ Сыномъ и послѣ Сына. Отъ Отца исходитъ въ твореніе «сила-Сынъ» и вмѣстѣ съ силою «Духъ силы». Сынъ все совершаетъ

---

[1]) Ibid. n. 13: πηγὴ μὲν δυνάμεώς ἐστιν ὁ Πατήρ, δύναμις δὲ τοῦ Πατρὸς Υἱός· δυνάμεως δὲ πνεῦμα τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον.

[2]) Ibid. πᾶσαν τὴν διὰ τῆς κτίσεως ὑποστᾶσαν φύσιν... ἐκ Πατρὸς ἐρχομένην καὶ δι' Υἱοῦ προϊοῦσαν καὶ ἐν Πνεύματι ἁγίῳ τελειουμένην.

[3]) Ibid. n. 20 col. 1325—28.

[4]) Ibid. n. 22 col. 1328—9.

[5]) Ibid. n. 23 col. 1329: εἴ τι καλὸν καὶ εἴ τι ἀγαθὸν παρὰ τοῦ Θεοῦ διὰ τοῦ Μονογενοῦς, ἐν τῷ πάντα ἐν πᾶσιν ἐνεργοῦντι Πνεύματι τελειοῦται.

этимъ Духомъ силы и въ созданіи и въ возсозданіи творенія. Имъ и человѣкъ приводится къ Сыну и прославляется Сынъ, слѣдовательно Духъ долженъ завершать и дѣло І. Христа, воплотившагося Сына Божія. Здѣсь, и безъ сопоставленія съ другими мѣстами, трактующими о Сынѣ, какъ силѣ и премудрости именно въ твореніи [1]), вполнѣ ясно дается понять, что рѣчь идетъ не о предвѣчныхъ отношеніяхъ Сына, какъ «силы» и Духа Св., какъ «духа силы», а объ Ихъ явленіи и дѣйствіи въ мірѣ, не о предвѣчномъ исхожденіи Духа чрезъ Сына, а о проявленіи Его дѣйствія вкупѣ съ Сыномъ, въ Сынѣ и чрезъ Сына. Намекается и на то, что такое отношеніе между Ними имѣетъ источникомъ и основаніемъ волю Тріединаго Бога, хотя эта мысль выражена здѣсь не такъ ясно и прямо, какъ у Василія Великаго. Намъ кажется, что нѣкоторая особенность въ представленіи Св. Духа, какъ «духа силы»-Сына, можетъ быть объяснена не только изъ общей идеи нераздѣльности Духа и Сына въ дѣйствіи на міръ (при чемъ Духъ завершаетъ творимое и совершаемое Сыномъ, какъ силою, почему и является Духомъ силы), но въ частности также и изъ очень вѣроятнаго предположенія, что св. Григорій въ своихъ представленіяхъ о Сынѣ и Духѣ выходилъ мысленно изъ ветхозавѣтнаго изображенія Премудрости, какъ разума-Слова и вмѣстѣ Духа, нераздѣльно умопредставляемыхъ отъ вѣчности въ отношеніи *къ творенію*, что отчасти видно изъ одного мѣста въ кн. «Противъ Евномія» [2]). Въ этомъ отношеніи представленіе

---

[1]) Въ соч. «О совершенствѣ къ Олимпію мон.», устанавливая смыслъ различныхъ именованій Христа, въ томъ числѣ наименованія Его силою и премудростію Божіею, говоритъ: «великія и неизреченныя чудеса *творенія* (τῆς κτίσεως θαύματα) не могли бы явиться, если бы премудрость не промыслила ихъ бытія, а сила не сопутствовала бы (παρομαρτούσης) премудрости для совершенія (τελείωσιν) промышленнаго. Так. обр. значеніе имени Христосъ раздѣляется на два понятія: премудрости и силы". De perfectione ad Olymp. monach. col. 260.

[2]) Contr. Eunom. l. II col. 472. „Не вслѣдствіе *пріобрѣтенія* присущъ Ему (Сыну) Духъ благій и святый, который есть *владычествующій, животворящій, содержащій и освящающій все твореніе* (πάσης τῆς κτίσεως), который вся и во всѣхъ дѣйствуетъ, якоже хощетъ, такъ что невозможно и представить какого-либо разстоянія между Помазанникомъ и Помазаніемъ или царемъ и царствомъ или премудростію и *духомъ премудрости* или истиною и духомъ истины или силою и *духомъ силы*, но *какъ* въ Отцѣ отъ вѣчности умопредставляется Сынъ, который есть премудрость

св. Григорія Нисскаго напоминаетъ прежде нами указанныя подобныя же представленія св. Ѳеофила Антіохійскаго, св. Ирипея, Тертулліана и Оригена и находится въ согласіи съ представленіями какъ другихъ св. отцевъ IV в., такъ и его собственнымъ—о Св. Духѣ, какъ «*свѣтъ Отца*, отъ Него исходящемъ» [1]).

Уже изъ приведеннаго («о Св. Духѣ противъ макед. духоб.») мѣста видно, что Духъ Св. признается преимущественнымъ нашимъ освятителемъ, дарующимъ по преимуществу «благодать освященія». Впрочемъ, благодать у всѣхъ Лицъ Св. Троицы «одна и та же», и благодать освященія Св. Духомъ нужно понимать не въ томъ смыслѣ, что Онъ даруетъ намъ наибольшее освященіе, а въ томъ—что Онъ завершаетъ наше освященіе [2]). И въ Ветхомъ, какъ и въ Новомъ Завѣтѣ, хотя «всякое Богоявленіе, всякое слово, отъ Лица Божія произносимое, могутъ быть разумѣемы объ Отцѣ, Сынѣ и Духѣ Св.» [3]), но можно сказать, что именно «благодать Духа» была учителемъ и въ Ветхомъ Завѣтѣ у Давида и въ Новомъ—у ап. Павла [4]) и «благословеніе дано патріархамъ Духомъ божественнымъ» [5]), слѣдовательно еще до пришествія въ міръ Сына Божія Духъ завершалъ *предварительное* откровеніе Слова-Сына.

и истина и совѣтъ и крѣпость и вѣдѣніе и разумъ, *такъ и* въ Сынѣ отъ вѣчности умопредставляется Духъ Св., который есть Духъ премудрости и истины и совѣта и разума и все прочее, *чѣмъ есть и именуется Сынъ* (ὅσα ὁ Υἱός ἐστι καὶ ὀνομάζεται)». Ср. это мѣсто съ приведеннымъ въ предшествующемъ примѣчаніи.

[1]) Orat. in s. Stephan. protom. col. 717: ἐπεὶ οὖν ἐν τῷ φωτὶ τοῦ Πατρὸς, τουτέστιν ἐν τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ τῷ ἐκεῖθεν ἐκπορευομένῳ, τὸ Μονογενὲς καθορᾶται· διὰ τοῦτο προκαταυγασθεὶς τῇ δόξῃ τοῦ Πνεύματος, ἐν περινοίᾳ τῆς τοῦ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ δόξης γίνεται.

[2]) Orat. in diem lum., in bapt. Chr. col. 585. Здѣсь изъясняется, почему крестимся во Св. Троицу. „Почему (крестимся) во имя Отца? Потому, что Онъ начало всего. Почему во имя Сына? Потому, что Онъ зиждитель твари. Почему во имя Духа Св.? Потому, что Онъ *совершитель всего*... Нѣтъ различія въ освященіи, какъ будто Отецъ освящаетъ болѣе, Сынъ менѣе и Духъ Св. менѣе Ихъ обоихъ.. Отъ всѣхъ Ихъ пріемлешь одну и тужо благодать (μίαν ἀπὸ πάντων καὶ τὴν αὐτὴν χάριν δεχόμενος“).

[3]) Contr. Eunom. l. II col. 556.

[4]) Or. in s. Steph. col. 717: Εἷς γὰρ ἐφ' ἑκάστου τῶν εἰρημένων διδάσκαλος, ἡ τοῦ Πνεύματος χάρις.

[5]) In s. Pascha or. I col. 600.

Итакъ благодать обща тому и другому Завѣту, есть дѣло всей Св. Троицы и обнимаетъ весь кругъ благодѣяній Божіихъ. Она есть «все, что есть хорошаго и благого», исходящаго «отъ Отца чрезъ Сына во Св. Духѣ» [1]). Поэтому уже образъ Божій, вложенный въ природу человѣка, именно умъ, высшая сторона души есть «нѣкая божественная благодать» [2]). «Благодать, подаваемая намъ Богомъ», многократно открывается въ псалмахъ Давида, изображающихъ бѣдствія, въ которыя мы впали, и «оказываемое намъ содѣйствіе Божіе въ добрѣ» [3]). Явленіе Сына Божія въ міръ, воплощеніе [4]), Его уничиженіе во дни плоти и крестная смерть [5]), воскресеніе Христово [6]), ниспосланіе Христомъ Духа Св. въ день Пятидесятницы [7])—все это есть благодать, а равно—и чудеса Христовы [8]). Вообще І. Христосъ есть

---

[1]) См. выше привед. мѣсто изъ Orat. de Spir. s. adv. maced. pneum. n. 23.

[2]) De hominis opific. c. IX col. 149: θεοειδῆ τινα χάριν τῷ πλάσματι ἡμῶν ὁ ποιήσας δεδώρηται, τῶν ἰδίων ἀγαθῶν ἐνθεὶς τῇ εἰκόνι τὰς ὁμοιότητας. См. еще ibid. c. XVI col. 185, гдѣ говорится, что „не въ части естества (человѣческаго) образъ (Божій) и не въ чемъ-либо одномъ изъ усматриваемыхъ *благодать* (ἡ χάρις), но на весь родъ равно простирается эта сила. Признакъ же этого тотъ, что всѣмъ равно дарованъ умъ.“. А въ Orat. catech. magn. c. VIII col. 36 замѣчаетъ, что Богъ врачуетъ, „возводя собственное созданіе въ *первоначальную благодать* (πρὸς τὴν ἐξ ἀρχῆς χάριν)».

[3]) In psalm. inscript. l. I c. 8 col. 468.

[4]) Orat. in laud. fratr. Basilii col. 789. «Благодать богоявленія Единороднаго Сына (ἐπὶ τῇ θεοφανείᾳ τοῦ μονογένους Υἱοῦ χάρις), открывшаяся міру чрезъ рожденіе отъ Дѣвы, не просто есть св. празднество».

[5]) Or. III in s. Pascha col. 656. «Христосъ не отложилъ *дарованіе благодати* человѣку (εἰς τὸν ἄνθρωπον χάριν) и не отсрочилъ домостроительства... но добровольно воспринялъ оскорбительное и безчестное для себя... снизошелъ въ нашу жизнь... согласился умереть по человѣчеству».

[6]) Воскресеніе Христово многократно называется «благодатію» въ «Сл. I на Пасху». Тоже—въ Orat. catech. magn. c. XXXV, гдѣ говорится о «*тридневной благодати воскресенія*» (col. 88) и просто о «благодати воскресенія» (col. 89).

[7]) Orat. de Spir. s. col. 696. «Въ самый сей часъ... дарована *неизглаголанная благодать*: снова сообщилъ себя людямъ Духъ, который прежде отдалился отъ нашего естества, потому что человѣкъ сталъ плотію».

[8]) Изъясняя въ Cant. Cant. homil. XI (col. 1013) слова Пѣсн. Пѣсн. V, 4 о рукѣ жениха, св. Григорій въ концѣ таинственнаго изъясненія

тотъ источникъ, изъ котораго истекаетъ «*рѣка благодати*» и «истекая отъ Него, омываетъ своими волнами весь міръ» [1]). Изъ приведенныхъ примѣровъ видно, между прочимъ, какой широкій объемъ у св. Григорія имѣетъ понятіе благодати.

У св. Григорія не находимъ прямыхъ указаній на дѣйствія благодати *въ самомъ началѣ процесса спасенія*. Можно только, съ полнымъ впрочемъ правомъ, предполагать, что и онъ, подобно другимъ св. отцамъ, допускалъ дѣйствіе благодати предваряющей, предшествующей движенію нашей воли ко Христу, такъ какъ онъ усиленно, какъ мы уже это видѣли, настаиваетъ на мысли апостола, что никто не можетъ исповѣдать Іисуса Господомъ, т. е. получить вѣру во Христа безъ Духа Св., хотя съ другой стороны утверждаетъ, что «вѣра предоставлена нашему произволенію» [2]). Что то и другое (т. е. и предваряющее дѣйствіе благодати и наше произволеніе) совмѣстимо, это разъясняется по поводу вопроса: «почему не всѣхъ людей *проникаетъ вѣра*», «почему благодать простерлась не на всѣхъ... иные приступили къ ученію, не малая же часть остается (въ прежнемъ состояніи)», какъ будто «Богъ или не хотѣлъ или не могъ, чтобы благодѣяніе было для всѣхъ щедро». Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ замѣчается: «*призваніе для всѣхъ равнозначимо* (ὁμότιμος), не различая ни (внѣшнихъ) достоинствъ, ни возрастовъ, ни народныхъ различій». Но Богъ «*предоставилъ иному быть и въ нашей власти и надъ этимъ каждый самъ единственный господинъ*. А это есть произволеніе, нѣчто не рабственное, но самовластное, состоящее въ свободѣ мысли». Доказательствомъ служитъ проповѣдь ап. Петра, вслѣдствіе которой приняли вѣру 3000 человѣкъ, но были и не увѣровавшіе, хотя ихъ было и меньшее число, и за нихъ «не порицали апостола. Ибо *при общемъ* (для всѣхъ) *предложеніи благодати* (ἐν

(см. ниже) замѣчаетъ, что возможно и другое толкованіе, именно, что «подъ загадочнымъ именованіемъ руки пророчески означается *евангельская благодать* (τοῦ Εὐαγγελίου χάριν)... подъ именемъ руки разумѣемъ *чудодѣйственную Его силу*, которою оживотворялись мертвые, возстановлялось зрѣніе слѣпымъ»...

[1]) Or. adv. eos, qui differ. bapt. col. 420. «Повсюду течетъ *рѣка благодати* (τῆς χάριτος ποταμός).. Ибо имѣетъ богатый источникъ Христа и отъ Него истекая, омываетъ волнами весь міръ».

[2]) Orat. catech. magn. c. XXXVI: ἐντὸς τῆς προαιρέσεως ἡμῶν ἀποκειμένη.

κοινῷ προταθείσης τῆς χάριτος) отвергшемуся ея добровольно несправедливо было обвинять въ этомъ злосчастіи не себя, а другаго» [1]). Такимъ образомъ, призывающая благодать всеобща, но не всѣ откликаются на ея зовъ, что̀ зависитъ отъ свободной воли. Слѣдовательно вѣра во Христа есть нѣчто сложное: тутъ есть и элементъ божественный, но есть нѣчто и отъ насъ. То и другое хорошо выражаетъ слѣдующее положеніе, съ указаніемъ между прочимъ и на то, что божественная благодать первая идетъ намъ на встрѣчу, «предваряетъ» наши душевные акты. «Исповѣданіе Сына Господомъ бываетъ у *пріемлющихъ* оное во Св. Духѣ, такъ какъ пріемлющихъ вѣрою *отвсюду предваряетъ* Духъ» (букв. отвсюду прежде идетъ на встрѣчу) [2]). Итакъ для вѣры нужны: «предложеніе благодати», которое бываетъ равно для всѣхъ, «отвсюду предвареніе Духа» или предварительное, разными, многочисленными путями, воздѣйствіе на насъ Духа благодати Христовой, и наше произволеніе, склоняющееся на благодатное предложеніе, призывъ и воздѣйствіе.

Человѣческой волѣ, а потому и человѣческому участію въ дѣлѣ усвоенія спасенія Христова св. Григорій придаетъ большое значеніе. Въ умѣ и волѣ [3]) онъ полагаетъ образъ Божій. Въ паденіи Адама онъ видитъ искаженіе этого образа, состоящее въ уклоненіи ума отъ стремленій къ высшему, къ Богу. Паденіе прародителей имѣло огромныя послѣдствія. Отъ Адама взошла въ міръ смерть [4]), «неисходное тлѣніе смерти, иносказаемо именуемое лабиринтомъ, въ которомъ за-

---

[1]) Ibid. c. XXX col. 76—77.

[2]) Or. de Spir. s. adv. pneum. maced. n. 16 col. 1321: ἡ ὁμολογία, τῆς τοῦ Υἱοῦ κυριότητος, ἐν Πνεύματι ἁγίῳ τοῖς καταλαμβάνουσι γίνεται, πάντοθεν τοῖς διὰ πίστεως προσεγγίζουσα προαπαντῶντος τοῦ Πνεύματος.

[3]) Въ соч. De hom. opif. (c. XII col. 161) умъ называется «созданнымъ по *образу* Божію (κατ' εἰκόνα τοῦ καλλίστου γενόμενον), пребывающимъ въ красотѣ, пока онъ, сколько ему можно, причастенъ *подобія* (τῆς πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ὁμοιότητος)", а въ Or. de mortuis (col. 524) воля названа *богоподобною* (ἰσόθεον γάρ ἐστι τὸ αὐτεξούσιον). Впрочемъ, извѣстно, что, по воззрѣнію древнихъ св. отцевъ, умъ и воля не суть въ строгомъ смыслѣ различныя способности, а одна способность—умъ въ различныхъ отношеніяхъ, направленіяхъ и проявленіяхъ. Съ психологическимъ и вообще нравственно-антропологическимъ ученіемъ св. Григорія Нисскаго хорошо знакомитъ соч. Д. Тихомирова—„Св. Григорій Нисскій, какъ моралистъ". Могилевъ 1886.

[4]) In psalm. inscript. l. II col. 521. „Отъ чего взошла въ міръ смерть,

ключенъ жалкій родъ человѣческій» [1]). Мы «*наслѣдники грѣха*» [2]). Въ насъ «зло *по преемству* распространялось, худое богатство порока, *раздѣляясь каждому*, каждымъ увеличивалось и такимъ образомъ плодородное зло перешло въ непрерывно слѣдующія поколѣнія, разливаясь во множествѣ людей до безконечности» [3]). При всемъ томъ, въ падшемъ человѣкѣ не все доброе уничтожено. «Съ *самою сущностью и природою* человѣка соединено стремленіе къ добру и совершенству и съ самымъ его естествомъ сопряжена безстрастная и блаженная любовь къ тому умопостигаемому и блаженному Образу, котораго человѣкъ есть подобіе» [4]). *Человѣческое естество разслаблено грѣхомъ*» [5]). Человѣкъ, хотя и не теряетъ совершенно образа Божія, но, теряя чрезъ грѣхъ подобіе, имѣетъ искаженный образъ; умъ его не руководитъ всѣмъ естествомъ его, а руководится гнусностью вещества, и вмѣсто того, чтобы отражать черты Божества, отражаетъ въ себѣ безобразіе вещества [6]). Цѣль возсозданія такимъ образомъ — возстановленіе подобія Божія.

отъ того и изгоняется; взошла человѣкомъ, человѣкомъ и изгоняется, Первый человѣкъ открылъ входъ смерти"... Тоже и въ Or. I in s. Pasch. col. 604.

[1]) Or. catech. magn. c. XXXV col. 88.

[2]) Or. in diem lum., bapt. Chr. col. 600. Съ пришествіемъ Христа, πάντα δὲ ἡμῖν τοῖς κληρονόμοις τῆς ἁμαρτίας μετεσκευάσθη πρὸς εὐφροσύνην.

[3]) Or. I in s. Pascha col. 608—9: ἐν ταῖς διαδοχαῖς συνεπλατύνετο..

[4]) De propos. secund. Deum (De instit. chr.) col. 288: συνουσιουμένην τε καὶ συμπεφυκυῖαν τῷ ἀνθρώπῳ τὴν ἐπὶ τὸ καλόν τε καὶ ἄριστον τῆς ἐπιθυμίας ὁρμὴν· καὶ τῆς νοητῆς καὶ μακαρίας εἰκόνος, ἧς ὁ ἄνθρωπος μίμημα, τὸν ἀπαθῆ καὶ μακάριον ἔρωτα συνημμένον τῇ φύσει.

[5]) In psalm. inscript. l. II col. 524: λυθεῖσαν δι' ἁμαρτίας τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν...

[6]) De homin. opific. c. XII col. 161—164. „Умъ, какъ созданный по *образу* прекраснѣйшаго, пока, сколько ему можно, причастенъ *подобія* Первообразу, и самъ пребываетъ въ красотѣ; если же сколько-нибудь уклонится отъ сего подобія, лишается красоты, въ которой пребывалъ". Въ первомъ случаѣ, „и управляемое умомъ естество держится его (ума) и само украшается предстоящею красотою, дѣлаясь какъ бы зеркаломъ зеркала" (т. е. высшаго—ума). „Посредствомъ высшаго украшается непосредственно за нимъ слѣдующее", т. е. низшее. „А когда происходитъ расторженіе этого добраго единенія или высшее будетъ слѣдовать низшему", тогда все извращается: „портится красота естества, украшаемаго умомъ, а такимъ образомъ совершается *передача гнусности*

Изъ вышеизложеннаго видно, что произволенію человѣка падшаго, при предваряющемъ дѣйствіи на него благодати, есть возможность безъ насилія, добровольно откликнуться на божественный призывъ и склониться подъ крѣпкую руку Божію.

Когда это склоненіе совершится, происходитъ прощеніе грѣховъ и возрожденіе въ крещеніи [1]), при чемъ «молитва къ Богу, призываніе небесной благодати, вода, вѣра нужны къ совершенію таинства возрожденія... Посему, говорятъ, молитва и призываніе небесной силы, совершаемое надъ водою, дѣлаются *главною причиною жизни* для посвящаемыхъ» [2]).

Тутъ дѣйствуетъ благодать Духа Св., Сына и Отца. Духу Св. принадлежитъ «*особая и преимущественная сила и энергія* очищать отъ грѣха» [3]) и животворить или возрождать, хотя не Онъ одинъ участвуетъ въ томъ и другомъ. «Грѣхи *оставляетъ* Отецъ, *вземлетъ* же на себя *грѣхъ міра* Сынъ и отъ грѣховной скверны *очищаетъ* Духъ Св., *въ комъ* Онъ пребываетъ» [4]),—такова формула относительно очищенія отъ грѣховъ. Относительно же дѣйствія Духа Св. св. Григорій замѣчаетъ, что въ словахъ молитвы Господней: «да пріидетъ царствіе Твое» мы просимъ о «содѣйствіи Духа Св. (τὴν τοῦ ἁγ. Πνεύματος συμμαχίαν)», ибо «Духъ Св. есть царствіе», почему у ев. Луки вмѣсто слова царствіе поставлены слова Духъ Св.: «да пріидетъ Св. Духъ твой на насъ и очиститъ насъ». Очищеніе правда приписывается и Сыну (Евр. I, 3), но это только показываетъ, что «одно дѣло у обоихъ: у Духа *очищающаго* грѣхъ и у Христа *содѣлавшагося очищеніемъ*

вещества самому уму, такъ что въ чертахъ твари не усматривается образа Божія. Умъ, составляя въ себѣ идею (образъ) блага, подобно кривому зеркалу, оставляетъ неизображенными свѣтлыя черты добра, отражаетъ же въ себѣ безобразіе вещества. И такимъ образомъ совершается происхожденіе зла (τοῦ κακοῦ ἡ γένεσις)".

[1]) Or. in diem lum. (bapt. Chr.) col. 577—580. Здѣсь говорится о „св. таинствахъ, смывающихъ *неудобосмываемый грѣхъ* (τὴν δυσέκνιπτον ἁμαρτίαν) съ души и тѣла и возводящихъ къ *первоначальной красотѣ*, дарованной въ созданіи насъ величайшимъ художникомъ—Богомъ".

[2]) Orat. catech. magn. c. XXXIII col. 84: ζωῆς ἀρχηγός.

[3]) De orat. Domin. orat. III col. 1157: ἰδία τε καὶ ἐξαίρετος τοῦ ἁγίου Πνεύματος δύναμίς τε καὶ ἐνέργεια τὸ καθαίρειν τε καὶ ἀφιέναι τὰς ἁμαρτίας.

[4]) Ibid. col. 1160.

грѣховъ» [1]), изъ чего св. Григорій между прочимъ заключаетъ объ единосущіи Ихъ.

Тоже самое нужно сказать и о возрожденіи. Духъ Св. который есть «царство» и «помазаніе», «отовсюду предваряя приближающихся вѣрою» [2]), сообщаетъ въ крещеніи «животворящую жизнь», «*оживотворяетъ крещаемыхъ*». «*Претворяя воду* чрезъ освященіе», «*животворитъ Онъ однако не одинъ*... но должна предшествовать *вѣра въ Господа, чрезъ которую жизненная благодать усвояется* вѣрующимъ, какъ сказано Господомъ, что Онъ (Сынъ) ихъ же хощетъ живитъ. Но такъ какъ и даруемая чрезъ Сына благодать зависитъ отъ нерожденнаго источника, то Писаніе научаетъ, что должна предшествовать *вѣра въ Отца*, оживляющаго, какъ говоритъ апостолъ, всяческая, такъ чтобы *животворящая благодать, исходящая отъ Него*, какъ бы отъ нѣкоего источающаго жизнь источника, приводила въ совершенство удостоиваемыхъ ея, чрезъ Единороднаго Сына, который есть истинная жизнь, *дѣйствіемъ* Духа (τῇ ἐνεργείᾳ τοῦ Πνεύματος)» [3]). Притомъ, Христосъ соприсутствуетъ при совершеніи крещенія, этого новаго рожденія, не въ вѣрѣ только крещаемаго, но и непосредственно [4])—со Духомъ и въ Духѣ Св.

Св. Григорій старается, насколько возможно, проник-

---

[1]) Ibid. col. 1157—60.

[2]) Or. de Spir. s. adv. maced. n. 16 (см. это мѣсто выше).

[3]) Ibid. n. 19 col. 1324—5. „Животворящая сила въ водѣ ли, которая употребляется для сообщенія благодати крещенія? Всякому очевидно, что она пріемлется ради тѣлеснаго служенія, но сама по себѣ ничего не привноситъ для освященія (πρὸς τὸν ἁγιασμὸν), если не *претворится чрезъ освященіе* (εἰ μὴ μεταποιηθείη διὰ τοῦ ἁγιάσματος), а оживотворяющій *крещаемыхъ* есть Духъ... Животворитъ же *не Онъ одинъ* (ζωοποιεῖ δὲ οὐκ αὐτὸ μόνον), будучи принимаемъ *чрезъ вѣру для совершенія* сей благодати (εἰς τὴν τελείωσιν τῆς χάριτος ταύτης), но должна предшествовать вѣра“ и т. д. Такъ начинается разсужденіе, приведенное выше въ текстѣ. Замѣчательно, что I. Христу усвояется „жизненная благодать“ — ζωτικὴ χάρις, а Духу Св. „животворящая“ — ζωοποιὸς χάρις; то же и Богу Отцу, возводящему въ совершенство дѣйствіемъ Духа. „Жизненная“ благодать указываетъ на рѣку „жизни“, истекающей изъ Христа, которая дѣлается *для насъ* „оживотворяющею“ дѣйствіемъ Духа, по волѣ Бога Отца.

[4]) Or. catech. magn. c. XXXIV. „Если доказано, что явившійся во плоти... есть Богъ, то вмѣстѣ съ тѣмъ доказано и то, что во все время призыванія *присутствуетъ* Онъ при совершаемомъ“. Сравн. св. Кирилла Іерус. (Catech. XIV, 30).

нуть въ тайну возрожденія чрезъ аналогію между обыкновеннымъ рожденіемъ и возрожденіемъ. То и другое, правда, есть непостижимая тайна. «Говорятъ: что общаго между водою и жизнію? Что же общаго, спросимъ и мы, между влажностью и образомъ Божіимъ»? [1]). Тѣмъ не менѣе можно отчасти уяснить себѣ то и другое. Тамъ и здѣсь рожденіе происходитъ дѣйствіемъ силы Божіей, при нашемъ произволеніи въ возрожденіи и при стремленіи рождающихъ въ обыкновенномъ рожденіи. Наше произволеніе при возрожденіи и стремленіе рождающихъ при обыкновенномъ рожденіи представляютъ большое сходство и имѣютъ одинаковое значеніе. То и другое есть полезное *условіе* и возрожденія и рожденія, но *причина* какъ рожденія, такъ и возрожденія скрывается не въ человѣкѣ, не въ его силахъ, а въ силѣ Божіей. Силою Божіею въ сущности человѣкъ какъ рождается, такъ и возрождается и эта сила дѣйствуетъ независимо отъ человѣческой воли. Не будь этой силы, невозможно ни то, ни другое, существованіе же человѣческой воли и хотѣнія, т. е. стремленія рождающихъ и произволенія въ возрождаемыхъ, содѣйствуетъ только «благоуспѣшности» дѣйствія Божія, ибо это дѣйствіе въ сущности такъ же независимо отъ человѣческой воли, какъ явленіе на видимомъ небѣ солнца, восходящаго независимо отъ нашего желанія и молитвъ. Такой смыслъ имѣетъ слѣдующее замѣчательное разсужденіе св. Григорія. «Если и при другомъ видѣ человѣкосозданія, стремленія рождающихъ, хотя бы и не было ими призываемо въ молитвѣ божество, *производятъ рождаемое силою Божіею. по удаленіи которой усиліе ихъ не дѣйствительно и безполезно;* тѣмъ болѣе при духовномъ способѣ рожденія, гдѣ Богъ, какъ вѣруемъ, обѣтовалъ присутствовать при совершаемомъ и дѣлу *придалъ* свою *силу* и гдѣ наше произволеніе имѣетъ стремленіе къ вожделѣваемому, если надлежащимъ образомъ присоединится пособіе молитвы,—предпринимаемое совершится *болѣе благоуспѣшно.* Но какъ молящіеся Богу, чтобы возсіяло имъ солнце, нимало не замедляютъ того, что *непремѣнно бываетъ* (τὸ πάντως γινόμενον), и никто не скажетъ, что безполезно усердіе молящихся, если они просятъ Бога о томъ, что *непремѣнно будетъ* (περὶ τοῦ πάντως ἐσομένου),

---

[1]) Ibid. c. XXXIII. О томъ же въ Or. in diem lum. (bapt. Chr.) col. 584.

такъ и увѣровавшіе, что, по неложному обѣтованію возвѣстившаго, *благодать непремѣнно присуща* (πάντως παρεῖναι τὴν χάριν) возрождаемымъ посредствомъ сего таинственнаго домостроительства, или пріобрѣтаютъ нѣкоторое *приращеніе* благодати, или *не отвращаютъ* отъ себя присущей благодати (τὴν οὖσαν)» [1]).

Здѣсь, съ настойчивостью доказывается независимость отъ человѣческой воли и великое творческое значеніе божественной силы при обыкновенномъ рожденіи и силы благодатной при возрожденіи, а равно указывается и та доля значенія, какая въ томъ и другомъ случаѣ принадлежитъ человѣческому стремленію и произволенію. Благодать непремѣнно присутствуетъ и дѣйствуетъ въ крещеніи, хотя бы о ней не думали и не молились; Духъ, подобно восходящему на небѣ солнцу, нисходитъ въ воду и «претворяетъ» ее. Но это не значитъ, что со стороны человѣка ничего не требуется для «благоуспѣшности» дѣйствія Божія. Если у человѣка нѣтъ благого произволенія, стремленія къ вожделѣваемому, т. е. къ возрожденію, то благодать, Духъ Божій, сущій въ водѣ, не соединяется съ душею крещающагося.

Этотъ именно случай имѣетъ, вѣроятно, въ виду св. Григорій, когда говоритъ, что «многіе изъ приступающихъ къ благодати крещенія самихъ себя вводятъ въ обманъ, *почитаясь только возрожденными*, а не дѣлаясь таковыми дѣйствительно» [2]). На основаніи отсутствія всякихъ признаковъ нравственной въ нихъ перемѣны, о такихъ людяхъ онъ говоритъ: «баня послужила тѣлу, а *душа* не свергла съ себя нечистотъ страстей... хотя смѣло будетъ сказать, однако скажу и не откажусь, что для такихъ (людей) *вода остается водой*, потому что въ *рождаемомъ* ни мало не оказывается

---

[1]) Orat. catech. magn. c. XXXIV. Εἰ γὰρ ἐπὶ τοῦ ἑτέρου τῆς ἀνθρωποποιΐας εἴδους, αἱ τῶν γεννώντων ὁρμαί, κἂν μὴ ἐπικληθῇ παρ' αὐτῶν δι' εὐχῆς τὸ Θεῖον, τῇ τοῦ Θεοῦ δυνάμει... διαπλάσσουσι τὸ γεννώμενον, ἧς χωρισθείσης ἄπρακτός ἐστιν ἡ σπουδὴ καὶ ἀνόνητος· πόσῳ μᾶλλον ἐν τῷ πνευματικῷ τῆς γεννήσεως τρόπῳ, καὶ Θεοῦ παρέσεσθαι τοῖς γενομένοις ἐπηγγελμένου, καὶ τὴν παρ' ἑαυτοῦ δύναμιν ἐντεθεικότος τῷ ἔργῳ· καὶ τῆς ἡμετέρας προαιρέσεως πρὸς τὸ σπουδαζόμενον τὴν ὁρμὴν ἐχούσης· εἰ συμπαραληφθείη καθηκόντως ἡ διὰ τῆς εὐχῆς συμμαχία, μᾶλλον ἐπιτελὲς ἔσται τὸ σπουδαζόμενον...

[2]) Ibid. c. XL: πολλοὶ τῶν προσιόντων τῇ τοῦ βαπτίσματος χάριτι παρορῶσι, δι' ἀπάτης ἑαυτοὺς παράγοντες, καὶ τῷ δοκεῖν μόνον οὐχὶ τῷ ὄντι γεννώμενοι.

дара Св. Духа» [1]). Выраженіемъ: «вода остается водой» св. отецъ не хотѣлъ отвергнуть имъ же самимъ, въ другомъ мѣстѣ [2]), высказанную мысль о «*претвореніи воды*» въ крещеніи «чрезъ освященіе», а равно и настойчивое утвержденіе, что благодать *непремѣнно* присуща въ крещеніи, а имѣлъ въ виду только сказать, что благодать Св. Духа остается сама по себѣ (такъ какъ у него «вода» иногда употребляется какъ синонимъ Духа Св., что̀ видно изъ изреченія— «началомъ великихъ благъ» служатъ «*вѣра и вода*») [3]), а человѣкъ самъ по себѣ: съ душею его не соединяется Духъ Божій. Между тѣмъ, по воззрѣнію св. Григорія, хотя водами крещенія омывается и тѣло отъ присущаго и ему грѣха [4]), но главная цѣль таинства—возрожденіе души, т. е. владычественной части человѣческой природы, чрезъ соединеніе со Христомъ и съ Духомъ Св., для постепеннаго усовершенствованія, для «измѣненія вида души на подобіе Первообразу» [5]), для совершеннаго подчиненія низшихъ сторонъ

---

[1]) Ibid. τὸ λουτρὸν μὲν ἐπαχθείη τῷ σώματι, ἡ δὲ ψυχὴ τὰς ἐμπαθεῖς κηλῖδας μὴ ἀπορρίψοιτο... ἐπὶ τούτων τὸ ὕδωρ, ὕδωρ ἐστιν, οὐδαμοῦ τῆς δωρεᾶς τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐπιφανείσης τῷ γινομένῳ.

[2]) См. выше цитатъ изъ Or. de Spir. s. adv. maced. n. 19.

[3]) Orat. catech. magn. c. XXXVI. Здѣсь говорится о видимой незначительности и легкости акта крещенія. „Оно будучи *мало* само по себѣ, служитъ *началомъ и основаніемъ* великихъ благъ (μεγάλων ἀγαθῶν ἀρχὴ τε καὶ ὑπόθεσις). Малымъ же называю по легкости исправленія. Ибо какой трудъ вѣровать, что Богъ вездѣсущъ?.. спасеніе же дѣйствительно совершается въ водѣ; очистившійся дѣлается *причастнымъ чистоты*, а *чистое* есть по истинѣ *божество*. Видишь, что нѣчто малое по началу, т. е. *вѣра* и *вода* (πίστις καὶ ὕδωρ) такъ благоуспѣшны; вѣра предоставлена *нашему произволенію*, а вода тѣсно связана съ человѣческою жизнью. Но какъ велико и важно происходящее отъ нихъ благо, когда *въ родствѣ* (τὴν οἰκειότητα) находится *Божество*“! Итакъ произволеніе—отъ насъ, а вода, какъ начало жизни—отъ Бога. Слово вода употреблено здѣсь, какъ содержащее вмѣсто содержимаго, т. е. Духа Божія. Сравн. наименованіе Духа Св. „духовною водою“ у св. Кирилла Іерус. (Catech. XVII n. 15).

[4]) Or. in diem lum. (bapt. Chr.) col. 581. „Для чего два предмета (Духъ и вода), а не одинъ Духъ?.. Человѣкъ не простъ, а сложенъ... посему... видимому *тѣлу*—чувственная *вода*, а невидимой *душѣ—Духъ* незримый“, и сейчасъ же однако прибавляетъ: „Онъ (Духъ) благословляетъ *тѣло крещаемое* (τὸ σῶμα βαπτιζόμενον) и воду крещающую“.

[5]) De perfect. ad Olymp. mon. col. 253. Объ ап. Павлѣ говорится, что онъ „чрезъ самое точное подражаніе (Христу) *измѣнилъ видъ своей души* (μεταβληθέντος τοῦ τῆς ψυχῆς εἴδους)“.

человѣческой природы высшей сторонѣ—уму или духу, что̀ *начинаясь въ крещеніи*, продолжается и совершается въ теченіе всей человѣческой жизни совмѣстнымъ дѣйствіемъ благодати и человѣческихъ, вспомоществуемыхъ ею, силъ и что̀ въ обширномъ смыслѣ св. Григорій любилъ называть также «возрожденіемъ», представляя крещеніе какъ «*начало и основаніе великихъ благъ*» возрожденія. Впрочемъ, справедливость такого пониманія приведенныхъ мѣстъ яснѣе откроется изъ разсмотрѣнія тѣхъ мѣстъ, которыя трактуютъ о томъ, что происходитъ съ человѣческою природою въ крещеніи и послѣ него.

Крещеніемъ, правда, омываются грѣховныя скверны и полагается начало «для обновленія и преложенія нашего естества» [1]), для полнаго возстановленія въ первобытное состояніе, но «человѣческая природа» въ существѣ своемъ «не измѣняется», силы естества остаются тѣже [2]), зло «не совер-

---

[1]) Orat. catech. magn. c. XL col. 101. Эта замѣчательная глава, изъ которой мы уже привели отрывки, начинается разсужденіемъ о томъ, *что̀ „послѣ сего“*, т. е. крещенія, и *что̀ „оставляютъ безъ вниманія многіе* изъ приступающихъ къ благодати крещенія, вводя самихъ себя въ обманъ и почитаясь только возрожденными, а не дѣлаясь таковыми дѣйствительно. Ибо возрожденіемъ совершаемое *претвореніе* (μεταποίησις) нашей жизни не было бы *претвореніемъ*, если бы мы оставались въ томъ же состояніи, въ какомъ и теперь. А кто находится въ томъ же состояніи (въ какомъ теперь), о томъ не знаю, почему можно было бы думать, что онъ сдѣлался чѣмъ-то инымъ, когда не измѣнился въ немъ ни одинъ изъ отличительныхъ признаковъ. Что спасительное возрожденіе пріемлется *для обновленія и преложенія* (ἐπὶ ἀνακαινισμῷ καὶ μεταβολῇ) нашего естества, это явно всякому, но человѣчество (человѣческая природа) само по себѣ *не получаетъ измѣненія отъ крещенія*“... (продолженіе разсужд. см. въ слѣдующ. прим.). Слѣдуетъ сопоставить съ словами: „пріемлется *для* обновленія и преложенія“ вышеприведенное выраженіе (изъ того же Or. catech. c. XXXVI), что крещеніе служитъ „*началомъ* и *основаніемъ* великихъ благъ“.

[2]) Ibid. (продолж. разсужд.). „Но человѣчество само по себѣ не получаетъ измѣненія отъ крещенія: ни разсудокъ, ни разумѣніе, ни способность познавательная, ни что другое, собственно характеризующее естество человѣческое, не приходитъ въ претвореніе (ἐν μεταποιήσει γίνεται)“... „Съ претвореніемъ чего же благодать возрожденія *совершенна* (ἐντελὴς τῆς ἀναγεννήσεως ἡ χάρις ἐστί)? Явно, что съ *изглажденіемъ дурныхъ признаковъ* (τῶν πονηρῶν γνωρισμάτων) въ нашемъ естествѣ происходитъ перемѣна къ лучшему“. А такъ какъ, разсуждаетъ далѣе св. отецъ, такой перемѣны въ нѣкоторыхъ не замѣчается, то „скажу и не откажусь, что для такихъ вода остается водой“ и т. д.

шенно уничтожается» [1]), съ нимъ происходитъ тоже, что съ змѣей, у которой хотя голова отсѣкается, но остается живой еще хвостъ [2]), «пресѣкается только непрерывность зла» [3]), происходитъ «изглажденіе дурныхъ признаковъ въ нашемъ естествѣ», пресѣченіе навыковъ [4]). «Новопросвѣщенный, если къ вѣрѣ не присоединитъ храненія заповѣди, —не болѣе какъ невиновный»; онъ «подобенъ молодому воину, только-что внесенному въ воинскіе списки, но ничего еще не сдѣлавшему воинственнаго и мужественнаго» [5]) и за одно омовеніе отъ грѣховъ онъ не получитъ награды на небѣ [6]). Всѣми подобными разъясненіями св. Григорій отнюдь не хотѣлъ умалить великое значеніе крещенія (какъ очищенія отъ грѣховъ и какъ начальнаго акта и краеугольнаго камня возрожденія) и его безусловную необходимость [7]), а только имѣлъ въ виду показать, что одно принятіе сего таинства недостаточно для полнаго христіанскаго совершенства.

Получившему благодать крещенія предлежитъ въ будущемъ еще многое совершить, при вспомоществующей его

---

[1]) Ibid. c. XXXV col. 89. „Въ образѣ умерщвленія, представляемомъ посредствомъ воды, производится уничтоженіе примѣшавшагося порока (κακίας), правда *не совершенное уничтоженіе* (οὐ μὴν τελείως ἀφανισμόν), но нѣкоторое *пресѣченіе непрерывности зла* (τινὰ διακοπὴν τῆς τοῦ κακοῦ συνεχείας)... нѣкоторымъ образомъ человѣкъ отрѣшается отъ *срощенія* съ зломъ (τῆς πρὸς τὸ κακὸν συμφυΐας)“.

[2]) Ibid. c. XXX. „Какъ у змѣи... хотя голова мертва, но хвостъ одушевленъ еще собственною своею раздражительностью, и не лишается жизненной силы, такъ можно видѣть, что и порокъ, пораженный смертельнымъ ударомъ, тревожитъ еще жизнь своими *остатками* (λειψάνοις ἑαυτῆς)“.

[3]) См. выше (c. XXXV).

[4]) См. выше (c. XL). „Срощеніе съ зломъ“ или навыки (Ibid. c. XXXV).

[5]) Or. adv. eos, qui differ. bapt. 429.

[6]) Ibid. „Пріидите благословенніи Отца Моего, наслѣдуйте уготованное вамъ царствіе... За что? Не за то, что облеклись одеждою нетлѣнія, не за то, что омыли грѣхи ваши, но за то, что совершили дѣла любви (κατωρθώσαται τὴν ἀγάπην)... ибо *благодать есть даръ Господа*, а *образъ жизни есть точное исполненіе обязанностей* (κατόρθωμα) удостоеннаго почести“.

[7]) Ibid. col. 424. Св. Григорій до такой степени проникнутъ былъ мыслью о безусловной необходимости крещенія, что „при выборѣ изъ двухъ золъ (признавалъ) меньшимъ: удостоившись спасительнаго крещенія снова впасть въ грѣхъ, чѣмъ кончить жизнь непричастнымъ благодати (τῆς χάριτος ἀμέτοχον)“.

усиліямъ благодати. Возрожденіе, начавшись въ крещеніи, должно проходить чрезъ всю жизнь, картина которой начертана въ слѣдующихъ весьма замѣчательныхъ словахъ. «Пришло царство жизни и разрушена держава смерти: явилось иное *рожденіе*, другая *жизнь*, иной *образъ жизни*, *претвореніе* самой нашей *природы*. Сіе рожденіе не отъ крове... Какъ же это? Ясно представлю тебѣ *эту благодать*. Сей плодъ *вѣрою чревоносится*, *возрожденіемъ крещенія изводится на свѣтъ;* кормилица его есть церковь, сосцы—наставленія, пища—хлѣбъ свыше; совершенство возраста—*высокій образъ жизни*, *бракъ—сожитіе съ премудростью*, чада—надежды, *жилище—царство*, наслѣдіе и богатство—наслажденіе въ раю, конецъ же—вмѣсто смерти жизнь вѣчная въ блаженствѣ предстоящемъ святымъ» [1]). Здѣсь представляется, что новое порожденіе «возрожденіемъ крещенія (только) изводится на свѣтъ», что затѣмъ слѣдуютъ: питаніе родившагося младенца, его возрастаніе и при возрастаніи высокій образъ жизни, далѣе бракъ, какъ союзъ съ премудростью—Христомъ, устроеніе дома для обитанія Св. Духа (жилище или буквально «домы—царство», «царство—Духъ Св.»; см. выше), сообразно съ чѣмъ въ началѣ всего этого изображенія и встрѣчаются выраженія: «рожденіе, жизнь, образъ жизни, претвореніе природы», представляющія очевидно не обыкновенную амплификацію въ рѣчи, а точное обозначеніе моментовъ въ развитіи новой жизни, начало которой положено въ «возрожденіи крещенія», которымъ она «изводится на свѣтъ». «Претвореніе нашей природы», о чемъ св. отецъ, какъ мы видѣли, немало и очень выразительно говорилъ и въ другомъ своемъ твореніи («Бол. оглас. сл.»), или «измѣненіе вида души» (см. также выше) неразлучно съ измѣняемостью человѣка, которая, по заявленію св. Григорія (вопреки мнѣнію бл. Августина), направлена «не къ одному только злу», но имѣетъ и свою добрую сторону, «производя прекраснѣйшее дѣло—*возрастаніе* въ добрѣ» [2]).

---

[1]) Or. 1 in s. Pascha col. 604... Καὶ γέγονεν ἄλλη γένεσις, βίος ἕτερος, ἄλλη ζωῆς εἶδος, αὐτῆς τῆς φύσεως ἡμῶν μεταστοιχείωσις... Οὗτος ὁ τόκος διὰ πίστεως κυοφορεῖται, διὰ τῆς τοῦ βαπτίσματος εἰς φῶς ἄγεται· τροφὸς τούτου ἡ ἐκκλησία γίνεται· μάζος, τὰ διδάγματα· τροφὴ ὁ ἄνωθεν, τοῦ ἡλικίας τελείωσις· ἡ ὑψηλὴ πολιτεία· ὁ γάμος, ἡ τῆς σοφίας συμβίωσις· τέκνα τὰ ἐλπίδες· οἶκοι, ἡ βασιλεία· κλῆρος καὶ πλοῦτος, ἡ ἐν τῷ παραδείσῳ τρυφή...

[2]) De perfect. ad Olymp. col. 285. „Ибо не къ одному только злу

Измѣненіе къ лучшему, усовершенствованіе, «совершенство», къ которому «благодать Духа влечетъ насъ» [1]), зависятъ какъ отъ обитающей въ насъ благодати, такъ и отъ нашихъ усилій. Это положеніе ясно выражено и раскрыто въ сочиненіи «О цѣли въ Богѣ». «Велико, истинно-велико св. крещеніе для принимающихъ его со страхомъ—*для пріобрѣтенія* (благъ) умопостигаемыхъ. Ибо богатый и независтный Духъ, присно текущій для всѣхъ *пріявшихъ* благодать (крещеніе) ...для всѣхъ *искренно* принявшихъ даръ, по мѣрѣ *вѣры* каждаго изъ пріемлющихъ, пребываетъ *помощникомъ и сожителемъ* (συνεργὸν καὶ σύνοικον), *создавая въ каждомъ доброе*, для споспѣшествованія душѣ въ дѣлахъ вѣры (πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς ἐν τοῖς τῆς πίστεως ἔργοις σπουδήν). Итакъ каждый изъ насъ, чрезъ преуспѣяніе въ добродѣтели долженъ доводить себя самого до (возраста) мужа совершеннаго, по апостолу... Приращеніе тѣла въ его возрастаніи нисколько не зависитъ отъ насъ... А въ (состояніи) обновленія чрезъ рожденіе мѣра и красота души, которыя даруетъ благодать Духа за заботу о томъ воспринимающаго ее (διὰ τῆς τοῦ δεχομένου σπουδῆς), зависятъ отъ нашего желанія (γνώμης); ибо насколько простираемъ подвиги благочестивой жизни, настолько вмѣстѣ съ ними простирается и величіе души. Благодать Духа даруетъ вѣчную жизнь и неизреченную радость на небесахъ, а *любовь* по вѣрѣ трудами *получаетъ достоинство принять даръ* и *вкусить благодать. Правда дѣлъ и благодать Духа* (δικαιοσύνη ἔργων καὶ Πνεύματος χάρις), достигнувъ (соединенія), *взаимно* наполняютъ блаженною жизнью душу, въ которой соединились; находясь же въ разъединеніи другъ съ другомъ (διαζυγεῖσαι δὲ ἀπ' ἀλλήλων), не доставляютъ душѣ никакой пользы. Ибо какъ благодать Божія не можетъ обитать въ душахъ бѣгущихъ спасенія, такъ и сила человѣческой добродѣтели сама по себѣ недостаточна для того, чтобы души непричастныя

направлена измѣняемость человѣка (*невозможно было бы пребывать ему въ добрѣ, если бы по природѣ* онъ имѣлъ склонность *только къ тому, что противно добру*), νυνὶ δὲ τὸ κάλλιστον τῆς τροπῆς ἔργον, ἡ ἐν τοῖς ἀγαθοῖς ἐστιν αὔξησις". Въ заключеніе увѣщеваетъ къ постоянному измѣненію въ смыслѣ постояннаго приращенія, улучшенія, усовершенія, безъ остановки движенія впередъ къ совершенству.

[1]) De propos. sec. Deum (de inst. chr.) col. 297: τῆς τελειώτητος, εἰς ἣν ἡ τοῦ Πνεύματος ἡμᾶς εἵλκε χάρις.

благодати возвести къ (совершенному) виду жизни. Аще не Господь созиждетъ домъ и сохранитъ градъ, всуе трудятся о томъ. Изъ сего научаемся, что не слѣдуетъ думать, будто *весь* вѣнецъ (ὅλον τὸν στέφανον) зависитъ отъ человѣческихъ стараній, но что надежду на достиженіе его нужно возлагать на волю Божію. Воля же Божія состоитъ въ томъ, чтобы *очистить душу благодатію* и привести ее чистою къ Богу» [1]).

Здѣсь ясными чертами изображается взаимоотношеніе благодати и человѣческихъ усилій въ усовершенствованіи человѣка, настаивается на непремѣнной необходимости соединенія того и другого условія и дается понять, что въ сущности все совершаетъ благодать, но не безъ насъ и что ей главнымъ образомъ нужно приписать содѣваніе нашего спасенія. «Созиданіе» нашего спасенія, «очищеніе души» есть въ сущности дѣло благодати, ея даръ; «любовь же по вѣрѣ трудами» нужна только для «полученія этого дара», для «вкушенія благодати»; слѣдовательно «правда дѣлъ», хотя и сопоставляемая съ «благодатію Духа», не равносильна съ нею.

Приведенное мѣсто въ данномъ случаѣ—главное и руководительное для изъясненія другихъ мѣстъ, относящихся къ тому же предмету. Дальнѣйшія разъясненія св. Григорія въ томъ же сочиненіи, хотя не отличаются такою точностью, какъ вышеприведенное, но видимо направлены къ той же цѣли, т. е. чтобы показать, что труды и подвиги или «преуспѣяніе въ добрыхъ дѣлахъ» нужны «для вселенія Духа», т. е. для укрѣпленія Его во внутреннемъ человѣкѣ [2]), что «цвѣты и плоды (трудовъ человѣческихъ), какъ слѣдуетъ думать, происходятъ отъ дѣйствія Духа» [3]), что «относить ихъ къ самому себѣ» было бы «высокомѣріемъ», что «освобожденіе души отъ страстей нужно относить къ Богу» [4]) и что слѣдовательно, если нужны и до извѣстной степени цѣнны

---

[1]) Ibid. col. 289.

[2]) Ibid. col. 304. „Итакъ *показано*, въ чемъ состоитъ цѣль благочестія, которую должны предположить избравшіе для себя боголюбивую жизнь,—что эта цѣль есть *очищеніе души* и чрезъ преуспѣяніе въ добрыхъ дѣлахъ *вселеніе Духа* (ψυχῆς καθαρισμὸς καὶ τοῦ Πνεύματος δι' ἔργων ἀγαθῶν προκοπῆς ἐνοίκησις)“. Въ этихъ словахъ—резюме всего трактата.

[3]) Ibid.

[4]) Idid. col. 305. τὴν δὲ λύτρωσιν τῆς ψυχῆς ἐκ τῶν παθῶν τῷ Θεῷ ἀνατιθέναι.

человѣческія усилія и подвиги, то только въ томъ отношеніи, что ими подготовляется почва для всесильнаго и плодотворнаго дѣйствія благодати Духа Св., которой и нужно приписать и цвѣты и плоды духовнаго преспѣянія. «Добродѣтельный образъ жизни» нуженъ душѣ «для принятія въ себя благодати Духа», чтобы «претворить ее жизнію въ саму себя» [1]). Правда, въ другихъ своихъ твореніяхъ св. Григорій иногда выражается такъ, какъ будто придаетъ человѣческимъ подвигамъ большее, чѣмъ выше указано, значеніе, напримѣръ: «каждый есть живописецъ собственной жизни, а художникъ дѣла жизни есть свободная воля» [2]), что «благодать есть даръ Господа, а образъ жизни есть точное исполненіе (обязанностей) удостоеннаго почести» [3]). Но первое мѣсто говоритъ просто о дѣятельномъ подражаніи Христу, чтобы мы дѣятельно стремились быть образомъ Образа, т. е. І. Христа, а второе трактуетъ собственно о благодати крещенія, какъ дарѣ Божіемъ, нами незаслуженномъ, за который и не обѣщана, въ рѣчи Спасителя, награда на будущемъ судѣ, гдѣ будетъ воздано именно за «образъ жизни» или дѣла любви, что̀ ясно изъ контекста рѣчи. Притомъ, что особенно замѣчательно, въ томъ же самомъ сочиненіи, выше только что приведеннаго мѣста о благодати, какъ «дарѣ Господа»... говорится, что добрыя дѣла и добродѣтели въ сущности не наши порожденія, а чада Духа, который, «вселяясь въ мужа очищеннаго, согрѣваетъ душу, какъ бы насиживая яица, рождая многихъ и прекрасныхъ чадъ, т. е.

---

[1]) Ibid. col. 296. „Новою тварію (апостолъ 2 Кор. V, 17) называетъ *вселеніе* (ἐνοίκησιν) Св. Духа въ чистомъ и непорочномъ сердцѣ... Ибо, когда душа возненавидитъ грѣхъ, усвоитъ себѣ посильно (κατὰ δύναμιν) добродѣтельный образъ жизни и приметъ въ себя благодать Духа, претворивъ ее жизнію въ саму себя (δέξηται μεταποιηθεῖσα τῷ βίῳ τὴν τοῦ Πνεύματος εἰς ἑαυτὴν χάριν), тогда сдѣлается *всецѣло* (ὅλην) новою и новосозданною“. Претвореніе души благодатію есть такимъ образомъ идеальная цѣль полнаго возрожденія, возсозданія человѣка, а добродѣтельный образъ жизни и принятіе благодати—средства къ тому; при чемъ первое—добродѣтельный образъ жизни ведетъ ко второму—принятію благодати, а принятіе ея ведетъ къ претворенію ея въ сущность души, не безъ заботы о томъ, конечно, со стороны человѣка.

[2]) De perfect. ad Olymp. col. 272.

[3]) Orat. adv. eos, qui differ. bapt. col. 429. Это мѣсто приведено выше. Здѣсь идетъ рѣчь о томъ, за что получена будетъ награда на послѣднемъ судѣ Христовомъ. „За что?“ Не за „облеченіе одеждою нетлѣнія“

добрыя дѣла, честныя мысли, вѣру, благочестіе, правду, цѣломудріе, непорочность, чистоту; таковы *чада Духа*, а *наши пріобрѣтенія* (ταῦτα τέκνα τοῦ Πνεύματος, κτήματα δὲ ἡμετέρα)» [1]).

Сосредоточивая свое вниманіе на дѣйствіи, вкупѣ съ нами, Духа освятителя нашего, св. Григорій не забываетъ и Христа Спасителя,—не забываетъ того общаго святоотеческаго положенія, что Духъ Св. ведетъ насъ къ Сыну Божію, І. Христу, нашему Искупителю, что Христосъ есть начало и конецъ всего нашего спасенія. Св. Григорій раскрываетъ эти мысли во многихъ мѣстахъ своихъ твореній и въ особенности въ соч. «О совершенствѣ къ Олимпію монаху» и въ «Точн. изъясн. Пѣсн. Пѣсн.». Въ первомъ соч., анализируя наименованія, усвояемыя въ Св. Писаніи І. Христу и указывая въ нихъ образцы для подражанія, насколько оно доступно человѣку («доступному подражаемъ, а недоступное чтимъ и поклоняемся»), ссылаясь при этомъ между прочимъ на ап. Павла, который «посредствомъ самаго точнаго подражанія (Христу) измѣнилъ видъ своей души по Первообразу» [2]), замѣчаетъ, что «не можетъ быть въ точномъ смыслѣ слова названъ христіаниномъ ни тотъ, кто имѣетъ главу безъ разума, т. е. не имѣющій *въ вѣрѣ главы всего*, которая есть Слово, ни тотъ, кто имѣя главу вѣры не являетъ соотвѣтственнаго ей *тѣла—образа жизни* (τῆς πολιτείας τὸ σῶμα) [3]), что «всякаго благаго образа жизни, всякаго добраго ученія и занятія *и начало и конецъ есть Господь*», что «начало высокаго сего *столпотворенія жизни* (τοῦ βίου πυργοποιίας) есть вѣра въ Него; на ней какъ бы основаніе какое полагаемъ начала нашей жизни», что Его, именуемаго ап. Павломъ упованіемъ, надеждою, «разумѣемъ какъ вершину (ἀντὶ κεφαλῆς), на которую взираетъ все заботящееся о добродѣтели» [4]). Но особенно замѣчательно таинственное изъясненіе Пѣсн. Пѣсн. гл. V ст. 2, 3, 4, гдѣ,

---

въ крещеніи, а за „дѣла любви“, потому что „благодать“, т. е. отпущеніе грѣховъ въ крещеніи „есть даръ Господа, а образъ жизни есть исполненіе обязанностей удостоеннаго почести“ (т. е. крещенія), чрезъ запечатлѣніе новыхъ воиновъ Христовыхъ печатію Христовою.

[1]) Ibid. col. 421.

[2]) De perfect. ad Olymp. col. 253 (см. выше).

[3]) Ibid. col. 256—7.

[4]) Ibid. 269.

по мнѣнію св. Григорія, содержится изображеніе «восхожденія невѣсты»—души, уже омытой св крещеніемъ, «къ божественному» [1]),—«восхожденія въ высшее» и проникновенія Жениха-Христа, «уже *многократно* ей являвшагося» [2]), но еще разъ стремящагося проникнуть внутрь завѣсы—плоти, въ глубины души, при чемъ «не гласъ только ударяетъ въ двери *сердца* (*τὴν καρδίαν*), но *сама божественная рука* проникаетъ во внутренность сквозѣ скважню». Невѣста послушна: «отверзаетъ дверь, снявъ покровъ съ сердца, раздвигаетъ завѣсу двери, т. е. плоти, отверзаетъ всѣ врата *души* (*τῆς ψυχῆς*), чтобы вошелъ Царь славы. Но широкія врата оказались какою-то малою и узкою скважиною, въ которую не могъ войти самъ Женихъ и едва вмѣстилась рука Его» [3]), чѣмъ указывается «предѣлъ въ вѣдѣніи неизглаголаннаго», потому что «сила человѣческая не имѣетъ такой вмѣстимости, чтобы принять въ себя естество неопредѣлимое и непостижимое» [4]).

Это изображеніе многократнаго явленія Христа душѣ человѣческой и потомъ таинственнаго проникновенія Его внутрь завѣсы—плоти, во глубины духа человѣческаго проливаетъ, по нашему мнѣнію, свѣтъ и на тѣ мѣста, въ которыхъ говорится объ усиліяхъ христіанина къ «вселенію» (*ἐνοίκησις*) Духа Св. въ его душу. Духъ Св. вѣдь неразлученъ съ Христомъ, Сыномъ Божіимъ, и если такъ нужно представлять вхожденіе Христа въ душу, то подобнымъ же образомъ должно мыслиться и вселеніе въ насъ Духа, какъ постепенно проникающаго во внутреннія наши глубины и «претворяющаго» нашу природу. Съ этой точки зрѣнія понятны и увѣщанія св. отца къ усиліямъ относительно «вселенія» Духа, обязательнымъ для тѣхъ, которые имѣютъ заботу о своемъ преуспѣяніи. Эта сторона ученія о благодати особенно полное раскрытіе нашла, какъ увидимъ, въ твореніяхъ пр. Макарія Египетскаго.

Общій результатъ. 1) Въ твореніяхъ св. Григорія ученіе о Духѣ освятителѣ и о объ отношеніи Духа Св. къ Сыну

---

[1]) Comm. in Cant. Cant. hom. XI col. 997.

[2]) Ibid. col. 1000. „Хотя Женихъ многократно являлся душѣ (πολλάκις τῇ ψυχῇ), однако гласомъ возвѣщаетъ о себѣ невѣстѣ, что явится ей (еще), какъ не представшій ея очамъ“.

[3]) Ibid col. 1008—9.

[4]) Ibid. col. 1012.

Божію, въ промыслительно-спасающемъ дѣйствіи Ихъ на міръ, раскрыто почти столько же, сколько и у св. Василія Великаго. 2) Менѣе, чѣмъ у св. Кирилла Іерусалимскаго и св. Григорія Бог., данныхъ представляютъ творенія св. Григорія Нисскаго для ученія о первомъ моментѣ дѣйствія благодати Божіей на человѣка, обращающагося ко Христу. 3) Но за-то изображеніе послѣдующихъ моментовъ представляетъ выдающееся явленіе по глубинѣ затрогиваемыхъ вопросовъ и тонкому философско-богословскому ихъ рѣшенію, согласному съ Откровеніемъ и общимъ святоотеческимъ ученіемъ, такъ что проливаетъ обильнѣйшій свѣтъ на святоотеческія представленія о таинственномъ актѣ возрожденія человѣка въ крещеніи и послѣдующаго преуспѣнія и развитія по образу Христа Спасителя, въ Духѣ Христовомъ. Таковы: его анализъ состоянія падшаго человѣка, не утратившаго въ образѣ Божіемъ стремленія къ добру, но сильно и глубоко исказившаго этотъ образъ и потерявшаго подобіе, далѣе—глубокое проникновеніе въ тайну возрожденія въ крещеніи, его аналогія возрожденія съ обыкновеннымъ рожденіемъ, выясненіе того, что̀ при семъ нужно отнести къ человѣку и что̀ къ силѣ Божіей, утвержденіе независимости дѣйствія силы Божіей отъ человѣческихъ желаній и усилій и вмѣстѣ признаніе необходимости послѣднихъ для спасительности дѣйствія благодати крещенія, «непремѣнно» присущей таинству, его изъясненіе того, что именно даруется въ крещеніи какъ относительно очищенія грѣха («не совершенное уничтоженіе зла»), такъ и возрожденія, которому въ крещеніи полагается «начало и основаніе», и наконецъ—его изображеніе послѣдующаго развитія человѣка, какъ продолжающагося возрожденія человѣческой природы,—не безъ дѣятельнаго участія человѣка, но подъ могущественнымъ и животворнымъ дѣйствіемъ вселяющейся къ него благодати,—до совершеннаго «измѣненія вида души» и «претворенія» падшей человѣческой природы по образу Образа Бога невидимаго, т. е. Христа Искупителя, что̀ и возможно только для благодати, а не для слабыхъ человѣческихъ силъ. Относительно общаго характера разсматриваемыхъ воззрѣній на данный предметъ слѣдуетъ сказать тоже, что сказано относительно св. Григорія Бог., т. е. что и св. Григорій Нисскій также совершенно чуждъ крайностей ученія какъ бл. Августина, такъ и Пелагія и есть прекрасный выразитель православнаго ученія—въ философско-богословской формѣ.

---

§ XII. Пр. Макарія Египетскаго [1]).

Пр. Макарій Египетскій пошелъ еще далѣе св. Григорія Нисскаго (въ полномъ, впрочемъ, съ нимъ согласіи) въ изъясненіи таинственныхъ дѣйствій благодати Божіей въ душѣ человѣческой, уже возрожденной св. крещеніемъ. Великій египетскій подвижникъ не оставилъ, можно сказать, ни одного вопроса не разъясненнымъ относительно остатковъ грѣха въ человѣческой душѣ, дѣйствія въ ней благодати, содѣйствія человѣческой воли и взаимоотношенія этихъ трехъ двигателей души въ процессѣ содѣванія христіаниномъ своего спасенія. Положеніе св. Григорія Нисскаго относительно полнаго возсозданія или «претворенія» человѣческой природы, и по послѣ крещенія не совершенно чуждой грѣха, — претворенія постепеннаго, чрезъ дѣйствіе благодати, при участіи человѣческой воли, въ теченіе всей человѣческой жизни, составляло основную, главную тему всѣхъ бесѣдъ пр. Макарія и раскрыто имъ такъ глубоко и всесторонне, на основаніи благооткровенныхъ данныхъ и собственнаго духовнаго опыта, какъ ни кѣмъ до него. Въ этомъ отношеніи, т. е. въ отношеніи къ раскрытію ученія о дѣйствіи благодати Божіей въ человѣкѣ-*христіанинѣ*, можно назвать его, по истинѣ, великимъ тайновидцемъ премудрыхъ и безчисленно-разнообразныхъ путей Божіихъ въ дѣйствіи на человѣческую душу и сокровенныхъ движеній въ глубокихъ тайникахъ внутренняго человѣка.

---

[1]) Относительно текста твореній, извѣстныхъ подъ именемъ преп. Макарія Египетскаго, именно *50-ти* его „*Бесѣдъ*“, держимся обыкновенно принимаемаго въ настоящее время текста (по изданію Миня). На нашъ взглядъ, содержаніе „Бесѣдъ“, находящееся въ близкомъ родствѣ съ изложеннымъ уже нами сотеріологическимъ ученіемъ другихъ древнихъ отцовъ, сильно говоритъ за большую древность этого драгоцѣннаго памятника сотеріологическихъ воззрѣній древнихъ египетскихъ подвижниковъ. Такимъ этотъ памятникъ останется даже и въ томъ крайнемъ случаѣ, если предположить, что въ „Бесѣдахъ“ не все принадлежитъ пр. Макарію Египетскому, или что его мысли и наставленія не вездѣ записаны съ буквальною точностью и что слѣдовательно на его „Бесѣды“ можно смотрѣть какъ на собирательный, до нѣкоторой степени, трудъ египетскихъ подвижниковъ, во главѣ съ пр. Макаріемъ, котораго наставленія и весьма многія изреченія легли въ его основу, и котораго имя поэтому, не безъ основанія (даже и при этой точкѣ зрѣнія), усвояется всему древнему памятнику подвижнической письменности.

При такой задачѣ творепій пр. Макарія, посвященныхъ назиданію его слушателей иноковъ, естественно, что у этого св. отца не встрѣчается такого многообъемлющаго паренія мысли въ областяхъ ѳеологіи, какъ у св. Аѳанасія, Василія Вел., Григорія Богослова и Григорія Нисскаго. Жизнь Тріединаго Бога самого въ себѣ и въ явленіи міру,—въ твореніи, общемъ промышленіи и искупленіи, не сосредоточиваетъ на себѣ преимущественнаго вниманія египетскаго подвижника, и если онъ касается этихъ предметовъ, то не нарочито, а въ связи съ основною своею темою и главною цѣлію своихъ наставленій. А потому неудивительно, что у него замѣтно съуживается и самый объемъ понятія благодати; и это явленіе нельзя не поставить въ связь съ размѣрами его кругозора. Болѣе тѣсный кругозоръ въ данномъ случаѣ отразился на болѣе тѣсномъ объемѣ понятія благодати, точно такъ же, какъ широкій—у другихъ великихъ отцовъ греческаго востока—на широкомъ объемѣ этого понятія.

Тѣмъ не менѣе и у пр. Макарія находимъ отголоски *общеотеческихъ широкихъ представленій о благодати*, какъ дѣйствіи всѣхъ лицъ Св. Троицы и во всѣ моменты жизни человѣческаго рода, слѣдовательно — о благодати въ самомъ обширномъ смыслѣ этого слова.

Такъ, онъ говоритъ о благодати, какъ дѣйствіи всѣхъ лицъ Св. Троицы, — дѣйствіи, выражающемся въ «благости воли Отчей», въ «добротѣ Отца». въ «любви Христовой», въ «благости Духа» [1]). Находимъ у него и представленіе о совмѣстномъ дѣйствованіи Слова и Духа съ самаго начала бытія рода человѣческаго. Уже въ Адамѣ пребывали не только Слово, но и Духъ Св. Духъ пребывалъ въ нашемъ прародителѣ именно въ силу того, что въ немъ (Адамѣ) было Слово, «ибо *Слово было для него всѣмъ*». «*Духъ*, когда хотѣлъ, такъ же пребывалъ въ Адамѣ, какъ (потомъ) дѣйствовалъ *въ пророкахъ* и научалъ ихъ и былъ внутри ихъ и являлся имъ

---

[1]) Homil. XVIII n. 6. „Истинное сокровище Христа въ силѣ и дѣйствіи (ἐνεργείᾳ) Духа“. Сперва мы себѣ самимъ пріобрѣтаемъ Господа, а потомъ и другимъ даемъ „изъ внутренняго сокровища Христова“... „Ибо такъ благоволила благодать воли Отчей (ἡ ἀγαθότης τοῦ θελήματος τοῦ Πατρὸς)... Такъ *восхотѣла* безпредѣльная доброта (χρηστότης) Отца, такъ *благоволила* недомыслимая любовь (ἀγάπη) Христа, такъ *возвѣстила* благость (ἀγαθότης) Духа. Слава неизреченному милосердію Св. Троицы“!

совнѣ» [1]). И не вскользь только говорилъ пр. Макарій о «дѣйствованіи Духа въ пророкахъ», которые «вѣщали, когда того хотѣлъ Духъ», объ «обитаніи благодати Божіей внутри» ветхозавѣтныхъ праведниковъ, о «непрестанномъ пребываніи силы Божіей въ праведникахъ, въ подзаконной сѣни» [2]), въ частности—о дѣйствіи «благодати въ Іовѣ» [3]), «о славѣ Духа, покрывавшей лице Моисея» [4]), объ «удаленіи Духа отъ іудеевъ, когда раздралась церковная завѣса» [5]). Правда, такое словоупотребленіе и представленіе о благодати можно назвать у пр. Макарія во всякомъ случаѣ очень рѣдкимъ и

---

[1]) Замѣчательно, что все это выражено по поводу поставленнаго въ бесѣдѣ (Homil. XII n. 6) вопроса: *Адамъ* до паденія, «будучи причастенъ небеснаго образа, *имѣлъ ли Св. Духа?*» Отв. «Пока *сопребывало* съ нимъ (συνὴν αὐτῷ) *Слово* Бога и заповѣдь, онъ имѣлъ все; ибо само Слово было его наслѣдіемъ... оно было ученіемъ». Доказательство — наименованіе всѣхъ предметовъ и тварей міра. На слѣдующій затѣмъ вопросъ (ibid. n. 7): «имѣлъ ли онъ (Адамъ) ощущеніе и общеніе Духа» снова дается тотъ же отвѣтъ: «Само сопребывающее (συνὼν) Слово было для него всѣмъ: и вѣдѣніемъ и ощущеніемъ и наслѣдіемъ и ученіемъ». Наконецъ на дальнѣйшій вопросъ (ibid. n. 8): «слѣдовательно люди до преступленія вмѣсто покрова облечены были славою Божіею» слѣдуетъ отвѣтъ: «какъ *въ пророкахъ дѣйствовалъ Духъ*, и научалъ ихъ и *внутри* (ἔσωθεν) ихъ былъ и *совнѣ* имъ являлся, такъ и *въ Адамѣ Духъ*, когда хотѣлъ, былъ съ нимъ (σὺν αὐτῷ ἦν), училъ и внушалъ: такъ скажи и нареки; *ибо всѣмъ для него было Слово*».—Ср. Hom. V n. 11: «Богъ, сотворивъ Адама, не устроилъ ему тѣлесныхъ крыльевъ, какъ птицамъ, но уготовалъ ему крылья Св. Духа».

[2]) Обозрѣвая чудеса Божіи въ Ветхомъ Завѣтѣ (Homil. L, n. 1—2), пр. Макарій говоритъ (ibid. n. 3), что и «въ (*подзаконной*) *сѣни сила Божія* непрестанно сопребывала въ *праведникахъ*, творя явныя чудеса и *внутрь* ихъ обитала *благодать божественная* (ἡ θεία χάρις). Также дѣйствовалъ *Духъ* (τὸ Πνεῦμα) и въ *пророкахъ*, и въ душахъ ихъ служилъ къ тому: чтобы пророчествовать и говорить, и, когда была потребность, изрекать міру дѣла великія. Ибо не всегда говорили *пророки*, но когда хотѣлъ того *Духъ въ нихъ* (τὸ ἐν αὐτοῖς Πνεῦμα)». Ibid. n. 4. «Если же и въ сѣнь (законную) Духъ Св. изливался въ такой мѣрѣ, то тѣмъ болѣе излился Онъ въ Новый Завѣтъ, на крестъ, въ пришествіе Христово, гдѣ и произошло изліяніе и упоеніе Духа».

[3]) Homil. XXVI n. 7. Іовъ «былъ ревностенъ и горячъ по благодати (τῇ χάριτι)».

[4]) Homil. V n. 10. «Блаженный Моисей въ той *славѣ Духа*, которая покрывала лице его, показалъ намъ образъ» будущей славы тѣлъ святыхъ, по воскресеніи.

[5]) Homil. IV n. 20: τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἀναχωρήσαντος, ὅτε τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἐσχίσθη. Еще XVII, n. 14.

исключительнымъ. Въ огромномъ же большинствѣ случаевъ понятіе благодати имѣетъ у него тѣсный объемъ и смыслъ и что замѣчательно, благодать, какъ «небесный даръ», иногда прямо уже противополагается дарамъ естественнымъ, хотя они тоже Божіи [1]).

Въ безчисленномъ количествѣ мѣстъ благодать у него мыслится *какъ особенная сила Божія*, вспомоществующая человѣку въ усвоеніи спасенія Христова. Эта сила есть сила столько же Духа Св., какъ и Христа Спасителя или, лучше сказать,—Духа Христова, неотдѣлимая отъ Христа, сообразно съ чѣмъ встрѣчаются слѣдующія формулы, обозначающія содержаніе понятія благодати въ этомъ тѣсномъ смыслѣ. Нужно озареніе Духа, чтобы видѣть Христа [2]). Христосъ «приходитъ» въ душу и «обитаетъ (въ ней) *во всякомъ ощущеніи и дѣйствіи* Духа» [3]). Духъ Св. есть «жизнь души», «образъ Сына» и Онъ-то «написуетъ небесный образъ и даетъ душѣ прекраснаго и добраго Жениха» [4]). «Сокровище Духа есть

---

[1]) Homil. XXIX, 6. «Вѣдѣніе же и разумѣніе понимай различно: или *по благодати и небесному дару* Духа или какъ *естественное слѣдствіе* (κατὰ φυσικὴν ἀκολουθίαν) разума или разсудка и изученія божественныхъ Писаній. Ибо отъ каждаго потребуются плоды добродѣтели, по мѣрѣ оказанныхъ ему Богомъ благодѣяній *или естественныхъ или дарованныхъ Божественною благодатію* (ἤτοι φυσικῶν, ἤτοι ἐκ θείας χάριτος δεδομένων)». Ср. разсужденіе (въ Homil. XV, 5) о служеніи Богу «благодатію и духомъ» и о Божіихъ сосудахъ» (приведено ниже).

[2]) Homil. XXVIII, 5. «Очи души достойной и вѣрной, просвѣщенныя божественнымъ свѣтомъ, духовно видятъ и распознаютъ истиннаго друга, сладчайшаго и многовожделѣннаго *жениха—Господа, когда душа озарена поклоняемымъ Духомъ* (καταλαμπομένης τῆς ψυχῆς ὑπὸ τοῦ προσκυνητοῦ Πνεύματος)».

[3]) Homil. XIV n. 2... «Не надѣется онъ (человѣкъ) на труды свои ...пока *Господь*, пришедши, не будетъ *обитать* въ немъ, *во всякомъ ощущеніи и дѣйствіи Духа*. А когда вкуситъ отъ благости Господней... и *свѣтъ Христовъ* возсіяетъ и воздѣйствуетъ въ неизреченной радости, тогда, имѣя съ собою Господа, удостовѣрится во многой любви».

[4]) Такія представленія выражены и подробно раскрыты въ Homil. XXX n. 1—5. «Земные отцы рождаютъ чадъ изъ собственнаго своего естества, изъ тѣла своего и души» и заботятся о томъ, чтобы сдѣлать ихъ совершенными мужами (n. 1). «Подобнымъ образомъ и Господь нашъ І. Христосъ, заботясь о спасеніи человѣка, совершилъ *все* домостроительство и попеченіе—съ самаго начала чрезъ отцевъ, патріарховъ, законъ и пророковъ, а на послѣдокъ, пришедши самъ и пренебрегши позоръ креста, претерпѣлъ смерть. И весь этотъ трудъ и стараніе Его были для того, чтобы породить чадъ изъ себя самого, изъ собственнаго

самъ Христосъ» [1]). А потому христіане суть *чада* Духа, братія же Христовы [2]). И хотя Господь І. Христосъ иногда какъ

своего естества, изъ Духа, благоволивъ, чтобы они рождались свыше отъ божества Его... Возлюбивъ родъ человѣческій, какъ *собственный образъ* (ὡς ἰδίαν εἰκόνα), восхотѣлъ породить его отъ своего сѣмени—Божества. И если иные не хотятъ войти въ это рожденіе и быть рожденными изъ нѣдръ Духа (ἐκ τῆς γαστρὸς τοῦ Πνεύματος), то великая печаль Христу» (n. 2). «Всѣ ангелы и святыя силы радуются о душѣ, рожденной отъ Духа и содѣлавшейся духомъ. Ибо тѣло это есть подобіе души, а душа есть *образъ Духа* (εἰκὼν τοῦ Πνεύματος); и какъ тѣло безъ души мертво и ничего не можетъ дѣлать, такъ безъ *небесной души*, безъ *Духа божественнаго* (τῆς ἐπουρανίου ψυχῆς, τοῦ θεϊκοῦ Πνεύματος), душа мертва для царства и безъ Духа не можетъ дѣлать (дѣлъ) Божіихъ» (n. 3). «Превосходный живописецъ Христосъ въ (душахъ) въ Него вѣрующихъ и совершенно къ Нему устремленныхъ, скоро по образу своему живописуетъ *небеснаго человѣка*, и *отъ Духа своего*, отъ ипостаси неизглаголаннаго своего свѣта написуетъ *небесный образъ* и даетъ ей (душѣ) прекраснаго и добраго ея Жениха» (n. 4). Подобно золотой монетѣ, не имѣющей царскаго изображенія и потому непринимаемой къ обращенію, «и душа, если не имѣетъ *образа небеснаго Духа*, въ неизреченномъ свѣтѣ, *Христа*, въ ней отпечатлѣннаго, не потребна для горнихъ сокровищъ и отметается купцами царствія—прекрасными апостолами... *Знаменіе* и знакъ отпечатлѣннаго въ душахъ *Господа*, это—*Духъ* неизреченнаго свѣта». Какъ человѣкъ, по удаленіи души изъ тѣла, мертвъ и выносится вонъ изъ города, «такъ и душа, не носящая небеснаго образа божественнаго свѣта,—*жизни души*, дѣлается какъ бы не имѣющею цѣны и совершенно отверженною, ибо душа мертвая, не носящая свѣтлаго и божественнаго Духа, не потребна для града святыхъ. Какъ въ (семъ) мірѣ жизнь тѣла есть душа, такъ и въ вѣчномъ и небесномъ мірѣ *жизнь души есть Духъ божества* (τῆς ψυχῆς ἡ ζωή, τό Πνεῦμα τῆς θεότητος») (n. 5). Далѣе (въ n. 5) еще разъ «Духъ божественный» называется «жизнію души» (τὸ θεϊκὸν Πνεῦμα ἡ ζωή τῆς ψυχῆς»), и далѣе—«жизнь для души—божественный свѣтъ Духа».

[1]) Homil. XVIII n. 1. Подобно тому какъ богатый, на свое сокровище и богатство, пріобрѣтаетъ все, что хочетъ, «и имѣющіе небесное *сокровище Духа—самого Господа* (αὐτὸν τὸν Κύριον), возсіявающаго въ сердцахъ ихъ, этимъ *сокровищемъ*, *сущимъ въ нихъ Христомъ* (τοῦ ἐν αὐτοῖς ὄντος Χριστοῦ), пріобрѣтаютъ всякую правду добродѣтелей». Далѣе говорится о «невидимомъ богатствѣ сущей въ нихъ благодати», а «это сокровище» называется «освящающею силой Духа». Въ n. 2 раскрывается та же мысль о добродѣланіи, при помощи «небеснаго сокровища Духа», «небеснаго сокровища, *которое есть Христосъ*». Также и въ n. 3 называется это сокровище то «сокровищемъ Духа», то «сокровищемъ Христа».

[2]) Homil. XXVIII n 4. Послѣ паденія Адама, «до послѣдняго Адама—Господа, человѣкъ не видѣлъ истиннаго небеснаго Отца, доброй и благой *матери благодати Духа* (μητέρα τὴν χάριν τοῦ Πνεύματος), сладкаго и вож-

бы отличается отъ «силы Божіей» [1]), т. е. отъ Духа Св., но въ большинствѣ случаевъ о Христѣ Спасителѣ и Духѣ Св. говорится совмѣстно, и благодать изображается какъ дѣйствіе того и другаго, съ нѣкоторымъ только перевѣсомъ въ пользу Духа Св., какъ это и естественно. Вообще же, однако, мы напрасно стали бы искать у пр. Макарія такихъ точныхъ, въ этомъ отношеніи, формулъ, какія мы находили въ твореніяхъ знаменитыхъ св. отцевъ IV в., въ особенности у св. Василія Вел. У пр. Макарія преобладаетъ представленіе о благодати, какъ совокупномъ дѣйствіи Духа и Сына, живо напоминающее одну изъ формулъ св. Василія Вел.—«въ Словѣ Духъ и въ Духѣ Слово».

Впрочемъ, не въ этой сторонѣ ученія о благодати (сторонѣ, болѣе чѣмъ достаточно раскрытой, какъ мы видѣли, другими св. отцами IV в.)—сила и важное значеніе твореній знаменитаго египетскаго подвижника, а—въ глубокомъ проникновеніи въ сущность и состояніе грѣховности нашей природы, въ изображеніи дѣйствія благодати въ нашей душѣ, имѣющей, даже и послѣ возрожденія въ крещеніи, на днѣ ея «тину» грѣха, и въ изъясненіи, какъ могутъ совмѣщаться въ насъ грѣхъ и благодать и какимъ образомъ совершается благодатію, въ союзѣ съ человѣческимъ произволеніемъ, постепенное очищеніе души отъ корней и плодородныхъ зародышей грѣха—до совершеннаго его изчезновенія, вмѣстѣ съ полнымъ принятіемъ «всею» душею «всего» Духа и «всего» Христа.

О первородномъ грѣхѣ.—Зло въ насъ—въ слѣдствіе грѣхопаденія Адама, который «лукавое слово сначала принялъ внѣшнимъ слухомъ, потомъ оно прошло чрезъ сердце (διὰ τῆς καρδίας) и объяло все его существо» [2]). Лазарь смердящій—подобіе Адама. И «ты носишь тѣ же язвы, то же зловоніе, ту же тьму. Всѣ мы сыны этого *потемненнаго рода*, всѣ причастны того же зловонія. Какою немощью онъ пострадалъ, тою

дѣленнаго *брата Господа*, и друзей и ближнихъ своихъ, св. ангеловъ». Въ Homil. XVI n. 8 христіане называются τέκνα Πνεύματος ἁγίου, ἀδελφοὶ Χριστοῦ φωτεινοί.

[1]) Homil. XVII n. 10. «Какъ невозможно рыбѣ жить безъ воды или человѣку ходить безъ ногъ... такъ безъ *Господа Іисуса* и безъ *дѣйствія божественной силы* нельзя познать тайны и премудрость Божію, или быть богатымъ и христіаниномъ». Ср. наименованія Духа Св. «небесною солію. т. е. Божіею силою». (Hom. 1 n. 5; см. ниже).

[2]) Homil. XI, 5.

же пострадали и всѣ мы, происходящіе отъ *Адамова сѣмени»* [1]). «Съ того времени, какъ Адамъ преступилъ заповѣдь, *змій* вошедши сдѣлался господиномъ дома и онъ есть *при душѣ какъ другая душа* (ὡς ψυχὴ ἑτέρα μετὰ τῆς ψυχῆς)... Грѣхъ, вошедши въ душу, сдѣлался *ея членомъ* (μέλος αὐτῆς), прилѣпился и къ самому тѣлесному человѣку и въ сердцѣ струятся многіе нечистые помыслы» [2]). «*Всякая* душа имѣетъ *неизцѣлимую язву* (τὸ ἀνίατον τραῦμα) грѣха... Того и домогался врагъ въ Адамовомъ преступленіи, чтобы *уязвить* и *омрачить внутренняго человѣка*, владычественный умъ, зрящій Бога» [3]). «Какъ преступившій (заповѣдь) Адамъ принялъ въ себя *закваску зла* страстей, такъ и по причастію родившіеся отъ него и весь родъ Адамовъ стали *причастниками этой закваски»* [4]). «Чрезъ преслушаніе перваго человѣка мы приняли въ себя чуждое нашему естеству зло страстей, которое и обратили какъ бы въ нашу природу (ὥσπερ φύσιν ἡμῶν)» [5]).

До какой, однако, *степени простирается это наслѣдственное, отъ Адама, поврежденіе нашей природы?* Хотя «лукавый князь облекъ грѣхомъ душу и *весь ея составъ* (ὅλην τὴν ὑπόστασιν αὐτῆς), и *всю* ее осквернилъ, *всю* плѣнилъ» [6]), хотя онъ «осквернилъ и увлекъ *всего* человѣка, душу и тѣло, и облекъ человѣка въ человѣка ветхаго», хотя «грѣхъ *примѣшался къ душѣ* (τῇ ψυχῇ μεμιγμένη), но у обоихъ (у грѣха и души) — *своя собственная природа* (ἐχούσης ἑκάστης ἰδίαν φύσιν)» [7]). Ибо душа создана по образу и подобію Божію, и грѣхъ къ ней именно «примѣшался», а не исходитъ изъ ея существа, созданнаго «по образу добродѣтелей Духа» [8]), по образу Христа [9]). «Душа не отъ естества Божія и не отъ естества лукавой тьмы, но есть твореніе умное, свѣтлое, великое и чудное, прекрасное *подобіе и образъ*

---

[1]) Homil. XXX, 8.

[2]) Homil. XV, 35. Ср. ibid. n. 21. «Грѣхъ течетъ въ сердцѣ, какъ струя воды въ трубѣ».

[3]) Homil. XX, 4

[4]) Homil. XXIV, 2.

[5]) Homil. IV, 8.

[6]) Homil. II, 1.

[7]) Ibid. n. 2.

[8]) Homil. XLVI, 5: κατὰ τὴν εἰκόνα τῶν ἀρετῶν τοῦ Πνεύματος.

[9]) Homil. XXX, 2. Христосъ «возлюбилъ родъ человѣческій ὡς ἰδίαν εἰκόνα» (см. это мѣсто въ цѣломъ выше, при изложеніи ученія о Св. Духѣ, какъ «жизни души», напечатлѣвающемъ въ ней образъ Христа).

Божій (ὁμοίωμα καὶ εἰκὼν Θεοῦ) и лукавство темныхъ страстей вошло въ нее чрезъ преступленіе» [1]). Сущность богоподобной человѣческой природы не уничтожилась въ насъ отъ Адамова преступленія. Правда, «преступивъ заповѣдь, Адамъ погибъ двояко: во-первыхъ онъ утратилъ *достояніе* своей *природы* (τὸ κτῆμα τῆς φύσεως αὐτοῦ) чистое, прекрасное, созданное по образу Божію, во-вторыхъ *утратилъ и самый образъ* (ἀπόλεσεν αὐτὴν τὴν εἰκόνα). Если поддѣлана (παραχαραγῇ) монета, имѣющая царское изображеніе, то и золото пропадаетъ и царское изображеніе не дѣлаетъ ее цѣнною (οὐ χρησιμεύει); то же потерпѣлъ и Адамъ [2])... *Не говоримъ, что все погибло*, уничтожилось и умерло; (для жизни) отъ Бога— умерло, живетъ же *собственною природою*... и Богъ, хотя взираетъ на отступниковъ отъ Его слова и заповѣди, но презираетъ ихъ, и Господь не творитъ тамъ общенія и не покоится въ ихъ помыслахъ» [3]). Итакъ Адамъ утратилъ прекрасное «достояніе» своей природы, т. е. то, что имѣлъ въ ея благоустройствѣ и чистотѣ, или извѣстное ея «состояніе»,—то, что другіе св. отцы называли «подобіемъ» Божіимъ и что доселѣ носитъ это наименованіе,—и затѣмъ «утратилъ и самый образъ», т. е. не богоподобныя черты своей природы, а «небесный образъ», состоящій въ печати Слова и Духа, пребывавшихъ въ душѣ Адама и запечатлѣвавшихъ ее на подобіе царскаго изображенія на монетѣ [4]). По всему видно, что пр. Макарій не различалъ выраженій «образъ и подобіе», а употреблялъ первое въ обширномъ смыслѣ, включавшемъ и

---

[1]) Homil. I, 7.

[2]) Homil. XII, 1. Въ чемъ состояла поддѣлка монеты у древнихъ: въ примѣси ли другихъ металловъ къ золоту или въ чемъ другомъ, мы не знаемъ, хотя и полезно бы знать для уясненія приведеннаго сравненія. Судя по наименованію грѣха «примѣшавшимся» къ душѣ нужно полагать, что древніе фальшивые монетчики прибѣгали въ своихъ операціяхъ къ примѣсямъ. Тогда будетъ понятно, почему у нихъ гибнетъ золото, если при этомъ еще предположить, что древніе не умѣли химически разлагать смѣси.

[3]) Ibid. n. 2. Οὐ λέγομεν δὲ ὅτι ἀπώλετο τὸ ὅλον καὶ ἠφανίσθη καὶ ἀπέθανεν· ἀπὸ τοῦ Θεοῦ ἀπέθανεν, τῇ δὲ ἰδίᾳ φύσει ζῇ.

[4]) Понимать такъ уполномочиваетъ и связь рѣчи. За словами: «утратилъ и самый *образъ*» непосредственно слѣдуютъ слова: «если поддѣлана монета, имѣющая царское *изображеніе*»... Дальнѣйшее разсужденіе о «*небесномъ* образѣ» (n. 6, см. слѣд. прим.), а также вся совокупность представленій о состояніи падшаго человѣка располагаютъ къ тому же.

значеніе втораго, т. е. слово образъ—и въ значеніи подобія, какъ въ приведенномъ мѣстѣ. [1]) Въ противномъ случаѣ, при ограниченіи понятія «образъ» чертами человѣческой природы, богоподобной въ самыхъ ея силахъ (умъ, воля), или при употребленіи слова образъ въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, слѣдовало бы—изъ выраженій: Адамъ «утратилъ самый образъ», «и свой собственный и небесный образъ» — заключить, что Адамъ, а вмѣстѣ съ нимъ и мы, въ его паденіи, потеряли «все». Между тѣмъ пр. Макарій какъ здѣсь сейчасъ же оговаривается, что онъ не утверждаетъ, будто «все» доброе въ нашей природѣ погибло, съ паденіемъ Адама, такъ еще болѣе выразительно даетъ понять то же самое слѣдующими подобіями и сравненіями. Образы души пораженной грѣхомъ—евангельскіе кровоточивая жена и слѣпой. «Какъ тамъ (въ Евангеліи) жена, хотя не могла исцѣлиться и оставалась изъязвленною, однако имѣла ноги, чтобы придти къ Господу и пришедши получить исцѣленіе, и подобнымъ же образомъ и тотъ слѣпой, хотя, по причинѣ слѣпоты, не могъ достигнуть и придти ко Господу, однако послалъ голосъ, быстрѣйшій вѣстниковъ... и получилъ исцѣленіе; такъ и душа, хотя изъязвлена язвами постыдныхъ страстей, хотя ослѣплена грѣховною тьмою, но *вмѣстѣ съ тѣмъ имѣетъ волю* (ἀλλ' ὅμως ἔχει θέλημα) *взывать* и *звать* Іисуса, чтобы пришедши сотворилъ Онъ душѣ вѣчное избавленіе. Какъ тотъ слѣпой, если бы не возопилъ, и та кровоточивая, если бы не пришла ко Господу, не получили бы исцѣленія, такъ если кто *по собственной волѣ* и отъ *всего произволенія* (ἐκ τοῦ ἰδίου θελήματος καὶ ὅλης προαιρέσεως) не приступитъ ко Господу и не будетъ просить его съ *полною вѣрою* (μετὰ πληροφορίας πίστεως), не получитъ исцѣленія» [2]). Падшую душу можно

---

[1]) Ср. Ibid. n. 6. Здѣсь «самый образъ» называется «*небеснымъ* образомъ», а «достояніе природы» «*собственнымъ своимъ* образомъ». N. 6 начинается вопросомъ: „Такъ какъ Адамъ утратилъ и *собственный* свой и *небесный* образъ (καὶ τὴν ἰδίαν εἰκόνα καὶ τὴν ἐπουράνιον ἀπώλεσεν), слѣдовательно, если онъ былъ причастникомъ *небеснаго* образа (οὐκοῦν εἰ ἐκοινώνησε τῇ εἰκόνι τῇ ἐπουρανίῳ), то имѣлъ ли онъ Духа Св.“? Изъ формы вопроса, а еще болѣе изъ отвѣта (который приведенъ въ началѣ настоящаго трактата, въ прим. 2) ясно видно, что подъ «небеснымъ образомъ» разумѣлось почивавшее на Адамѣ Слово и вопросъ состоялъ въ томъ, не слѣдуетъ ли вмѣстѣ съ Словомъ разумѣть и Духа Св., на что и отвѣчено утвердительно.

[2]) Homll. XX, 7. 8.

сравнить еще съ лежащимъ въ болѣзни тѣломъ человѣка, умъ котораго однако не остается въ покоѣ, заботится о лѣченіи, а также съ дитятей, не могущимъ еще ходить, но обращающимъ на себя вниманіе и попеченіе матери движеніями, крикомъ и плачемъ. «Такъ и душа, преступленіемъ заповѣди подвергшая себя немощи страстей, хотя, лежа въ *древней* болѣзни (ἐν τῇ παλαιᾷ ἀσθενείᾳ), не можетъ по истинѣ совершать дѣла жизни, однако все-таки должна и *можетъ* (ἔχει καὶ δύναται) имѣть усиленное попеченіе о жизни, молить Господа, искать истиннаго Врача» [1]. «И невѣрно говорятъ нѣкоторые, введенные въ обманъ *лжеученіемъ, что человѣкъ совершенно умеръ и совершенно не можетъ дѣлать ничего добраго.* Хотя младенецъ ничего не можетъ дѣлать, или не въ состояніи собственными ногами идти къ матери, тѣмъ не менѣе онъ *двигается, кричитъ, плачетъ*, ища матери; и мать сжаливается надъ нимъ», подходитъ къ нему, «беретъ, ласкаетъ, кормитъ его». «Тоже дѣлаетъ и человѣколюбивый Богъ съ душею, которая приступаетъ и сильно къ Нему стремится» [2]. Такимъ образомъ, человѣкъ не совершенно умеръ для добра: у него осталось стремленіе къ истинному благу и желаніе удалиться отъ зла и грѣха,—стремленіе правда, само по себѣ, безсильное. «Невозможно разлучить душу съ грѣхомъ, если Богъ не утишитъ и не остановитъ этого лукаваго вѣтра, обитающаго въ душѣ и тѣлѣ. Какъ иной, видя летающую птицу, и самъ хочетъ летать, но, не имѣя крыльевъ, летать не можетъ; такъ и человѣку *предоставляется власть* быть чистымъ... *но силъ на это у него нѣтъ*» [3]. «Душа *можетъ противиться грѣху*, но побѣдить или искоренить зло безъ Бога не можетъ» [4].

Не всѣ приведенныя мѣста относятся къ состоянію невозрожденнаго человѣка; нѣкоторыя,—въ особенности послѣднія,—имѣютъ въ виду человѣка уже возрожденнаго св. таинствами церковными, но между тѣми и другими—

---

[1]) Homil XLVI, 2.

[2]) Ibid. n. 3. Καὶ οὐχ ὥς τινές φασι κακοδιδασκαλίαις ὑπαγόμενοι, ὅτι καθάπαν ἀπεθάνεν ὁ ἄνθρωπος, καὶ ὅλως οὐ δύναταί τι ἀγαθὸν διαπράξασθαι. Καὶ γὰρ τὸ βρέφος κἂν μηδὲν ἰσχύῃ διαπράττεσθαι...

[3]) Homil. II, 3: οὕτω καὶ τῷ ἀνθρώπῳ. τὸ μὲν θέλειν παράκειται τοῦ εἶναι καθαρόν... τὸ δύνασθαι δὲ οὐκ ἔχει.

[4]) Homil. XXVII, 22. Τὸ μὲν γὰρ ἀντιλέγειν τῇ ἁμαρτίᾳ δύναται ἡ ψυχή, ἄνευ δε Θεοῦ νικῆσαι ἢ ἐκριζῶσαι τὸ κακὸν οὐ δύναται.

нѣтъ большого различія, такъ какъ въ обоихъ случаяхъ св. отецъ разсматриваетъ человѣка самого по себѣ, отрѣшенно отъ дѣйствія на него благодати, и говоритъ, что̀ мы представляемъ въ этомъ отношеніи, т. е. какъ чада древняго Адама. Наслѣдственное поврежденіе нашей природы весьма глубоко и тяжко, но хотя оно обнимаетъ всего человѣка съ тѣломъ его и душею и со всѣмъ ея «составомъ», однако въ насъ есть и остатки «добра», именно — въ стремленіи къ истинному благу и въ желаніи освободиться отъ грѣха, безъ силъ, впрочемъ, осуществить эти благіе порывы и стремленія. Слѣдовательно благодати Божіей есть къ чему привиться.

Относительно дѣйствія благодати въ первомъ, начальномъ моментѣ спасенія, у пр. Макарія находимъ очень немного данныхъ. Встрѣчаются только указанія на всеобщность дѣйствія благодати, на дѣйствіе ея не только чрезъ посредство евангельской проповѣди но и — непосредственное, на возбужденіе благодатію даже первоначальной вѣры — «отъ произволенія».

«Какъ въ неводъ попадаются многіе виды рыбъ и негодныя тотчасъ опять бросаются въ море, такъ и *неводъ благодати распростирается на всѣхъ* (ἐπὶ πάντας) и ищетъ успокоенія (всѣхъ); но *люди не повинуются*, а потому снова ввергаются въ ту же глубину тьмы» [1]). «Какъ земледѣлецъ, держа пару воловъ, воздѣлываетъ землю, такимъ же образомъ и Господь Іисусъ, благій и истинный воздѣлыватель земли, совокупивъ апостоловъ по — два, послалъ ихъ, *Самъ* вмѣстѣ съ ними *воздѣлывая землю слушающихъ* и истинно вѣрующихъ. Но кромѣ того, достойно упоминанія и то, что царствіе Божіе и апостольская *проповѣдь — не въ одномъ только словѣ слуха*, такъ чтобы кто-либо зналъ только ученіе и передавалъ другимъ, а царствіе — въ *силѣ и дѣйствованіи Духа*». Доказательство — «сыны Израиля, всегда тщательно изучавшіе Писанія и конечно озабоченные мыслію о Господѣ, не принявшіе однако самой Истины» [2]). Здѣсь не отрицается дѣйствіе благодати чрезъ евангельскую проповѣдь (I. Христосъ и апостолы бросаютъ благодатныя сѣмена въ землю сердца),

---

[1]) Homil. XV, 52.

[2]) Homil. XXVIII, 7... Πλὴν καὶ τοῦτο εἰπεῖν ἄξιον, ὡς οὐκ ἐν λόγῳ μόνῳ ἀκοῆς ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ τῶν ἀποστόλων κήρυγμα, ὡς ἄν τις εἰδὼς λόγους καὶ ἑτέροις ἐκδιηγούμενος, ἀλλ' ἐν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ Πνεύματος ἡ βασιλεία τυγχάνει.

но одного этого дѣйствія благодати, чрезъ слухъ, недостаточно, а нужно еще и непосредственное дѣйствіе благодатной силы Духа Св. на сердце [1]),—силы, которая, по общему святоотеческому воззрѣнію, сообщается только достойнымъ, т. е. имѣющимъ благое произволеніе. «Самъ» Господь «производитъ въ насъ и благую отъ произволенія вѣру и готовность, а исправленіе (даже)—всецѣло» [2]).

Дѣйствіе благодати, очищающей отъ грѣховъ и возрождающей *въ крещеніи*, изображается въ слѣдующихъ мѣстахъ, имѣющихъ характеръ аллегорическаго изъясненія ветхозавѣтныхъ мѣстъ Писанія.

«*Апостолы*, сдѣлавшись свѣтомъ (для міра), послуживъ

---

[1]) Подобное мѣсто, правда ближайшимъ образомъ относящееся къ состоянію преспѣянія человѣка-христіанина, находится въ Homil. XXVII, n. 20. «Человѣкъ не тотчасъ какъ услышитъ слово Божіе дѣлается уже достойнымъ благой части». Въ такомъ случаѣ не было бы ни подвиговъ, ни борьбы. «Не такъ происходитъ это дѣло. Говоря такъ, ты отнимаешь у человѣка волю... Мы же говоримъ, что слушающій слово приходитъ въ сокрушеніе и потомъ, такъ какъ благодать по домостроительству для пользы человѣка, *устраняется* отъ него (ὑποστελλούσης τῆς χάριτος), вступаетъ въ борьбу и упражненіе въ брани, борется и подвизается противъ сатаны, и послѣ многаго состязанія и борьбы одерживаетъ побѣду и дѣлается *христіаниномъ* (χριστιανός). А если бы слышаніемъ только, безъ труда кто-либо достигалъ блага, то и актеры (οἱ θεατρικοί) и всѣ блудники вошли бы въ царство и жизнь». Далѣе (n. 21) замѣчаетъ: „Если бы безъ труда можно было исправиться (κατορθῶσαι), то *христіанство* не было бы камнемъ преткновенія и камнемъ соблазна». Правда, и по контексту и по прямому заявленію (ibid. n. 23) о томъ, что́ пр. Макарій «называетъ христіанствомъ», все это мѣсто, какъ мы замѣтили, относится къ преспѣянію христіанина, но указаніе на древнихъ актеровъ, принимавшихъ на себя роль христіанъ для ихъ осмѣянія, а равно и общая мысль о христіанствѣ, какъ камнѣ соблазна для древняго міра, дѣлаютъ вѣроятнымъ предположеніе, что св. отецъ здѣсь обобщалъ свою мысль, простирая свой взоръ и на начало, завершеніемъ котораго былъ ближайшій предметъ его рѣчи, т. е. преспѣяніе.

[2]) Homil. IV, 17: καὶ τὴν ἐκ προαιρέσεως ἀγαθὴν πίστιν, καὶ προθυμίαν, τὴν δὲ κατόρθωσιν πᾶσαν αὐτὸς ἐν ἡμῖν ἐργάζεται. И здѣсь мы должны сказать тоже, что въ предшествующемъ примѣчаніи, т. е. что и здѣсь, хотя ближайшимъ образомъ идетъ рѣчь о преуспѣяніи въ христіанской жизни, но въ оборотѣ греческой фразы чувствуется обобщеніе. Ср. Homil. XV 22: «кто любитъ Бога, тому и Онъ сообщаетъ свою любовь: кто однажды увѣровалъ въ Бога, тому прилагаетъ *небесную вѣру* и человѣкъ дѣлается *сугубымъ* (διπλοῦς)». Здѣсь, впрочемъ, идетъ рѣчь о высшемъ видѣ вѣры, т. е. о томъ видѣ, который св. отцы называли вѣрою отъ Бога.

свѣтомъ для вѣровавшихъ, просвѣтивъ сердца ихъ тѣмъ небеснымъ свѣтомъ Духа, которымъ были просвѣщены сами» [1]), «всякую душу улучшали и осоляли *солію Духа*... всякая душа, не осоленная Св. Духомъ, непричастная небесной соли, т. е. Божіей силы, загниваетъ и наполняется большимъ зловоніемъ лукавыхъ помысловъ» [2]). Процессъ приготовленія души какъ бы въ жертву Богу состоитъ въ закланіи ея (умерщвленіи), осоленіи и возложеніи на огонь. «Итакъ нужно, чтобы сперва *заклалъ ее* (жертву) *іерей* и она умерла, а потомъ чтобы разсѣченная на части она была осолена и наконецъ возложена на огонь... Такъ и наша душа, приступая къ истинному архіерею Христу, должна быть отъ Него закланною и умереть для (своего) мудрованія и худой жизни, какою жила, т. е. для грѣха». Какъ по выходѣ души изъ тѣла оно умираетъ и не живетъ тою жизнью, какою жило, «такъ, когда небесный архіерей *Христосъ благодатію своей силы* (τῇ χάριτι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ) *предастъ закланію* и умертвитъ въ душѣ жизнь для міра, она умираетъ для той лукавой жизни, какою жила... *лукавство страстей, какъ душа ея, выходитъ* изъ нея *по благодати* (διὰ τῆς χάριτος ἐξέρχεται)». Въ душѣ, бывшей дотолѣ «тѣломъ тьмы», Духъ Св. дѣлается «*душею свѣта*» [3]). Св. отецъ не продолжаетъ параллели жертвы и души: осоленія (о которомъ онъ, впрочемъ, сказалъ достаточно прежде) и возложенія на огонь. Если продолжить его рѣчь, на основаніи другихъ параллельныхъ мѣстъ, то процессъ очищенія и возрожденія души, въ начальномъ его актѣ, можно представить въ такомъ видѣ: сначала смерть со Христомъ для прежней жизни (закланіе), потомъ очищеніе отъ грѣховныхъ сквернъ солію Духа (осоленіе) и наконецъ проникновеніе души небеснымъ огнемъ (возложеніе на огонь) благодати Христовой, ибо «благодать есть небесный внутри тебя огонь» [4]), и Христосъ есть именно «божественный огонь», которымъ «воспламеняются хри-

---

[1]) Homil. I. 4.

[2]) Ibid. n. 5.

[3]) Ibid. n. 6. То же можетъ относиться и къ состоянію преуспѣянія человѣка, такъ какъ „выходъ страстей“ изъ души,—правда выходъ *окончательный*,—представляется обыкновенно пр. Макаріемъ какъ высшая степень совершенства, достигаемая въ концѣ земного поприща.

[4]) Homil. XL, 7: ἡ χάρις τὸ πῦρ τὸ οὐράνιον καὶ ἔσωθέν σού ἐστι.

стіане» [1]). Замѣчательно, что въ одномъ мѣстѣ, говоря о крещеніи, пр. Макарій выражается такъ: «крещеніе огнемъ и Духомъ очищаетъ и омываетъ оскверненный умъ» [2]). Не потому ли слово «огнемъ» поставлено здѣсь прежде слова «Духомъ», что подъ огнемъ разумѣется Христосъ, или «божественный огонь—Сынъ Божій»?

Но особенно замѣчательно слѣдующее аллегорическое изображеніе процесса спасенія, съ начала его и до конца—подъ образомъ выхода израильтянъ изъ Египта, странствованія въ пустынѣ и вступленія въ землю обѣтованную. Состояніе души *до возрожденія* подобно рабству израильтянъ въ Египтѣ [3]). Богъ посылаетъ душѣ «духовнаго Моисея» тогда, когда она «*вопіетъ и стенаетъ*» отъ рабства грѣху [4]). Прежде выхода изъ этого рабства нужно, чтобы «кровію (Христовою) были помазаны *пороги сердца* (ἐπὶ τῶν φλιῶν τῆς καρδίας)», а къ вкушенію Агнца душа «*приготовлена была всемѣрно, насколько ей возможно*, добрыми дѣлами», подобно тому какъ израильтяне предъ вкушеніемъ агнца приготовляли горькія травы, препоясывали чресла, обували ноги и брали въ руки жезлы [5]). Далѣе, какъ израильтянами «снѣдался агнецъ къ вечеру, а вечернее время есть средина между свѣтомъ и тьмою, такъ и

---

[1]) Homil. XLIII, 1. «Какъ многіе свѣтильники и лампады воспламеняются и зажигаются огнемъ... тѣмъ, что—одной и той же природы, такъ и христіане воспламеняются и свѣтятъ однимъ и тѣмъ же естествомъ, божественнымъ *огнемъ*, *Сыномъ Божіимъ*».

[2]) Homil. XXXII, 4. «Тамъ (въ ветхоз. обрѣзаніи) омывалось тѣло, здѣсь же *крещеніе огнемъ и Духомъ* (βάπτισμα πυρὸς καὶ Πνεύματος) очищаетъ и омываетъ оскверненный умъ». Здѣсь же (нѣсколько выше) встрѣчается выраженіе, что съ пришествіемъ Христа совершилось то, чего не могъ сдѣлать Моисей, именно: „силу лукавой тьмы сокрушилъ *Духъ отъ Духа и Огнь отъ Огня*". Не указываютъ ли эти выраженія на Духа Христова, на *дуновеніе* Христово въ день воскресенія (Духъ отъ Духа) и на ниспосланіе Христомъ Духа въ день пятидесятницы въ видѣ огненныхъ языковъ (огнь отъ огня)?

[3]) Homil. XLVII, 6. Здѣсь изображается состояніе человѣка послѣ „преслушанія", т. е. паденія въ Адамѣ,—состояніе дохристіанскаго міра, когда «человѣкъ-израиль сдѣлался рабомъ истиннаго фараона» (грѣха и діавола). Затѣмъ сейчасъ же слѣдуетъ n. 7, гдѣ изображаются дѣянія „духовнаго Моисея"—Христа.

[4]) Ibid. n. 7.

[5]) Ibid. n. 8. Ἐὰν γὰρ μὴ πρότερον γένηται ἡ ψυχὴ παρασκευασμένη πανταχόθεν δι' ἔργων ἀγαθῶν, ὅσον ἐστὶν ἐν αὐτῇ, οὐ δίδοται αὐτῇ φαγεῖν ἀπὸ τοῦ ἀρνίου.

душа предъ симъ избавленіемъ бываетъ *между свѣтомъ и тьмою*, благодаря присущей силѣ Божіей, не дозволяющей тьмѣ овладѣть душею и поглотить ее. И какъ Моисей сказалъ: это ночь обѣтованія, такъ и Христосъ... наименовалъ это днемъ избавленія. Тамъ ночь воздаянія, здѣсь день избавленія, и справедливо, потому что все тамъ было образомъ и тѣнью истины и таинственно, въ прообразахъ предначертывало истинное *спасеніе души*, которая была заключена во тьмѣ, связана и сокрыта въ ровѣ преисподнемъ и не могла освободиться безъ искупленія Христова» [1]) «Итакъ (Богъ) изводитъ *душу* изъ Египта и изъ этой работы, при исходѣ избивъ его первенцевъ, ибо *нѣкоторая часть* (μέρος τι) *силы* истиннаго фараона *падаетъ*». Подобно израильтянамъ, выходящимъ изъ Египта и берущимъ у египтянъ золотые и серебреные сосуды, «душа, исходя изъ тьмы, беретъ (съ собою) серебреные и золотые сосуды, т. е. собственные добрые помыслы, седмерицею разженные (очищенные?) которые служатъ Богу и въ которыхъ Онъ упокоевается» [2]).

Все это изображеніе аллегорическаго характера даетъ понять, что выходъ души изъ состоянія рабства грѣху условливается пробужденіемъ въ ней сознанія грѣховности (душа «вопіетъ и стенаетъ»), начинается же собственно посланіемъ «духовнаго Моисея», очищеніемъ силою Божіею части души отъ злыхъ помысловъ (избіеніе первенцевъ египетскихъ), предварительнымъ воздѣйствіемъ благодати на сердце (помазаніе «пороговъ сердца»), а со стороны человѣка—предуготовленіемъ добрыми дѣлами къ окончательному выходу (взятіе сосудовъ и другія приготовленія къ вкушенію Агнца), словомъ—«предочищеніемъ» и «предуготовленіемъ», какъ выражались другіе св. отцы. Этотъ приготовительный періодъ характеризуется какъ состояніе переходное—между тьмою и свѣтомъ: тьма еще облегаетъ душу, но уже присуща ей и сила Божія, охраняющая ее отъ поглощенія тьмою. Здѣсь дается понять, что сила Божія и въ самомъ началѣ процесса спасенія дѣйствуетъ всемощно, но въ союзѣ съ человѣческими силами.

Не останавливаясь на актѣ избавленія, чрезъ закланіе и вкушеніе агнца, св. отецъ прямо переходитъ къ послѣдую-

---

[1]) Ibid. n. 9.
[2]) Ibid. n. 10.

щему, послѣднему моменту спасенія — усовершенствованію христіанина. Сыны израилевы, совершивъ Пасху, идутъ въ путь. «Пріявъ жизнь Духа Св., вкусивъ Агнца, помазавшись Его кровію, вкушая истинный хлѣбъ — Слово живое, *душа преуспѣваетъ* (προκόπτει). Столпъ огненный и столпъ облачный, охраняя, предшествуетъ тѣмъ (израильтянамъ): Духъ Св. подкрѣпляетъ этихъ (христіанъ), согрѣвая и руководя душу въ чувствѣ» [1]). Фараонъ и египтяне устремляются на убѣжавшихъ отъ нихъ израильтянъ. «Когда душа убѣгаетъ отъ египтянъ, приходящая сила Божія помогаетъ, путеводя ее къ истинѣ. Духовный же фараонъ, царь грѣховной тьмы» устремляется на убѣгающую отъ него душу и, «въ надеждѣ на то, что она опять къ нему возвратится», «преслѣдуетъ ее скорбями, искушеніями и невидимыми бранями» [2]). Душа въ смертельномъ страхѣ: «не въ силахъ она идти назадъ, видя готовыхъ враговъ, ни простираться впередъ... И когда Богъ видитъ, что душа падаетъ отъ боязни смертной и что врагъ готовъ поглотить ее, тогда подаетъ *малую* помощь (μικρὰν βοήθειαν), *медленно* дѣйствуя на душу (μακροθυμῶν ἐπὶ τὴν ψυχὴν), испытывая ее, тверда ли она въ вѣрѣ и имѣетъ ли любовь къ Нему», пока еще не выводя ее изъ скорбей. Ибо таковъ опредѣленный Богомъ путь, вводящій въ жизнь, и когда душа совершитъ этотъ путь, полный безмѣрной скорби, имѣя предъ глазами смерть, тогда «рукою крѣпкою и мышцею высокою, озареніемъ Св. Духа разрываетъ она силу тьмы, минуетъ страшныя мѣста, преходитъ море тьмы и всепожирающаго огня» [3]). Тогда-то она «бываетъ утѣшена Богомъ и упокоевается въ Господѣ. Тогда Духъ, котораго она приняла (въ себя), воспѣваетъ Богу пѣснь новую тимпаномъ, т. е. тѣломъ, и гуслями, т. е. душею, на словесныхъ струнахъ и тончайшихъ помыслахъ, посредствомъ *смычка* божественной *благодати* (τοῦ πλήκτρου τῆς θείας χάριτος) и возсылаетъ хвалы животворителю Христу» [4]). Подобно Моисею, вложившему дерево въ горькія воды Мерры для ихъ услажденія, «Богъ влагаетъ древо жизни въ горькій источникъ сердца и душа услаждается, отлагая свою горечь и *растворяясь Духомъ Христовымъ* (συγκιρνωμένη τῷ Πνεύματι τοῦ Χριστοῦ), и такимъ

[1]) Ibid. n. 11.
[2]) Ibid. n. 12.
[3]) Ibid. n. 13.
[4]) Ibid. n. 14.

образомъ, сдѣлавшись благопотребною, выступаетъ на служеніе своему Владыкѣ, ибо дѣлается *духомъ плотоносящимъ* (πνεῦμα σαρκοφόρον)» [1]).

Въ заключеніе, обозрѣвая все, что Богъ совершаетъ для спасенія души, съ самаго начала ея обращенія и возрожденія и до конца ея подвига, замѣчаетъ: Богъ «очищаетъ ее отъ скверны и, омывая отъ очерненія и срамоты ея, дѣлаетъ свѣтлою, оживотворяетъ отъ мертвенности, исцѣляетъ отъ сокрушенія и умиротворяетъ, прекращая ея вражду. Будучи тварію, она уготовляется въ невѣсту Сыну Цареву; Богъ принимаетъ ее, *мало-по-малу измѣняя* ее *собственною силою* (τῇ ἰδίᾳ αὐτοῦ δυνάμει... κατὰ μικρὸν συμμεταβαλλόμενος), пока не возраститъ до собственнаго своего возраста, влечетъ и расширяетъ ее до *безпредѣльнаго* и *безмѣрнаго* возрастанія, пока она не содѣлается непорочною и достойною Его невѣстою. Сперва *рождаетъ* ее въ Себѣ самомъ (ἐν ἑαυτῷ) и Собою (δι' ἑαυτοῦ) *возращаетъ*, пока она не приметъ совершенной мѣры любви Его» [2]).

Здѣсь выражены вкратцѣ всѣ главнѣйшія мысли и положенія относительно дѣйствія благодати для преуспѣянія человѣка, въ союзѣ съ слабыми, изнемогающими его силами. Задача благодати послѣ крещенія — постепенно, «мало-помалу измѣнить» человѣческую душу, очистивъ ее совершенно отъ гнѣздящагося въ ней грѣха и «растворивъ ее Духомъ Св.», такъ чтобы не осталось въ ней ничего грѣховнаго, чтобы «вся» она, принявъ «всего» Духа и вообразивъ въ себѣ «всего» Христа, сочеталась съ Нимъ въ неразрывный союзъ — «душа въ душу, ипостась въ ипостась». Все это подробно и развивается во многихъ изъ бесѣдъ пр. Макарія.

Появленіе грѣха въ насъ послѣ крещенія. — Послѣ крещенія человѣческая природа остается неизмѣнною въ индивидуальныхъ своихъ особенностяхъ и удерживаетъ въ себѣ корни грѣха. «Чтобы и послѣ благодати (μετὰ τὴν χάριν, т. е. послѣ крещенія) испытываема была воля, къ чему она склонна и съ чѣмъ согласна, *естество остается такимъ же* (ἐν ταυτότητεὶ ἡ φύσις): человѣкъ суровый — суровымъ, мяг-

---

[1]) Ibid. n. 15. Представленіе о „раствореніи Духомъ" есть, какъ увидимъ далѣе, одно изъ любимыхъ выраженій и представленій пр. Макарія.

[2]) Ibid. n. 17.

кій — мягкимъ» [1]). Нельзя думать, что если «Господь, пришедши, осудилъ грѣхъ крестомъ, то нѣтъ его уже внутри (человѣка)», что если «пришествіемъ Христовымъ грѣхъ осужденъ, (то) и послѣ крещенія зло уже не имѣетъ пажити, чтобы разглагольствовать въ сердцѣ... И *послѣ крещенія* (καὶ μετὰ τὸ βάπτισμα) *разбойникъ* имѣетъ мѣсто (пажить), чтобы войти и дѣлать, что̀ хочетъ» [2]). «Многіе, при присущей имъ благодати, не знаютъ, что они окрадены грѣхомъ», между тѣмъ «страшный змій грѣха *сопребываетъ съ душею* (συνέστι τῇ ψυχῇ), соблазняетъ ее» [3]). «Душу и примѣшавшійся грѣхъ (τὴν ἁμαρτίαν μιγεῖσαν) уподобляемъ великому дереву, имѣющему много вѣтвей, а корни въ глубочайшихъ (нѣдрахъ) земли. Такъ и вошедшій (въ душу) грѣхъ, овладѣвъ пажитями ея глубочайшихъ тайниковъ, обратился въ *привычку*» [4]). Хотя негодныя вѣтви и многіе корни этого дерева посѣкаются крещеніемъ, но нѣкоторые корни остаются, скрываясь въ глубинахъ души. Благодатнымъ дѣйствіемъ крещенія нельзя совершенно уничтожить всѣ эти корни, такъ какъ нѣкоторые изъ нихъ скрываются во глубинѣ человѣческой свободной воли. Уничтожить ихъ, безъ уничтоженія человѣческой свободы, невозможно, подобно тому какъ было невозможно устранить возможность грѣхопаденія нашихъ прародителей, при сохраненіи ихъ свободы. Корни грѣха, остающіеся и послѣ крещенія,—это возможность грѣха и предрасположеніе къ нему (отъ унаслѣдованнаго и пріумноженнаго нами навыка—срав. св. Григорія Нисскаго). Хотя св. отецъ и не выражаетъ нигдѣ, буквально, только что изложенныхъ нами мыслей, но совокупность его представленій о нашемъ грѣховномъ состояніи, послѣ крещенія, даетъ намъ право такъ именно формулировать его представленіе о данномъ предметѣ. Въ человѣкѣ возрожденномъ «источникъ изливаетъ чистую воду, а *подъ нимъ лежитъ тина* (ὑπόκειται βόρβορος)» [5]). «Змій таится *подъ самымъ умомъ* (τὸν κατώτερον

---

[1]) Homil. XXVI, 5.

[2]) Homil. XV, 14—15.

[3]) Ibid. n. 28. Ср. Homil. VIII, 5. Хотя человѣкъ и достигъ, повидимому, совершенства, „доходитъ до тайнъ и откровеній, до великаго услажденія благодатію, однако вмѣстѣ съ тѣмъ и грѣхъ *сопребываетъ* еще внутри его (ὅμως καὶ ἡ ἁμαρτία σύνεστιν ἀχμὴν ἔσω)“.

[4]) Homil. XLI, 1.

[5]) Homil. XVI, 2.

τοῦ νοῦ), во глубинѣ помысловъ, гнѣздится и умерщвляетъ тебя въ такъ называемыхъ тайникахъ и хранилищахъ души, ибо сердце есть бездна» [1]). «И въ благодати Божіей пребывающіе *во глубинѣ* (ἐν βάθει) одержимы грѣхомъ... не всецѣло въ добрѣ (μὴ ὄντες τοῦ ἀγαθοῦ ὁλοτελῶς)» [2]). А потому нельзя думать, будто «въ тѣхъ, въ которыхъ *отчасти* (μερικῶς) дѣйствуетъ благодать, грѣха уже нѣтъ» [3]). Мало того, даже и тѣ, «которые во глубинѣ (души) держатся доброй части, разумѣю благодать, остаются еще рабами и плѣнниками лукавыхъ помысловъ и части зла» [4]). «Бываетъ, что въ иномъ есть благодать, а сердце еще не очищено. Потому и падали падавшіе; они не вѣрили, что съ благодатію *сопребываютъ* (συνεῖναι) *дымъ и грѣхъ*» [5]).

Какъ же именно сопребываютъ въ насъ благодать и зло, грѣхъ? Зло «въ насъ дѣйствуетъ со всею силою и ощутительностью... однако *не растворено* (οὐ συνεκράθη) съ нами такъ, какъ говорятъ нѣкоторые, подобно смѣшенію (τὴν μίξιν) вина съ водою, а такъ — какъ въ одномъ полѣ (растутъ) и пшеница сама по себѣ и плевелы сами по себѣ или какъ въ одномъ домѣ (находятся) особо разбойникъ и особо господинъ дома» [6]). Впрочемъ, зло можетъ возмущать душу,— этотъ, отъ дѣйствія благодати, чистый источникъ, источающій чистую воду, — и тогда «*весь источникъ* дѣлается мутнымъ и душа, когда бываетъ возмущена, *смѣшивается съ порокомъ* (κιρνᾶται τῇ κακίᾳ) и сатана дѣлается чѣмъ-то однимъ съ душею» [7]). Иногда грѣхъ приводитъ всю душу въ смятеніе и колебаніе, подобно жестокому вѣтру, дующему въ темную ночь [8]); «князь міра сего волнуетъ... душу... и какъ пшеницу, непрестанно вращающуюся въ рѣшетѣ, разнообразно волнуетъ человѣческіе помыслы» [9]).

---

[1]) Homil. XVII, 15.

[2]) Ibid. n. 6.

[3]) Ibid. n. 5.

[4]) Ibid. n. 7. Сравн. приведенное выше мѣсто изъ Homil. VIII, 5 о «сопребываніи грѣха» вмѣстѣ съ благодатію даже въ удостоившихся «тайнъ и откровеній и великаго услажденія благодатію».

[5]) Homil. XXVI, 25.

[6]) Homil. XVI, 1.

[7]) Ibid. n. 2.

[8]) Homil. II, 4.

[9]) Homil. V, 2.

Какимъ образомъ возможно такое одновременное и совмѣстное пребываніе благодати и грѣха въ одной и той же душѣ? На этотъ вопросъ пр. Макарій отвѣчаетъ указаніемъ частію на многосоставность души и глубину ея, частію на неприкосновенность человѣческой свободы, частію на вездѣприсутствіе Божіе, неограниченность Божества и невозможность оскверненія его скверными грѣховными. «Душа имѣетъ много членовъ и великую глубину; привзошедшій въ нее грѣхъ овладѣлъ всѣми ея членами и пажитями сердца. Потомъ, когда человѣкъ взыщетъ благодати, она приходитъ къ нему и овладѣваетъ приблизительно двумя членами души. Человѣкъ неопытный, утѣшаемый благодатію, думаетъ, будто пришедшая благодать овладѣла всѣми частями души и будто грѣхъ искорененъ. Но *большая часть ея обладается грѣхомъ* и только *одна часть* находится *подъ благодатію*» [1]. И это потому, что «природа (наша) воспріимчива (δεκτικὴ) *и для добра и для зла*, и для божественной благодати, и для сопротивной силы, но она не можетъ быть приневоливаема» [2]. «Человѣкъ имѣетъ такую природу, что и тотъ, кто находится во глубинѣ порока и работаетъ грѣху, можетъ обратиться къ добру, и тотъ, кто связанъ Св. Духомъ и упоенъ небеснымъ, имѣетъ власть (ἐξουσίαν) обратиться къ злу» [3]. «*Свобода соприсуща* (σύνεστι τὸ αὐτεξούσιον) и *совершеннымъ* христіанамъ, которые плѣнены и упоены добромъ»» [4]. Даже и апостоламъ, «совершеннымъ въ благодати, благодать не препятствовала дѣлать то, что хотѣли, даже если бы они пожелали сдѣлать что-либо неугодное благодати» [5]. А потому, въ существованіи и неприкосновенности человѣческой свободы скрывается возможность паденія даже лицъ, стоящихъ на высотѣ духовнаго совершенства, «плѣненныхъ и упоенныхъ благодатію», т. е. возможность разрастанія зла, возникновенія его изъ глубинъ духа и распространенія въ областяхъ внутренняго человѣка. — Сопребываніе божественной благодати съ грѣхомъ такъ же возможно, какъ присутствіе Божіе

---

[1]) Homil. L, 4... Τὸ πλεῖστον δὲ μέρος τῆς ἁμαρτίας κρατεῖται, καὶ ἓν μέρος ὑπὸ τῆς χάριτος.

[2]) Homil. XV, 25.

[3]) Ibid. n. 36.

[4]) Homil. XXVII, 9.

[5]) Ibid. n. 10.

въ воздухѣ, гдѣ бываетъ сатана [1]), и благодать отъ присутствія въ душѣ грѣха такъ же мало терпитъ оскверненія или ущерба, какъ солнце, освѣщающее мѣста грязныя [2]) или закрываемое облаками [3]). «Тьма объемлется Имъ (Богомъ), но не объемлетъ Его» [4]). Вотъ почему благодать Божія можетъ «соприсутствовать» съ грѣхомъ въ душѣ человѣческой и «ничего отъ того не терпѣть», «ни въ свѣтѣ, ни въ существѣ своемъ» [5]), подобно солнцу.

Человѣческая воля во процессѣ спасенія, какъ необходимое условіе. — Уже изъ сказаннаго выше видно, что человѣческое произволеніе остается неприкосновеннымъ, ненарушимымъ ни въ какомъ случаѣ. Человѣкъ всегда сохраняетъ свободу воли, находится ли онъ подъ владычествомъ грѣха, въ естественномъ состояніи или — подъ дѣйствіемъ и даже господствомъ, преобладаніемъ благодати. Пр. Макарій настаиваетъ на мысли о сохраненіи свободы — въ особенности въ благодатномъ состояніи человѣка, съ цѣлію объяснить возможность паденій подвижниковъ и побудить слушателей къ осторожности, бдительности надъ собою, къ подвигамъ и смиренію. «Просвѣщенные и вкусившіе отпадаютъ. Видишь, что (человѣкъ) имѣетъ *волю согласоваться* съ Духомъ (τοῦ συμφωνῆσαι τῷ Πνεύματι), и имѣетъ волю оскорблять Его» [6]). Даже «связанный (ὁ δεδεμένος) Духомъ Св. и упоенный небеснымъ имѣетъ власть обратиться къ злу... ...И эти самые вкусившіе благодати Божіей и бывшіе причастниками Духа, если не будутъ осторожны, угасаютъ и дѣлаются *хуже того, чѣмъ были* (χείρους

---

[1]) Homil. XVI, 6. «Какъ въ воздухѣ есть сатана, и Богъ, тамъ присутствуя, ничего отъ того не терпитъ, такъ и въ душѣ есть грѣхъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ *соприсутствуетъ* и *благодать Божія, ничего отъ того не терпя* (ὁμίως δὲ καὶ χάρις Θεοῦ σύνεστι μηδὲν ἀδικουμένη)».

[2]) Homil. VII, 2. «Если это солнце, будучи тварію, освѣщаетъ мѣста грязныя и отъ того не терпитъ вреда, то тѣмъ болѣе Божество, συνὼν τῷ σατανᾷ, οὔτε ρυποῦται, οὔτε μιαίνεται». Тоже и въ Homil. XVI, 3.

[3]) Homil. XVII, 6. Солнце, закрываемое облаками, «не терпитъ никакого ущерба, ни въ свѣтѣ своемъ, ни въ собственномъ составѣ (τῆς ἰδίας ὑποστάσεως); такъ бываетъ и съ несовершенно очистившимися. Пребывая въ благодати Божіей, а во глубинѣ (души) одержимые грѣхомъ, будучи не совершенно въ добрѣ, они имѣютъ и естественныя движенія и помыслы устремляющіе ихъ къ Богу».

[4]) Homil. XVI, 5.

[5]) См. выше цитатъ изъ Homil. XVII, 6.

[6]) Homil. XXVII, 13.

οὐ ἦσαν), будучи мірскими. И это не потому, что Богъ измѣняемъ и несиленъ, или что Духъ угасаетъ, но потому, что *сами* люди *не согласуются съ благодатію* (οὐ συμφωνοῦσι τῇ χάριτι), почему и совращаются и впадаютъ въ тысячи золъ» [1]). Даже апостолы, если «не могли согрѣшить», то только «потому, что пребывая во свѣтѣ и *въ такой благодати*, не превозносились»; вообще же «сама человѣческая природа, будучи немощною, имѣетъ *власть* отвращаться отъ сопребывающаго добра... природа *измѣнчива* (τρεπτὴ ἡ φύσις) и по причинѣ *остающагося свободнаго произволенія* (διὰ τὸ παραμένειν τὸ αὐτεξούσιον) кто-либо, если захочетъ, дѣлается сыномъ Божіимъ, или наоборотъ — сыномъ погибели» [2]). А потому даже «апостолы, имѣя въ себѣ Духа Утѣшителя, не были беззаботны»; правда, «сама благодать охраняла ихъ, чтобы они не совратились даже въ чемъ-либо маломъ», но «и сами они, будучи совершенными, *имѣли свободу* творить дѣла праведныя» [3]). И это потому, что благодать, подобно тому, какъ и сопротивная сила, только «побуждаетъ, а не принуждаетъ»; — «по причинѣ свободы естества», которую она сохраняетъ ненарушимою — «приходящая къ нему (человѣку) благодать *не связываетъ его волю принуждающею силою* (ἀναγκαστικῇ δυνάμει), и не дѣлаетъ его неизмѣннымъ въ добрѣ, хотя бы онъ хотѣлъ или не хотѣлъ того; но присущая ему сила Божія даетъ *мѣсто свободѣ* (παραχωρεῖ τῷ αὐτεξουσίῳ), чтобы обнаружилась воля человѣка» [4]). Всѣ усилія благодати и направлены именно, при сохраненіи свободы, къ ея возсозданію и укрѣпленію въ добрѣ.

Воля человѣка и ея движеніе къ добру есть *чрезвычайно важное условіе* вообще для спасенія человѣка и въ частности для его преуспѣянія, но не она — *причина* того и другого. Главное во всемъ этомъ не она, а благодать Божія.

Правда, благодать не дѣйствуетъ одна безъ человѣческой

---

[1]) Homil. XV, 36.
[2]) Homil. XXVII, 11.
[3]) Homil. XVII, 7.
[4]) Lib. de custod. cord. n. 12 col. 833—6. Правда, эти «Книги» (числомъ 7) или «Слова», представляющія сокращеніе «Бесѣдъ», обыкновенно не приписываются пр. Макарію, но они такъ хорошо, кратко и точно выражаютъ мысли, изложенныя въ бесѣдахъ, что мы позволили себѣ привести здѣсь мѣсто изъ первой изъ этихъ семи книгъ.

воли; она требуетъ «согласованія» воли съ собою [1]), а въ началѣ преуспѣянія даже — предначинательнаго «стремленія воли», но все это имѣетъ значеніе не болѣе, какъ необходимаго только условія для могущественнаго, все въ сущности совершающаго, дѣйствія благодати. Господь «*непрестанно* (ἀεῖ) *ударяетъ* въ двери сердецъ нашихъ *чтобы мы отверзли Ему*» [2]). «Когда *мы своею волею привлечемъ умъ, понуждая помыслы* устремляться къ Господу, тогда всеконечно и *Господь своею волею* придетъ къ намъ и по истинѣ соберетъ насъ въ себѣ самомъ». Вотъ «Онъ остановился, разсматривая твой умъ, помышленія и размышленія, наблюдая, какъ ищешь Его и отъ всей ли души, не лѣностно ли, не нерадиво ли» [3]). Нужны самособранность человѣка и движеніе его воли, а съ волею и ума къ Господу, и это именно пр. Макарій называетъ предначинательнымъ «стремленіемъ воли» и даже въ широкомъ, несобственномъ смыслѣ «собственнымъ дѣломъ» человѣка. «Спасаетъ человѣка не собственное его *дѣло* (οὐ τὸ ἴδιον ἔργον), но Даровавшій силу. Ибо, если кто и язвы Господни терпитъ, пусть не возмнитъ (о себѣ) чего-либо, если бы можетъ быть *и сдѣлалъ что* или только возлюбилъ и *усиленно стремился* къ дѣятельности (ἐπιτηδεῦσαι πρὸς τὰς ἐνεργείας). Поэтому, не думай когда-либо *предварить* въ добродѣтели Господа (ἐν ἀρετῇ προειληφέναι τὸν Κύριον), по слову сказавшаго, что Онъ есть дѣйствуяй въ насъ, еже хотѣти и еже дѣяти о благоволеніи (Фил. II, 13) [4]). Мы сказали выше, что человѣкъ по природѣ имѣетъ стремленіе (τὴν ἐπιτήδευσιν κατὰ φύσιν) и его-то (стремленія) ищетъ Богъ. Поэтому повелѣваетъ, чтобы человѣкъ сперва понялъ, понявъ возлюбилъ и *стремился волею* (θελήματι ἐπιτηδεύσῃ). А чтобы мысль привести въ дѣйствіе, или перенести трудъ или совершить дѣло, это даетъ пожелавшему и увѣровавшему благодать Господа. Поэтому воля человѣка есть какъ бы

---

[1]) Объ этомъ «согласованіи» пр. Макарій говоритъ очень часто, какъ въ мѣстахъ выше приведенныхъ, такъ и въ тѣхъ, которыя будутъ приведены ниже.

[2]) Homil. XXX, 9.

[3]) Homil. XXXI, 3. Ἐὰν... τῷ θελήματι ἡμῶν ἔλκομεν τὸν νοῦν βιαζόμενοι τοὺς λογισμοὺς πρὸς τὸν Κύριον· πάντως ὁ Κύριος τῷ θελήματι αὐτοῦ ἐλεύσεται πρὸς ἡμᾶς καὶ ἐξ ἀληθείας συναγάγει ἡμᾶς πρὸς ἑαυτόν... Ἔστηκε γὰρ θεωρῶν σου τὸν νοῦν... ἐπισκοπῶν πῶς ζητεῖς αὐτόν...

[4]) Homil. XXXVII, 9.

существенная прибавка (ὡς παράστασις ὑποστατική): *если нѣтъ воли, самъ Богъ ничего не дѣлаетъ*. хотя и можетъ по своей волѣ. Поэтому *совершеніе дѣла Духомъ зависитъ отъ воли человѣка* (ἡ τελεσιουργία τοῦ Πνεύματος ἐν τῷ θελήματι τοῦ ἀνθρώπου κεῖται). Опять, если мы отдаемъ *всю* волю, то чудный во всемъ и необъятный для нашей мысли Богъ *приписываетъ все дѣло намъ* (ὅλον τὸ ἔργον ἡμῖν ἐπιγράφει)» [1]).

Главное и существенное въ дѣлѣ спасенія, причина его—благодать Божія.—Такимъ образомъ, въ дѣлѣ преуспѣянія воля человѣческая хотя и есть нѣчто необходимое, необходимая приставка, прибавка, условіе, но главное въ семъ дѣлѣ не она, а благодать Божія. Благодать подобна богатому человѣку; она дѣлаетъ «ничего неимѣющую», нищую душу своею «невѣстою и сожительницею» [2]), «содѣйственницею присущей ей благодати» [3]), или—подобна царю, который принимаетъ въ свои чертоги раба, ничего съ собою не приносящаго и служащаго царю его же «сосудами, т. е. духомъ внутренняго человѣка», созданнаго Богомъ, и затѣмъ Божіими же «сосудами, т. е. благодатію». Какъ отъ души,—невѣсты и сожительницы, требуется только угождать мужу и не оскорблять его, такъ и отъ души—раба ничего другаго не нужно кромѣ только того, чтобы она, «имѣя собственное произволеніе, несогласное съ благодатію, не погрѣшила въ чемъ-либо противъ духовнаго служенія» [4]). «Имѣющіе благодать Божію» должны

---

[1]) Ibid. n. 10.

[2]) Homil. XV, 1.

[3]) Ibid. n. 2: συνεργὸς τῆς συνούσης τοῦ Πνεύματος χαριτος.

[4]) Ibid. n. 5. «Такъ и душа, служа Богу *благодатію и духомъ* (τῇ χάριτι καὶ τῷ πνεύματι), нуждается въ большой разсудительности и вѣдѣніи, какъ бы не погрѣшить относительно сосудовъ Божіихъ, или духовнаго служенія, τὴν ἰδίαν προαίρεσιν μὴ συμφωνοῦσαν τῇ χάριτι ἔχουσα. Ибо душа можетъ служить Господу духовнымъ служеніемъ, совершаемымъ втайнѣ *внутреннимъ человѣкомъ* (ὑπὸ τοῦ ἔσω ἀνθρώπου) и *собственными сосудами*, т. е. Духомъ Его (Бога). А безъ *сосудовъ Его, т. е. безъ благодати* (τουτέστι τῆς χάριτος) никто не можетъ служить Богу». - Здѣсь не ясно, что нужно разумѣть подъ «Божіими сосудами», духъ ли человѣческій или вмѣстѣ и силу, благодать «Духа Св.». Если сопоставить послѣднія выраженія: «духовное служеніе внутреннимъ человѣкомъ» и «собственными Его сосудами», «безъ сосудовъ Его, *т. е. безъ благодати*» съ выраженіями, помѣщенными въ самомъ началѣ этого мѣста: «служа Богу *благодатію и духомъ*», то будетъ очевидно, что подъ духомъ въ этомъ послѣднемъ выраженіи нужно разумѣть не Духъ Божій, а духъ человѣческій или внутренняго человѣка. Становится понятнымъ и то,

представлять себя въ видѣ нищихъ, которымъ царь далъ «на сохраненіе свое сокровище», а потому не должны надмеваться, иначе «Господь отыметъ отъ нихъ благодать свою и они останутся такими же, какими были до принятія благодати» [1]). Самое гибельное въ спасеніи опираться на себя, на свою природу. Какъ тѣло получаетъ все для жизни своей не отъ себя, а совнѣ, такъ «и душа, не имѣющая въ себѣ свѣта Божественнаго, сотворенная же по образу и подобію Божію... не изъ собственнаго существа, но отъ божества Его, отъ собственнаго Его Духа, отъ собственнаго Его свѣта имѣетъ пищу и духовное питіе, что̀ и составляетъ поистинѣ жизнь души» [2]). А потому «горе душѣ, если она оперлась только на свою природу (εἰς τὴν ἑαυτῆς φύσιν μόνον ἐστήκῃ) и возложила упованіе на свои только дѣла, не имѣя общенія съ божественнымъ Духомъ... и это, повторяю, не просто произносимыя слова, но самое *дѣло* (ἔργον) духовной жизни» [3]) «Какъ рыбѣ невозможно жить безъ воды или человѣку ходить безъ ногъ... такъ безъ Господа Іисуса и безъ дѣйствія божественной силы невозможно познать тайны и премудрость Божію или быть богатымъ и христіаниномъ» (совершеннымъ) [4]).

Благодать требуетъ отъ человѣка только «произволенія и добраго старанія (προαίρεσιν καὶ ἀγαθὴν αὐτοῦ σπουδήν)» [5]), понужденія имъ себя на всякое доброе дѣло, по причинѣ присущаго (συνοῦσαν) ему грѣха» [6]), принужденія даже и противъ хотѣнія сердца (μὴ θελούσης τῆς καρδίας)», и такимъ образомъ «предуготовленія себя, на сколько возможно, къ добру (προευτρεπίζειν ὅσον δυνατὸν εἰς τὸ ἀγαθὸν)». Если же кто не

почему благодать отличается отъ духа, а сосудами Божіими называются и Духъ Божій и духъ человѣческій, при чемъ они то различаются, то подводятся подъ одно понятіе сосудовъ, такъ какъ они хотя отличны по существу, но равно Божіи по происхожденію отъ Бога и по служенію Богу: человѣкъ не можетъ служить однимъ своимъ сосудомъ— душею безъ другаго—Духа Божія или благодати, соединяющейся съ душею.

[1]) Ibid. n. 27.
[2]) Homil. I, 10.
[3]) Ibid. n. 11.
[4]) Homil. XVII. 10.
[5]) Homil. XIX. 2.
[6]) Ibid. n. 1.

пріучилъ и не приготовилъ себя (μὴτε προευτρεπίσας) къ сказанному, то, хотя бы и получилъ благодать, теряетъ ее по полученіи и падаетъ отъ высокоумія или не преуспѣваетъ и не возростаетъ въ благодати, ему дарованной» [1]). Только при соблюденіи вышеуказанныхъ условій, «*самъ Господь* легко и безъ труда *творитъ въ немъ все*» [2]) и Духъ научаетъ его всѣмъ добродѣтелямъ [3]). И тѣмъ не менѣе—за то только что мы «отдаемъ Ему всю свою волю»,—чудный и необъятный нашимъ умомъ Богъ «все дѣло приписываетъ» именно «намъ», хотя намъ принадлежитъ въ немъ самая малая часть. Всего выше—смиреніе и сознаніе ничтожества человѣческихъ усилій и дѣлъ и оно-то дѣлаетъ то, что Господь усвояетъ человѣку свои же въ сущности дары и дѣянія. Господь спрашиваетъ душу, отрекшуюся отъ міра: «что хвалишься; не Я ли создалъ твое тѣло и душу; что ты (сама) сдѣлала»? «Все твое», Господи говоритъ душа смиренная. «Тогда Господь начинаетъ говорить на это: *оказываю тебѣ милость* (χάριν σοι ἔχω); то, что ты имѣешь—твое, *эта добрая воля—твоя*, а за любовь твою ко Мнѣ, поелику прибѣгла ты ко Мнѣ, сверхъ того дамъ тебѣ то, чѣмъ не обладала ты доселѣ, чего не имѣютъ люди на землѣ,—прими съ душею твоею Меня Господа, чтобы всегда ты веселилась и радовалась со Мною» [4]). «Когда приписываешь все Богу», то «и Богъ, видя доброе твое произволеніе, такъ какъ и *свое, что ты дѣлаешь по естеству* (τὰ σὰ, ἅπερ ἀπὸ φύσεως ποιεῖς), приписываешь Богу, снова даруетъ тебѣ свое собственное, духовное, божественное и небесное» [5]). Впрочемъ, «*твое, что ты дѣлаешь*, хотя хорошо и благопріятно Богу, но нечисто» [6]).

Законы дѣйствія благодати. Такъ какъ дѣло благодати направлено,—при сохраненіи человѣческой свободы,—къ полному возсозданію и укрѣпленію въ добрѣ какъ ея, такъ и вообще всѣхъ силъ человѣческихъ и потому совершается въ союзѣ съ человѣческою волею, то само собою понятно, что *дѣйствіе благодати должно представлять непрерывность и извѣстную постепенность*, а не совершаться вдругъ, хотя

---

[1]) Ibid. n. 5. 6.
[2]) Ibid. n. 6.
[3]) Ibid. n. 8.
[4]) Homil. XXXII, 8.
[5]) Homil. XXVI, 20.
[6]) Ibid. n. 21.

«благодать въ одно мгновеніе можетъ очистить человѣка и сдѣлать его совершеннымъ» [1]). Дѣйствіе благодати подобно развитію младенца въ матерней утробѣ, возростанію сѣмени растеній, работѣ пчелы въ ульѣ и дѣйствію закваски; оно постепенно. «Вопросъ: по частямъ ли (κατὰ μέρος) утончается и *искореняется* зло и человѣкъ преуспѣваетъ въ благодати (προκόπτει εἰς τὴν χάριν), или зло искореняется тотчасъ же, какъ только началось преспѣяніе? Отв. Какъ зародышъ въ матерней утробѣ *не вдругъ* превращается въ человѣка» или какъ сѣмяна растеній и посадки деревьевъ не тотчасъ же, а постепенно выростаютъ и даютъ стебли и плоды; «такъ и въ духовномъ, гдѣ столько мудрости и тонкости, человѣкъ *мало по малу* (κατὰ μικρὸν) *возростаетъ* и дѣлается мужемъ совершеннымъ, въ мѣру возраста, *а не такъ, какъ нѣкоторые говорятъ:* (будто это такъ, какъ бы) *облечься и совлечься*» [2]). «Какъ пчела тайно выдѣлываетъ сотъ въ ульѣ, такъ и благодать тайно совершаетъ любовь свою и горечь превращаетъ въ сладость, жестокосердіе—въ мягкость»; какъ рѣзчикъ «по частямъ совершаетъ рѣзьбу» на блюдѣ, такъ и Господь постепенно «украшаетъ рѣзьбою сердца наши» [3]). «Благодать съ одной стороны непрестанно соприсутствуетъ и укореняется и дѣйствуетъ какъ закваска, начиная съ юнаго возраста, и дѣлается какъ бы чѣмъ-то естественнымъ, сплотившимся (съ душею), сопребывающимъ въ человѣкѣ, какъ бы одною (съ душею) сущностью, съ другой—*многообразно*, какъ ей угодно, устрояетъ человѣка *къ его пользѣ*» [4]).

Въ этомъ послѣднемъ мѣстѣ, *кромѣ постепенности и непрерывности*, указанъ и другой законъ дѣйствія благодати, именно *разнообразіе способовъ ея воздѣйствія* на человѣка, въ соотвѣтствіе съ тѣмъ, что для него полезнѣе. «Удостоившіеся сдѣлаться чадами Божіими и родиться свыше отъ Духа Св. и имѣющіе въ себѣ просвѣщающаго и успокоивающаго ихъ

---

[1]) Homil. XLI, 2 (см. это мѣсто ниже).

[2]) Homil. XV, 41... οὐχ ὥσπερ τινὲς λέγουσιν· ἔνδυσαι, ἔκδυσαι—намекъ на невѣрныя представленія относительно дѣйствія благодати въ таинствѣ крещенія.

[3]) Homil. XVI, 7.

[4]) Homil. VIII, 2. Ἡ μὲν χάρις ἀδιαλείπτως σύνεστι καὶ ἐρρίζωται καὶ ἐζώμωται ἐκ νέας ἡλικίας, καὶ ὡς φυσικὸν καὶ πηκτὸν ἐγένετο, αὐτὸ τὸ συνὸν τῷ ἀνθρώπῳ ὡς μία οὐσία· πολυτρόπως δὲ, ὡς θέλει πρὸς τὸ συμφέρον οἰκονομεῖ τὸν ἄνθρωπον.

Христа, бываютъ руководимы Духомъ *разнообразными и различными способами* (ἐν ποικίλοις καὶ διαφόροις τρόποις), и благодать невидимо дѣйствуетъ въ сердцѣ» [1]. «Разнообразно (ποικίλως) дѣйствуетъ въ людяхъ благодать» [2]. Премудрость Божія «непостижимымъ и неизслѣдимымъ образомъ *разнообразно* совершаетъ распредѣленіе благодати роду человѣческому для испытанія свободной воли». Однимъ дается благодать «*тотчасъ* (εὐθὺς), какъ только приступятъ съ вѣрою и прошеніемъ», «*безъ собственныхъ ихъ трудовъ* (ἄνευ πόνων ἰδίων)», [3], а другимъ, «Богъ даетъ благодать и успокоеніе и радость *не скоро* (οὐκ εὐθὺς), медля относительно ихъ и удерживая даръ»,—для того, чтобы тѣхъ и другихъ побудить къ трудамъ, первыхъ поощрить къ подвигамъ, а въ послѣднихъ возбудить жажду благодати и удержать ихъ отъ гибельнаго превозношенія [4]. Вообще же благодать дѣйствуетъ слѣдующимъ образомъ: сначала «пріосѣняетъ душу отчасти», «не всю душу», для «испытанія произволенія», чтобы потомъ постепенно пустить корни во глубину души и наконецъ «обнять ее всю». «Когда дѣйствіе божественной благодати пріосѣняетъ душу, по мѣрѣ вѣры каждаго, и душа принимаетъ помощь свыше, тогда благодать *пріосѣняетъ ее только въ нѣкоторой части. И не подумай, что озарилась вся душа*; внутри ея остается еще большая пажить порока и для человѣка нужны великій трудъ и усиліе, соглашенные съ дѣйствующею на него благодатію. Поэтому-то благодать, которая можетъ въ одно мгновеніе, очистивъ человѣка, сдѣлать его совершеннымъ, начинаетъ посѣщать душу *отчасти* (ἀπὸ μέρους)». И это дѣлается именно для «испытанія человѣческаго произволенія». Когда же окажется, что въ теченіе долгаго времени душа ничѣмъ не оскорбляетъ благодати, тогда «сама благодать беретъ въ душѣ пажить и по мѣрѣ того, какъ душа въ теченіе долгаго времени оказывается заслужившею похвалу и согласною съ благодатію, она (благодать) *укореняется до глубочайшихъ ея частей* и помышленій, пока *вся душа не будетъ объята* небесною благодатію, потомъ царствующею въ этомъ сосудѣ» [5]. Благодать «*многообразно*, какъ

---

[1]) Homil. XVIII, 7.
[2]) Ibid. n. 9.
[3]) Homil. XXIX, 1.
[4]) Ibid. n. 2.
[5]) Hom. XLI, 2. Ἐπὰν τοίνον χάριτος θείας ἐνέργεια ἐπισκιάσει τῇ ψυχῇ κατὰ τὸ

ей угодно, устрояетъ человѣка къ его пользѣ; иногда огонь (ея) возгорается и жжетъ сильнѣе, а иногда какъ бы слабѣе и тише; въ иныя времена этотъ свѣтъ возжигается и свѣтитъ болѣе, а иногда *сокращается* и меркнетъ» [1]). Иногда, послѣ высокаго и восторженнаго благодатнаго состоянія, напримѣръ во время молитвы, «благодать *умалялась* (ὑπέστειλεν) и находило покрывало сопротивной силы, благодать же являлась какъ бы отчасти и была на нѣкоторой низшей степени совершенства» [2]). «Благодать сокращается по домостроительству, чтобы мы болѣе ее искали» [3]).

Результатъ дѣйствія благодати относительно грѣха. Сначала въ томъ, «кто имѣетъ постояно надежду на Бога, зло какъ бы *утончается и разжижается*» [4]), а потомъ—какъ корень растенія или источникъ—оно изсыхаетъ. Подобно тому, какъ «Господь пришелъ и взялъ грѣхи міра, *т. е. изсушилъ* нечистый источникъ душевныхъ помышленій» [5]), и «въ рабахъ Божіихъ, въ которыхъ преизбыточествуетъ благодать, она *изсушаетъ* (ξηραίνει) какъ лукавымъ возбуждаемое, такъ равно и естественное пожеланіе, ибо нынѣ Божіи человѣки дѣлаются *выше перваго Адама*» [6]). Почему и какимъ образомъ—«*выше* перваго Адама», представляемаго конечно въ невинномъ состояніи,—св. отецъ не объясняетъ, но изъ одного приведеннаго уже нами замѣчанія, что подъ дѣйствіемъ силы Божіей человѣкъ доходитъ «до безпредѣльнаго и без-

---

μέτρον τῆς ἑκάστου πίστεως, καὶ δέξηται ἄνωθεν βοήθειαν, ἀκμὴν ἐν μέρει τινὶ ἐπεσκίασεν. Μὴ νομίσῃ οὖν τις, ὅλην τὴν ψυχὴν πεφώτισται· ἀκμὴν πολλὴ νομὴ τῆς κακίας ἔνδον ἐστὶ... Καὶ αὐτὴ ἡ χάρις νομὴν λαμβάνει ἐν τῇ ψυχῇ· καὶ ἕως τῶν βαθυτάτων αὐτῆς μερῶν καὶ διαλογισμῶν ῥυζοῦται, ἐν καιροῖς πλείοσιν εὐδοκιμούσης καὶ συμφωνούσης τῆς ψυχῆς τῇ χάριτι· ἕως οὗ ὅλη ἡ ψυχὴ περιληφθῇ ὑπὸ τῆς ἐπουρανίου χάριτος, λοιπὸν βασιλευούσης ἐν αὐτῷ τῷ σκεύει.

[1]) Homil. VIII, 2: πολυτρόπως δὲ, ὡς θέλει πρὸς τὸ συμφέρον οἰκονομεῖ τὸν ἄνθρωπ ν...

[2]) Ibid. n. 3.

[3]) Homil. XXVII, 12. Οἰκονομικῶς γὰρ ὑποστέλλει ἡ χάρις, ἵνα μειζόνως ἐπιζητήσομεν.

[4]) Homil. XVI, 4. Ὅταν δὲ ἔχει τις πάντοτε τὴν ἐλπίδα τοῦ Θεοῦ, ὥσπερ λεπτύνεται καὶ ἐξυδαροῦται τὸ κακόν.

[5]) Homil. XX, 5. Αὐτὸς γὰρ ἐλθὼν ἦρε τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, τουτέστι τὴν ἀκάθαρτον πηγὴν τῶν διαλογισμῶν τῆς ψυχῆς ἐξήρανεν.

[6]) Homil. XVI, 4: οὕτως καὶ εἰς τοὺς δούλους τοῦ Θεοῦ εἰς οὓς πλεονάζει ἡ χάρις, ξηραίνει τὴν τοῦ πονηροῦ ἐπιθυμίαν ὁμοίως δὲ καὶ τὴν φυσικὴν, ἐπειδὴ νῦν οἱ τοῦ Θεοῦ ἄνθρωποι μείζονες γίγνοται τοῦ πρώτου Ἀδάμ.

мѣрнаго возрастанія» [1]), а равно и изъ приводимыхъ нами далѣе разсужденій о *полномъ* соединеніи души со Христомъ и Духомъ Св., ясно, что человѣкъ, хотя далеко не вдругъ путемъ тяжкихъ трудовъ и скорбей, доходитъ наконецъ до такого состоянія, которое предназначено было Адаму и котораго онъ достигъ бы скоро и легко, если бы не преступилъ заповѣди Божіей.—Благодать такимъ образомъ *изсушаетъ* самый *корень* грѣха.

Результатъ дѣйствія благодати для положительнаго усовершенія души: состояніе совершенства. Вся душа во всемъ ея составѣ и частяхъ [2]) объемлется благодатію; она воспринимаетъ въ себя «*всего*» Духа и «*всего*»» Христа [3]). Духъ Св. соединяется, «растворяется» съ душею и дѣлается какъ бы душею души, «небесною душею». Духъ Св. низводитъ въ душу и Христа [4]). Христосъ нисходитъ «въ глубокое нѣдро сердца», какъ нѣкогда сходилъ во адъ [5]), и тогда душа «дѣлается вся свѣтомъ, вся лицемъ, вся окомъ... на ней возсѣдаетъ неизреченная красота славы свѣта Христа... Христосъ и *носитъ* и *водитъ* и *поддерживаетъ* и *подъемлетъ* ее (подобно колесницѣ въ видѣніи Іезекіиля), ибо сказано, что рука человѣча была подъ херувимами». [6]). «Господь не ведетъ брани съ грѣхомъ, но какъ полномочный и полно-

---

[1]) Homil. XLVII, 17.

[2]) Homil. XLI, 2. Здѣсь говорится, что благодать дѣйствуетъ на душу постепенно, сначала отчасти, не на всю душу, потомъ укореняется, доходитъ до глубины духа, «пока *вся душа* не будетъ объята небесною благодатію». Въ цѣломъ это мѣсто приведено выше.

[3]) Homil. XIX, 6. Человѣкъ долженъ принуждать себя къ добродѣтелямъ, чтобы Господь «*даровалъ ему всего себя* (δώσῃ ἑαυτὸν ὅλον αὐτῷ)». А далѣе о Духѣ Св. говорится (ibid. n. 9), что Онъ «усовершитъ насъ въ себѣ и *совершенъ будетъ въ насъ* (τελειώσαντος ἡμᾶς τοῦ Πνεύματος εἰς ἑαυτὸ καὶ τελειωθέντος εἰς ἡμᾶς), очистившихся отъ всякой скверны и грѣховной нечистоты, и *представитъ* Христу наши души, какъ прекрасныя невѣсты, чистыми и непорочными».

[4]) См. выше въ одномъ изъ примѣчаній анализъ Homil. XXX, 1—5, гдѣ Духъ Св. представляется какъ «жизнь души» и «образъ Сына», какъ «написующій небесный образъ и дающій душѣ прекраснаго и добраго Жениха». Ср. въ пред. прим. Homil. XIX, 9.

[5]) Homil. XI, 12. «Онъ (Христосъ) приходитъ въ двѣ области: во глубину ада и опять въ глубокое нѣдро сердца, гдѣ душа съ своими помыслами одержится смертію и износитъ омертвѣвшаго Адама изъ темной глубины».

[6]) Homil. I, 2: τοῦ φέροντος καὶ ἀγοντος καὶ βαστάζοντος καὶ φοροῦντος...

властный всегда самъ рѣшаетъ побѣду... святыя души носятся и путеводятся *Духомъ Христовымъ*, который *правитъ*, куда Ему угодно» [1]). Подобно тому, какъ прежде, въ грѣховномъ состояніи, «въ сердцѣ, умѣ и тѣлѣ возсѣдали сатана, демоны и князья тьмы» [2]), такъ теперь *душа—престолъ Божій*, на которомъ «возсѣлъ небесный Браздодержецъ» и она «живетъ истинно святою жизнію» [3]). Подобно юношѣ, который «держитъ на рукахъ младенца и носитъ его, куда хочетъ, и *до глубины дѣйствующая благодать держитъ на рукахъ умъ* и возводитъ въ небеса» [4]). Неудивительно, что тогда человѣкъ «дѣлается связаннымъ благодатію, плѣнникомъ ея» [5]), хотя чуднымъ образомъ и не теряетъ своей воли.

Въ особенности полно изображается состояніе совершенства въ слѣдующемъ мѣстѣ. Перечисливъ различныя благодатныя состоянія, св. отецъ въ заключеніе замѣчаетъ. «Эти выше поименованныя дѣйствія Духа получаютъ большіе размѣры въ близкихъ къ совершенству. Ибо поименованныя выше разнообразныя успокоенія благодати, съ одной стороны выражаются словами различно, съ другой совершаются въ нихъ (людяхъ) непрерывно, такъ что одно дѣйствіе смѣняется другимъ. Когда душа достигнетъ *духовнаго совершенства, совершенно очистившись отъ всѣхъ страстей*, чрезъ неизреченное причастіе *соединившись и растворившись съ Духомъ Утѣшителемъ* и удостоившись *чрезъ раствореніе съ Духомъ* сама быть духомъ, тогда она дѣлается *вся* свѣтомъ, *вся* окомъ, *вся* духомъ, *вся* радостью, *вся* упокоеніемъ» [6]).

Пр. Макарій не оставляетъ безъ отвѣта и естественный вопросъ: *какъ неограниченный Богъ соединяется съ ограниченною душею* человѣческою, какимъ образомъ она можетъ вмѣ-

---

[1]) Ibid. n. 9. Ἄγονται αἱ ἅγιαι ψυχαὶ καὶ ὁδηγοῦνται ὑπὸ τοῦ ἡνιοχοῦντος Πνεύματος τοῦ Χριστοῦ ὅπου βούλεται.

[2]) Homil. VI, 5.

[3]) Homil. I, 12.

[4]) Homil. XVI, 12... οὕτω καὶ κατὰ βάθος ἐνεργουμένη χάρις βαστάζει τὸν νοῦν καὶ ἀναφέρει εἰς τοὺς οὐρανούς.

[5]) Homil. XXVI, 16... οὗτος λοιπὸν δέδεται καὶ ἔστιν ἠχμαλωτισμένος εἰς τὴν χάριν.

[6]) Homil. XVIII, 10... Ὅταν γὰρ ἡ ψυχὴ πρὸς τὴν τελειότητα τοῦ πνεύματος καταντήσῃ, τελείως πάντων τῶν παθῶν ἀποκαθαρισθεῖσα καὶ τῷ Παρακλήτῳ Πνεύματι διὰ τῆς ἀῤῥήτου κοινωνίας ἐνωθεῖσα καὶ ἀνακραθεῖσα, καὶ καταξιωθῇ πνεῦμα γενέσθαι συγκεκραμένη τῷ Πνεύματι, τότε ὅλη φῶς, ὅλη ὀφθαλμὸς, ὅλη πνεῦμα, ὅλον χαρὰ, ὅλον ἀναπαύσις...

стить «всего» Духа и «всего» Христа? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ онъ предлагаетъ, по его словамъ, «нѣкое тонкое и глубокое слово» (разсужденіе), цѣль котораго показать, что Богъ ограничиваетъ себя, «оплототворяетъ», чтобы войти въ ближайшее единеніе съ тварями, или, что тоже, «прелагаетъ, умаляетъ, уподобляетъ себя», «по мѣрѣ пріемлемости душъ достойныхъ и святыхъ», что слѣдовательно есть и могутъ быть степени соединенія Христа и Духа Св. и что принятіе всего Христа и всего Духа Св. означаетъ возможную для человѣка полноту соединенія съ Христомъ Искупителемъ и Духомъ Христовымъ.

«По мѣрѣ удѣленныхъ мнѣ силъ, желаю сказать нѣкое тонкое и глубокое слово. Поэтому выслушайте внимательно. Безпредѣльный, неприступный и несозданный Богъ, по безпредѣльной и непостижимой благости, *оплототворилъ* себя (ἐσωματωποίησεν ἑαυτὸν) и, такъ сказать, какъ бы *умалилъ* (ὡς ἐσμίκρυνεν) себя въ неприступной славѣ для того, чтобы имѣть возможность войти въ соединеніе съ *видимыми* Его тварями, разумѣю именно души святыхъ и *ангеловъ* и чтобы они могли быть причастными жизни Божества. А каждое (существо) по своей собственной природѣ есть тѣло (σῶμά ἐστιν): и ангелъ и душа и демонъ... они суть тѣла тонкія (σώματα λεπτά)... Душа наша, будучи тонкою... обнявъ все тѣло и его члены, срастворяется (смѣшивается съ нимъ— συγκέκραται), чрезъ что и совершаются всѣ жизненныя дѣйствія» [1]). «Подобнымъ образомъ безпредѣльный и непостижимый Богъ по Своей благости *умалилъ себя* (ἐσμίκρυνεν αὐτὸν), облекся въ члены сего тѣла и окружилъ себя (преградою) отъ неприступной славы: по снисхожденію и человѣколюбію, *преображаясь, Онъ плототворитъ себя, соединяется* (ἀναμίγνυται—смѣшивается), воспринимаетъ святыя, благоугодныя и вѣрныя души и, по слову Павла, дѣлается съ ними въ единъ Духъ,—*душа*, такъ сказать, *въ душу* и *ипостась въ ипостась*» [2]). Какъ изъ ничего создалъ Богъ всѣ существа и предметы міра, «такъ тѣмъ болѣе, по несказанной благости и непостижимой добротѣ, Онъ Сущій, какъ хочетъ и чѣмъ хочетъ, *прелагаетъ, умаляетъ, уподоб-*

---

[1]) Homil. IV, 9.

[2]) Ibid. n. 10... καὶ διὰ ἡμερότητα καὶ φιλανθρωπίαν μεταμορφούμενος σωματοποιεῖ ἑαυτόν, καὶ ἀναμίγνυται καὶ παραλαμβάνει... καὶ γίνεται μετ' αὐτῶν... ψυχὴ ὡς εἰπεῖν εἰς ψυχὴν καὶ ὑπόστασις εἰς ὑπόστασιν.

ляетъ себя самого, *плототворя себя* для святыхъ и достой-ныхъ вѣрныхъ душъ, по *мѣрѣ* (ихъ) *способности вмѣстить*» [1]). «Господь плототворитъ себя и въ пищу и въ питіе, как сказано въ евангеліи: кто снѣсть отъ хлѣба сего, живъ будетъ во вѣки (Іоан. VI, 51)» [2]). «Все, что ни захочетъ, дл Него удобно, и, какъ ему угодно, *умаляя* себя, *плототворит* и *преобразуетъ* себя, дѣлаясь видимымъ любящимъ Его, являясь по возможности въ неприступной славѣ свѣта достой нымъ за великую и невыразимую любовь» [3]).

Общій результатъ. 1) У пр. Макарія Египетскаго по нятіе о благодати значительно съуживается, хотя еще н вполнѣ теряетъ свой широкій объемъ. Благодать мыслитс преимущественно какъ сила Божія, въ частности какъ сил Духа Св. и неразлучнаго съ Нимъ Господа І. Христа или лучше сказать, какъ сила Духа Христова, содѣвающая наш спасеніе, въ «согласіи» съ нашими силами. 2) Дѣйстві Христа, Сына Божія и Духа Св. мало разграничиваютс вѣроятно потому, что благодать изображается дѣйствующе въ тотъ моментъ, когда Духъ уже сочеталъ вѣрующаго с Христомъ, и когда слѣдовательно Ихъ дѣйствія естественн являются *въ преимущественной степени* совокупным 3) Предварительное дѣйствіе благодати до крещенія и въ кр щеніи раскрывается также сравнительно мало; слѣдует впрочемъ отмѣтить мысль, что и послѣ крещенія остают индивидуальныя особенности человѣческой личности и кор грѣха во глубинѣ человѣческой природы. За-то относитель дѣйствія благодати и соучастія нашихъ силъ въ послѣдующ періодъ жизни христіанина, т. е. въ періодъ его преуспѣ нія, находимъ такое обиліе разъясненій, какого доселѣ еп не встрѣчали: предъ нами развертывается полная, ярки красками нарисованная, картина съ одной стороны глубок человѣческой испорченности и немощи, и,—при остаткахъ душѣ добра,—безсильныхъ человѣческихъ къ нему стремлені съ другой—силы благодатной, премудро согласующей свои дѣ

---

[1]) Ibid. n. 11... μεταβάλλει καὶ σμικρύνει καὶ ἐξομοιεῖ ἑαυτ σωματοποιῶν κατὰ χώρησιν, ταῖς ἁγίαις καὶ ἀξίαις πισταῖς ψυχαῖς.

[2]) Ibid. n. 12. Σωματοποιεῖ γὰρ ἑαυτὸν εἰς βρῶσιν καὶ πόσιν ὁ Κύρι

[3]) Ibid. n. 13... μικρύνων ἑαυτὸν σωματοποιεῖ, καὶ μεταμ φοῦται ὀπτανόμενος τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτὸν ἐν ἀπροσίτῳ δόξῃ φωτός, κατὰ πολ καὶ ἄφραστον ἀγάπην φανερούμενος τοῖς ἀξίοις κατὰ τὴν αὐτοῦ δύναμιν.

ствія съ свободою человѣка, не гнушающейся его грѣховныхъ скверн, постепенно изгоняющей изъ человѣческой природы остатки зла и грѣха, воспитывающей и упражняющей его волю, и путемъ долгихъ, непрерывныхъ, постепенныхъ, разнообразныхъ и цѣлесообразныхъ дѣйствій преобразующей его природу до возможно полнаго единенія съ Богомъ, уподобленія Ему. Въ особенности замѣчательны ученія: о грѣхѣ первородномъ, объ остающихся корняхъ грѣха послѣ крещенія, о совмѣщеніи, или «сопребываніи» въ душѣ человѣческой благодати съ грѣхомъ, о значеніи человѣческой воли въ процессѣ человѣческаго спасенія, о преобладающемъ дѣйствіи благодати, о законахъ ея дѣйствія и о состояніи высшаго совершенства. 4) Прирожденное поврежденіе человѣческой природы очень велико; оно обнимаетъ весь составъ человѣческаго естества: и тѣло и душу со всѣми многочисленными ея силами; однако это поврежденіе нужно понимать «не такъ, будто человѣкъ, совершенно умеръ и не можетъ дѣлать ничего добраго»; правда, нѣтъ у него на то силъ, но осталось желаніе и стремленіе дѣлать доброе. 5) И послѣ крещенія сопребываетъ съ душею грѣхъ, гнѣздясь въ глубокихъ тайникахъ души, хотя въ тоже время пребываетъ и дѣйствуетъ въ ней и благодать; благодать и грѣхъ занимаютъ разныя области въ многосоставной душѣ человѣческой; дѣло благодати Божіей, въ союзѣ съ человѣческою волею, вытѣснить зло изъ всѣхъ областей души, совершенно очистить ее отъ грѣха и страстей. 6) Человѣческая воля есть весьма важное и совершенно необходимое условіе для дѣйствія благодати, но она есть нѣчто только привходящее, «придаточное» («прибавка»), а не—причина спасенія, которое въ этомъ отношеніи всецѣло зависитъ отъ благодати; благодать требуетъ только согласія и соучастія нашей воли. 7) Законы дѣйствія благодати: непрерывность, постепенность и, разнообразіе—въ видахъ цѣлесообразности. 8) Состояніе христіанскаго совершенства характеризуется съ отрицательной стороны совершеннымъ изгнаніемъ грѣха изъ души, изсушеніемъ самаго источника зла, совершеннымъ очищеніемъ ея отъ страстей, съ положительной—полнымъ соединеніемъ всей души съ Духомъ Св. и Христомъ Искупителемъ, «душа въ душу, ипостась въ ипостась», проникновеніемъ, «раствореніемъ» ея Духомъ Св., который и дѣлается «душею души», такъ что человѣкъ въ этомъ состояніи становится «выше перваго Адама».

9) Такое полное соединеніе души съ Богомъ дѣлается возможнымъ чрезъ «преображеніе», «преложеніе», «плототвореніе», «ограниченіе», «сокрытіе неприступной славы», словомъ чрезъ «умаленіе» Божества для соединенія съ ограниченною человѣческою душою.—Изложенное ученіе пр. Макарія Египетскаго о благодати Божіей и соучастіи человѣческихъ силъ въ содѣваніи спасенія настолько чуждо крайностей ученія бл. Августина и Пелагія, что не можетъ быть и рѣчи о малѣйшемъ склоненіи его въ ту или другую сторону; оно удивительнымъ образомъ избѣгаетъ малѣйшаго уклоненія на право или на лѣво, идя истинно царскимъ путемъ въ спокойномъ величіи созерцанія таинственныхъ путей благодати, охраняющей въ неприкосновенности и вмѣстѣ направляющей и возсоздающей человѣческую волю и всю человѣческую душу. Нерѣдко пр. Макарій направляетъ свою рѣчь прямо или противъ ученія бл. Августина (напр. въ рѣчахъ объ остаткахъ добра въ падшей человѣческой природѣ) или противъ Пелагія (напр. образы человѣка, какъ ничего не имѣющаго нищаго, или какъ раба, служащаго царю его же сосудами, или больнаго, лежащаго безъ движенія на одрѣ болѣзни, или младенца, еще не могущаго ходить, и мн. др.).

§ XIII. Св. Іоанна Златоуста.

Преподобнымъ Макаріемъ Египетскимъ завершился въ сущности кругъ древняго святоотеческаго раскрытія ученія о благодати въ до-августиновскій періодъ. Св. Іоанну Златоусту оставалось, съ свойственнымъ ему дивнымъ краснорѣчіемъ и силою духа, проводить данныя святоотеческаго раскрытія въ массу народную и указывать непосредственное приложеніе означеннаго ученія къ жизни. Св. отецъ однако вноситъ въ своихъ трудахъ нѣсколько важныхъ разъясненій относительно нѣкоторыхъ изъ святоотеческихъ положеній. Эти разъясненія настолько важны, что безъ нихъ, какъ увидимъ впослѣдствіи, было бы трудно свести весь кругъ древнеотеческихъ представленій о благодати Божіей въ одно ясное, связное, послѣдовательное цѣлое. Многочисленныя творенія этого великаго св. отца и учителя церкви поражаютъ массою цѣннаго, разнообразнаго, можно сказать неисчерпаемаго матеріала, трудно поддающагося изложенію въ сжатомъ очеркѣ, по причинѣ не только его обилія, но и особенностей ораторскихъ пріемовъ св. отца. Кстати позволимъ себѣ однако замѣтить, что эти самые пріемы

выраженія мыслей и даютъ часто св. отцу случай и возможность дѣлать тѣ замѣчанія и разъясненія, о которыхъ сказано выше; при другомъ способѣ изложенія, по всей вѣроятности, мы не имѣли бы ихъ.

Объемъ понятія о благодати. Творенія св. І. Златоуста полны такихъ мѣстъ, въ которыхъ слово благодать употребляется какъ понятіе, имѣющее весьма широкій объемъ, чему,— кромѣ причинъ общихъ для всѣхъ древнихъ отцевъ,—содѣйствовали въ особенности многочисленные труды этого св. отца по изъясненію текста новозавѣтныхъ и ветхозавѣтныхъ книгъ Св. Писанія.

Таково, напримѣръ, слѣдующее мѣсто. «И то, что относится къ закону (Моисееву), и это было дѣломъ благодати, и *самое наше бытіе* изъ небытія, такъ какъ не за предшествующіе добрые поступки мы получили такое воздаяніе, — какъ (это могло быть), когда мы еще не существовали?—но (это было такъ) потому. что *во всѣхъ случаяхъ благодѣяніе Божіе предшествуетъ* (Θεοῦ παντάχοθεν τῆς εὐεργεσίας κατάρχοντος). И не только наше бытіе изъ небытія, но и тотчасъ послѣ происхожденія *наученіе насъ* тому, что должно дѣлать и чего не дѣлать, полученіе этого закона самою (нашею) природою, *вложеніе* въ насъ неподкупнаго судилища *совѣсти*,— все это было дѣломъ *величайшей благодати* и неизреченнаго человѣколюбія. Дѣломъ благодати было также, послѣ поврежденія этого закона, возстановленіе его чрезъ *законъ писанный*» [1]), — законъ Моисеевъ, который и разумѣется у ев. Іоанна («и благодать возблагодать») подъ словомъ «возблагодать (ἀντὶ χάριτος)». «Какую же благодать, вмѣсто какой благодати? Вмѣсто *древней* новую (ἀντὶ τῆς παλαιᾶς τὴν καινήν)» [2]). Впрочемъ, «изъ сходства наименованій не заключай къ тождеству вещей»... Правда, «и *іудеи* спаслись *благодатію* (χάριτι καὶ Ἰουδαῖοι ἐσώζοντο)... Если они избраны Богомъ не за свои добрые поступки, то явно, что они получили почесть (эту) по благодати. И мы всѣ спасены благодатію, но не подобнымъ же образомъ, не въ той же, а въ гораздо большей и высшей степени. Слѣдовательно *у насъ благодать не такая же* (οὐ τοίνυν τοιαύτη παρ' ἡμῖν χάρις); потому что намъ даровано не одно только отпущеніе грѣховъ (въ этомъ мы общники съ ними; вси бо согрѣшиша), но и оправданіе и освященіе и усыновленіе и *благодать Духа*

[1]) In Ioan. hom. XIV, 2 col. 94 (Migne t. 59).

[2]) Ibid. n. 1 col. 92.

(καὶ Πνεύματος χάρις)» [1]). «Итакъ полученіе закона есть дѣло милости, состраданія и благодати (ἐλεημοσύνης καὶ οἰκτιρμῶν καὶ χάριτος)» [2]).

Въ этомъ мѣстѣ благодатію называются всѣ благодѣянія Божіи, начиная съ полученія нами бытія, включая сюда законъ естественный и законъ писанный. Здѣсь замѣчается также о благодати, общей тому и другому Завѣту, съ усвоеніемъ «благодати Духа» только Новому Завѣту. Но въ другихъ мѣстахъ, и притомъ довольно часто, «благодать Духа» усвояется и ветхозавѣтнымъ пророкамъ, въ смыслѣ силы Божіей, ихъ вдохновлявшей. Такъ, о Давидѣ сказано, что «сердце пророка, будучи очищено отъ грѣховъ, пріяло благодать Духа (Πνεύματος ἐδέξατο χάριν) и *изрекло слово* благо» [3]). «Когда благодать движетъ умомъ, тогда ничто не препятствуетъ; но подобно тому какъ потокъ, изливаясь, течетъ съ великою стремительностью, такъ и благодать Духа (ἡ τοῦ Πνεύματος χάρις) несется съ великою скоростью» [4]), т. е. боговдохновенная рѣчь. «Устами Моисея *говоритъ* ко всѣмъ намъ благодать Духа (ἡ τοῦ Πνεύματος χάρις)» [5]). «Благодать Духа» понимается здѣсь какъ дѣйствіе Духа Св., просвѣщающее умъ, сообщающее ему откровеніе. Въ этомъ смыслѣ тотъ и другой Завѣтъ — дѣло одного и того же Духа, о чемъ нерѣдко замѣчалъ Златоустъ [6]). Но «благодать Духа» въ Ветхомъ Завѣтѣ—это только просвѣщеніе ума, а не сила Божія, врачующая недуги душевныя и вспомоществующая намъ христіанамъ содѣвать спасеніе. Вотъ почему св. Златоустъ могъ сказать, что Моисеемъ данъ былъ законъ «*только отъ* Духа» [7]) и вмѣстѣ съ тѣмъ замѣтилъ, что «народъ іудейскій

---

[1]) Ibid. n. 2 col. 93—94.

[2]) Ibid. n. 3 col. 95.

[3]) In Psalm. XLIV, 1. col. 183 (M. t. 55). Далѣе замѣчаетъ, что вдохновеніе пророковъ отличается отъ вдохновенія языческихъ прорицателей, не понимавшихъ, что̀ они прорицаютъ: Духъ Св. даетъ „сердцу и уму“ пророковъ (καρδίας, διανοίας) разумѣніе изрекаемаго.

[4]) Ibid. n. 2 col. 184—5.

[5]) In Genes hom. VIII, 1 col. 70 (M. t. 53).

[6]) In Psalm. CXV n. 2 col. 321. Homil. II de verb. apost. habentes eumdem Spir. (2 Corinth. IV, 13) n. 7 col. 288 etc. (M. t. 51).

[7]) In ep. ad Roman. hom. XIII, 4 col. 513 (M. t. 60). „Какое различіе между ними (закономъ ветхимъ и новымъ)? Большое и неизмѣримое: тотъ есть законъ духовный (πνευματικός), а этотъ законъ Духа (Πνεύματος). Чѣмъ же отличается этотъ отъ того? Тѣмъ, что тотъ данъ *только отъ Духа* (ὑπὸ τοῦ Πνεύματος μόνον), а этотъ пріявшимъ его даровалъ изобильно и (самого) Духа“.

не получилъ Духа» [1]). Когда говорится о дѣйствіи Духа въ Ветхомъ Завѣтѣ, то Онъ не мыслится здѣсь какъ источникъ освященія [2]) Въ такомъ же общемъ смыслѣ называется благодатію купель Виѳезда, данная немощнымъ іудеямъ, какъ врачеваніе только тѣла и притомъ не всѣмъ [3]).

Въ слѣдъ за апостоломъ Златоустъ называетъ благодатію, въ этомъ широкомъ смыслѣ, ученіе, откровеніе Христово, вѣру Христову, распространяющуюся на землѣ. Въ смыслѣ откровенія и искупленія Христова особенно много трактуется о благодати въ толкованіи на посланія апостола Павла, въ особенности на посл. къ Римл., но встрѣчается такое словоупотребленіе и въ другихъ твореніяхъ. «Какого снисхожденія будемъ достойны мы, если послѣ благодати (μετὰ τὴν χάριν), послѣ такого *ученія* и *заповѣдей* Спасителя не сможемъ дойти даже до степени этого праведника» (Исаака)? [4]) «Свидѣтелемъ называю не только воспріявшаго кончину путемъ страданій, но и свидѣтельствующаго *словомъ* благодати (τῷ λόγῳ τῆς χάριτος, т. е. евангельской проповѣди). Всякій вѣстникъ *истины* есть свидѣтель Божій» [5]). Говоря объ *учителѣ*, — а таковъ смыслъ словъ: изліяся благодать во устнахъ твоихъ (Пс. XLIV. 3), — пророкъ внезапно изображаетъ намъ вооруженнаго царя» [6]). Въ бес. на Пасху благодатію называетъ искупленіе, замѣчая, что «хотя *благодать* дарована Владыкою

---

[1]) Ibid. homil. XIV, 2 col. 526. Изъясняя Рим. VIII, 15: не пріясте бо духа работы, замѣчаетъ: „это очень не вразумительно. Ибо народъ іудейскій *не получилъ Духа* (Πνεῦμα οὐκ ἔλαβεν). О чемъ же онъ (апостолъ) говоритъ здѣсь? Такъ онъ назвалъ письмена,—потому, что они духовны,—равно и законъ духовный и воду изъ камня и манну“.

[2]) Правда, и въ Ветхомъ Завѣтѣ было освященіе, но оно состояло тамъ только въ удаленіи отъ идоловъ, а въ Новомъ „мы получаемъ этотъ даръ сначала чрезъ самое нисшествіе Духа, а потомъ и чрезъ жизнь, которая выше іудейской“. Эти мысли изложены въ In Ioan. hom. XIV n. 2 col. 93, гдѣ выяснены и другія различія между Ветхимъ и Новымъ Завѣтами (n. 1, 2: правда и правда, вѣра и вѣра, усыновленіе и усыновленіе).

[3]) Homil. in s. Pascha n. 5 col. 771 (M. t. 52). „Была нѣкогда у іудеевъ водная купель... Тамъ сходившій послѣ перваго уже не получалъ исцѣленія, ибо такая (только) благодать (ἡ χάρις) дана была іудеямъ больнымъ, пресмыкавшимся долу“.

[4]) In Genes. hom. LII, 5 col. 463.

[5]) In Ascens. Domin. n. 4 col. 778 (M. t. 52).

) In Psalm. XLIV, 4 col. 189.

намъ, но она доставляетъ радость *и имъ*» [1]), т. е. небеснымъ силамъ. Благодатію называетъ и вѣру Христову, напр., въ слѣдующемъ мѣстѣ. «Вся вселенная получила отъ этого Духа... Во всякую землю, какую озаряетъ солнце, проникла эта благодать (ἡ χάρις αὕτη): эта капля и частица Духа наполнила *вѣдѣніемъ* всю вселенную» [2]).

Благодатію св. Златоустъ называетъ въ широкомъ смыслѣ и многое другое; напримѣръ не только даръ языковъ [3]), но и силу, исходившую изъ одеждъ Христовыхъ [4]) и мн. другое.

Приведенныхъ примѣровъ достаточно, чтобы видѣть, что въ твореніяхъ св. I. Златоуста широкій смыслъ понятія благодати нашелъ многочисленное и разнообразное примѣненіе. Но, какъ увидимъ далѣе, этотъ св. отецъ еще болѣе трактовалъ о благодати въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, т. е. какъ о силѣ Божіей вспомоществующей намъ въ содѣваніи нашего спасенія, являясь такимъ образомъ полнымъ и всестороннимъ выразителемъ всего, что и въ этомъ отношеніи было выработано всѣми предшествующими св. отцами и учителями церкви.

Относительно *участія Лицъ Св. Троицы въ домостроительствѣ* нашего спасенія св. I. Златоустъ, совершенно согласно съ другими св. отцами, хотя замѣчаетъ, что «гдѣ одна Ипостась Троицы, тамъ присуща и вся Троица, такъ какъ Она сама въ себѣ нераздѣлима», а потому «невозможно, чтобы не присутствовалъ Христосъ тамъ, гдѣ присутствуетъ Духъ» [5]), тѣмъ не менѣе утверждаетъ, что «домостроительство о насъ *раздѣлили* Отецъ, Сынъ и Св. Духъ» [6]). Отмѣчаетъ и то, какъ именно совершаютъ наше спасеніе Лица Св. Троицы. Изъясняя Римл. VIII, 2—3, обращаетъ вниманіе

---

[1]) In s. Pascha hom. n. 3 col. 768. Καὶ γὰρ εἰ καὶ ἡμετέρα ἡ χάρις ἡ παρὰ τοῦ Δεσπότου, ἀλλὰ καὶ ἐκείνων ἡ ἡδονή.

[2]) In Psalm. XLIV, 3 col. 186.

[3]) In s. Pentecost. hom. I n. 4 col. 459 (M. t. 50). „Всѣ глаголаху языки (Дѣян. XIX, 6). Почему же нынѣ прекращена и отъята эта благодать (ἡ χάρις αὕτη νῦν)“?

[4]) In Psalm. XLIV n. 10 col. 198.

[5]) In ep. ad Rom. hom. XIII, 8 col. 519. Οὐ γάρ ἐστι Πνεύματος παροντος μὴ καὶ Χριστὸν παρεῖναι. Ὅπου γὰρ ἂν μία τῆς Τριάδος ὑπόστασις παρῇ, πᾶσα πάρεστιν ἡ Τριάς· ἀδιασπάστως γὰρ ἔχει πρὸς ἑαυτήν.

[6]) De s. Pentec. hom. I n. 2 col. 456: διενείμαντο τὴν ὑπὲρ ἡμῶν οἰκονομίαν Πατὴρ καὶ Υἱὸς καὶ ἅγιον Πνεῦμα.

на слѣдующее. «И какъ всегда дѣлаетъ (апостолъ), переходя отъ Сына къ Духу, а отъ Духа къ Сыну и Отцу, и все, касающееся насъ приписывая Троицѣ, такъ поступаетъ и здѣсь. Ибо словами: кто мя избавитъ отъ тѣла смерти сея онъ показалъ, что это творитъ *Отецъ чрезъ* (διὰ) *Сына*. потомъ опять (говоритъ), что (это совершаетъ) *Духъ Св. съ Сыномъ* (μετὰ τοῦ Υἱοῦ), ибо говоритъ: законъ бо Духа жизни о Христѣ Іисусѣ свободилъ мя есть, а потомъ опять (говоритъ), что—*Отецъ и Сынъ*: немощное бо закона... Богъ Сына своего посла» [1]).

Что касается усвоенія Третьей Ипостаси Св. Троицы особой дѣятельности, то здѣсь встрѣчаются нѣкоторыя особенности въ воззрѣніяхъ Златоуста. Замѣчательно, что св. отецъ не усвояетъ Духу Св. особаго дѣйствія при твореніи, объясняя слова Писанія: «Духъ Божій ношашеся верху воды» въ смыслѣ присущей водамъ нѣкоторой жизненной дѣятельности [2]), а равно и при твореніи человѣка слова: «сотворимъ человѣка по образу Нашему» относя къ Сыну Божію [3]) и замѣчая, что законъ естественный «данъ намъ не отъ Духа» [4]). Особая дѣятельность Третьей Ипостаси Св. Троицы заявляетъ себя начиная съ закона писаннаго, Моисеева, «даннаго отъ Духа», а затѣмъ — въ пророкахъ, просвѣщаемыхъ «благодатію Духа» [5]). «Благодать Духа», въ отношеніи къ ветхозавѣтнымъ пророкамъ,—это было у Златоуста выраженіе, замѣнявшее древлеотеческое «Духъ пророческій».

Въ Новомъ Завѣтѣ Духъ Св. проявляетъ свое дѣйствіе

---

[1]) In ep. ad Rom. hom. XIII, 4, col. 513.

[2]) In Genes. hom. III, 1 col. 33. „Что означаютъ слова: Духъ Божій ношашеся верху воды? *Мнѣ кажется*, что они означаютъ то, что водамъ была присуща нѣкоторая жизненная энергія (ἐνέργειά τις ζωτική).“ То же повторяетъ и далѣе въ началѣ n. 2.

[3]) Ibid. hom. VIII, 3 col. 72. Св. Златоустъ опирается здѣсь на наименованіе Сына Божія велика совѣта Ангеломъ, чуднымъ совѣтникомъ, и на изреченіе „Имъ же вся быша“. То же повторяетъ и съ тою же ссылкою на Исаію (IX, 6) In Genes. serm. II, 2 col 589 (M. t. 54). Безъ сомнѣнія, онъ не устраняетъ участія Духа Св. въ этомъ совѣтѣ, но все-таки *ближайшее* участіе въ дѣлѣ творенія человѣка приписываетъ Сыну Божію, въ силу очевидно „раздѣленія“ домостроительства о насъ между Лицами Св. Троицы.

[4]) In ep. Rom. hom. XII, 6 col. 502. Ὁ δὲ φυσικὸς (νόμος) οὐκ ἀπὸ Πνεύματος ἡμῖν ἐδόθη.

[5]) См. выше, въ трактатѣ объ объемѣ понятія благодати.

во всей полнотѣ и широтѣ, и прежде всего въ день воскресенія въ дуновеніи Христовомъ на апостоловъ и въ нисхожденіи на нихъ въ день пятидесятницы въ видѣ огненныхъ языковъ. Въ одной изъ своихъ бесѣдъ св. Златоустъ, подобно нѣкоторымъ другимъ св. отцамъ (св. Кириллу Іерус., Василію Вел.), сближаетъ первое съ дуновеніемъ при твореніи человѣка и смотритъ на дуновеніе въ день воскресенія какъ на «возвращеніе прежняго дара», «погубленной чрезъ преступленіе благодати вдуновенія», какъ на «обновленіе созданія», какъ на «возвращеніе созданію древней жизненной силы» [1]), слѣдовательно какъ бы даетъ понять, что дуновеніе въ день воскресенія Христова имѣло для апостоловъ такое же значеніе, какъ для насъ—крещеніе водою. Затѣмъ далѣе, занимаясь рѣшеніемъ вопроса, были ли апостолы, до страданій Спасителя, крещены крещеніемъ евангельскимъ, утверждаетъ, что еще до страданій Христовыхъ они получили крещеніе, но крещеніе Іоанново, и по этому случаю снова говоритъ о дуновеніи въ день воскресенія, и вмѣстѣ съ тѣмъ объ обѣтованіи крещенія Духомъ въ день пятидесятницы, разсматривая то и другое совмѣстно какъ «восполненіе» того «залога воды», какой они получили въ Іоанновомъ крещеніи. «Спаситель до страданій своихъ не даетъ имъ другаго крещенія... но позволяетъ ученикамъ имѣть залогъ воды (въ Іоанновомъ крещеніи), сберегая для нихъ благодать Духа. Поэтому какъ *не имѣющимъ* еще Духа говоритъ по воскресеніи: пріимите Духъ Святъ, и прибавляетъ:... вы же имате креститися Духомъ Св. не по мнозѣхъ сихъ днехъ (Дѣян. I, 5, 6). Не водою опять, потому что они уже получили (ее), но Духомъ Св.; не прибавляетъ воду къ водѣ, но *восполняетъ* не-

---

[1]) Homil. in Ascens. Dom. J. Chr. n. 4 col. 777. „Какъ при созданіи перваго человѣка вдуну (говорится) въ лице его дыханіе жизни и бысть человѣкъ въ душу живу, но (человѣкъ) своимъ преступленіемъ погубилъ *благодать вдуновенія* (τοῦ ἐμφυσήματος τὴν χάριν) и потерявъ животворящую силу (τὴν ζωοποιὸν δύναμιν), разрѣшился въ прахъ и низвелъ въ гробъ Его произведеніе, такъ теперь *обновляя* (ἀνανεῶν) свое созданіе и *возвращая древній даръ*, дунулъ въ лице апостоловъ, возвращая созданію древнюю *жизненную силу* (ζωτικὴν δύναμιν)“. Господь „говоритъ: миръ вамъ и сіе рекъ дуну и глагола имъ: пріимите Духъ Святъ. Онъ видѣлъ, что человѣческая природа изнемогаетъ подъ тяжестью труда и уклоняется отъ борьбы по слабости; поэтому Онъ восполняетъ недостатокъ ея силою Духа... чтобы воспріявъ отъ благодати то, чего не имѣла по природѣ, она вышла на борьбу возбужденная силою Духа“.

полноту тѣмъ, чего не имѣли» [1]). Здѣсь идетъ рѣчь ближайшимъ образомъ о крещеніи Духомъ въ день пятидесятницы, но имѣется въ виду и дуновеніе въ день воскресенія, какъ сообщающее Духа «неимѣвшимъ» Его дотолѣ. Св. Златоустъ не разъясняетъ, какая же разница между тѣмъ и другимъ дарованіемъ Духа и какая доля «восполненія» падаетъ на день воскресенія и на день пятидесятницы. Судя по дальнѣйшему разсужденію св. отца, можно думать, что онъ усвоялъ первому значеніе какъ бы крещенія апостоловъ во имя Св. Троицы, а второму нѣчто подобное тому, что усвояется таинству миропомазанія. Разсуждая о томъ же Іоанновомъ крещеніи, не находя въ Писаніи прямыхъ данныхъ о крещеніи апостоловъ этимъ крещеніемъ и ссылаясь на слова Христовы: «измовенный не требуетъ только нозѣ умыти», замѣчаетъ по поводу этихъ словъ «Видишь, какъ утвердилъ Онъ крещеніе. Гдѣ не было призыванія Отца и Сына и Св. Духа, тамъ крещеніе только покаянія, а гдѣ есть призываніе, тамъ крещеніе всыновленія. Спаситель не отмѣнилъ крещенія покаянія, но *восполнилъ* и *къ крещенію во имя Троицы присоединилъ крещеніе Духомъ*» [2]). Когда именно восполнилъ Іоанново крещеніе, сдѣлалъ его для апостоловъ крещеніемъ въ имя Св. Троицы?—изъ словъ св. отца невидно. Не тогда ли, когда Господь, упомянувъ объ Отцѣ (яко же посла Мя Отецъ) и о Себѣ (Азъ посылаю вы), дунулъ и сказалъ: «пріимите Духъ Св.»? Такое пониманіе этого мѣста намъ представляется естественнымъ въ виду высказаннаго въ началѣ бесѣды взгляда на дуновеніе въ день воскресенія, какъ на возрожденіе человѣческой падшей природы, а возрожденіе совершается чрезъ нѣкое «краткое слово», т. е. чрезъ призываніе имени Св. Троицы, что̀ утверждаетъ и самъ св. Зла-

---

[1]) Ibid. n. 13 col. 786. Златоустъ замѣчаетъ, что онъ приступаетъ здѣсь къ рѣшенію вопроса, который занималъ умы „многихъ“, именно: „до страданій Спасителя были ли апостолы крещены крещеніемъ евангельскимъ“ и находитъ, что они были крещены крещеніемъ Іоанновымъ, которое Спаситель не отмѣнилъ, чтобы не упразднить проповѣдь І. Крестителя и чтобы не дать повода іудеямъ къ упрекамъ, что Онъ вводитъ свое особое крещеніе изъ гордости... οὐκ ἔτι ὕδατι· ἔλαβον γάρ· ἀλλὰ Πνεύματι ἁγίῳ· οὐκ ἐπεισάγει ὕδωρ τῷ ὕδατι, ἀλλ' ἀναπλῆροῖ τὸ λεῖπον τω λειπομένῳ.

[2]) Ibid. n. 14 col. 787... Ὁ Σωτὴρ οὐκ ἠθέτησεν τὸ τῆς μετανοίας, ἀλλ' ἐπλήρωσε καὶ προσέθηκε τὸ τοῦ ἁγίου Πνεύματος τῷ τοῦ ἐν Τριάδι.

тоустъ, когда разсуждаетъ о нашемъ крещеніи. Такимъ образомъ, въ исторіи апостольской св. отецъ видѣлъ три крещенія: Іоанново, затѣмъ во имя Св. Троицы и наконецъ крещеніе Духомъ. Впрочемъ, относительно дуновенія въ день воскресенія Христова было разногласіе, и не всѣ, какъ замѣчаетъ въ другомъ мѣстѣ св. Златоустъ, держались его мнѣнія [1]), почему, быть можетъ, онъ и не настаивалъ на немъ и подробно не развивалъ его.

Св. отецъ обращалъ вниманіе на постепенность облеченія апостоловъ всѣми дарами Духа, какъ имѣющую воспитательное значеніе для ихъ воли. Хотя въ самый день воскресенія они уже облечены были чрезъ дуновеніе «нѣкоторою духовною властью и благодатью», — облечены были, можно думать, не только для ихъ собственнаго возсозданія, но и для созиданія новорожденнаго тѣла церкви [2]), тѣмъ не менѣе облеченіе ихъ особыми дарами (дарами «чудотвореній») и полнотою Духа было отсрочено, и въ этой отсрочкѣ скрывалась мудрая цѣль. «Не по мнозѣхъ сихъ днехъ... Какая нужда въ такой отсрочкѣ?.. Это—для испытанія вѣры апостоловъ. Когда благодать покоилась [3]) и никто не являлся, вѣра ихъ подвергалась испытанію, сохранятъ ли они довѣріе къ Обѣщавшему» [4]).

---

[1]) In Ioan. homil. LXXXVI n. 3 col. 471. „Нѣкоторые говорятъ, что Христосъ не далъ ученикамъ Духа, а только посредствомъ дуновенія сдѣлалъ ихъ способными къ Его принятію... Но *не погрѣшитъ* тотъ, который скажетъ, что *и тогда* (καὶ τότε) получили они нѣкоторую *духовную власть и благодать* (ἐξουσίαν τινὰ πνευματικὴν καὶ χάριν), но не воскрешать мертвыхъ и творить чудеса, а отпускать грѣхи, ибо *дарованія Духа* различны. Посему-то Христосъ и присовокупилъ: имъ же отпустите отпустятся, показывая, *какой родъ благодатной* силы даруется имъ. А потомъ послѣ 40 дней они получили *силу чудотвореній* (τῶν σημείων), почему Христосъ и говоритъ: пріимите силу нашедшу Св. Духу на вы, и будете Ми свидѣтели во Іерусалимѣ же и во всей Іудеи. Свидѣтелями же они сдѣлались посредствомъ чудесъ (διὰ τῶν σημείων). Неизреченна благодать Духа и *многоразличны* дары"!.. Здѣсь прямо утверждается, что апостолы въ день воскресенія получили уже благодать Духа Св., именно „благодать", можно думать, возрожденія для нихъ лично и „власть" возрождать другихъ отъ жизни грѣховной.

[2]) См. нашу статью „Вопросъ о времени учрежденія христіанской церкви и церковной іерархіи" („Церк. Вѣстн." 1886 №№ 9 и 10).

[3]) „Покоилась (ἡσυχαζούσης τῆς χάριτος)", именно въ смыслѣ отсутствія видимыхъ знаменій—σημείων, что̀ ясно изъ послѣдующихъ словъ: „и никто не являлся".

[4]) In Ascens. Domin. I. Chr. hom. n. 13 col. 786.

Раскрытію ученія о важномъ значеніи человѣческой свободной воли св. І. Златоустъ посвящалъ весьма много вниманія. Въ ней онъ видѣлъ корень грѣха и въ воспитаніи и перерожденіи ея усматривалъ главное дѣло благодати Божіей, что́ ясно открывается изъ всѣхъ его разсужденій и прежде всего изъ его ученія о грѣхѣ и благодати.

Ученіе о грѣхѣ и свободѣ человѣческой воли. Св. отецъ полагаетъ образъ Божій «*не въ чемъ другомъ*», а именно «въ господствѣ» человѣка надъ природою [1]) подобіе же въ уподобленіи Богу добродѣтелями [2]), а потому онъ ставитъ человѣческую свободную волю весьма высоко, и первородный грѣхъ полагаетъ главнымъ образомъ въ ея поврежденіи, наслѣдованномъ нами отъ Адама. Поврежденіе ея признаетъ онъ, однако, хотя глубокимъ, но не настолько, чтобы она не могла, при помощи Божіей, вести человѣка по пути добродѣтели, что̀ онъ видитъ въ примѣрѣ ветхозавѣтныхъ праведниковъ, которые даже безъ благодати Христовой, хотя съ бо́льшимъ трудомъ, чѣмъ мы, достигали однако высокаго совершенства въ добродѣтельной жизни.

«Не этотъ грѣхъ—преступленія закона (Моисеева), но тотъ грѣхъ—грѣхъ преслушанія Адамова *осквернилъ* всѐ (ἡ πάντα λυμαινομένη)»... «*Адамъ* для тѣхъ, которые отъ него (происходятъ), хотя они не ѣли отъ древа, сдѣлался *причиною* смерти» [3]). Одинъ грѣхъ ввелъ смерть и *осужденіе* (τὸ κατάκριμα)» [4]). За этотъ грѣхъ, не смотря на то, что казалось бы каждый изъ насъ потомковъ Адамовыхъ «не отъ себя самого сдѣлался грѣшнымъ» и потому, повидимому, «не оказывается виновнымъ», мы всѣ «подвергаемся наказанію и осужденію на смерть» [5]). Выраженіе апостола («ослушаніемъ единаго человѣка грѣшни

---

[1]) In Genes. hom. VIII, 3, col. 72. Κατὰ τὴν τῆς ἀρχῆς οὖν εἰκόνα φησὶν αὐτὰ ἕτερόν τι. Cf. in Genes. serm. II, 2, col. 589.

[2]) In Genes. hom. IX, 3, col. 78. „Какъ образомъ назвалъ *образъ владычества* (τῆς ἀρχῆς), такъ *подобіемъ* то, чтобы мы, сколько человѣку возможно, уподоблялись Богу кротостью, говорю, смиреніемъ, добродѣтелью“. Cf. in Genes. serm. III, 1 col. 591.

[3]) In ep. ad Rom. hom. X, 1 col. 475.

[4]) Ibid. n. 2 col. 476.

[5]) Ibid. col. 477. Изъясняя слова апостола: яко же бо ослушаніемъ единаго грѣшни быша мнози (Рим. V, 19), говоритъ: „Сказанное (апостоломъ) ведетъ къ немаловажному изслѣдованію... Ничего нѣтъ невѣроятнаго въ томъ, что когда тотъ (Адамъ) согрѣшилъ и сдѣлался смертнымъ, то и всѣ (происшедшіе) отъ него сдѣлались такими же; но ка-

быша мнози», Рим. V, 19) «грѣшни» означаетъ, по мнѣнію Златоуста, «подлежащихъ *наказанію* и *осужденныхъ* на смерть», причину чего апостолъ, впрочемъ, здѣсь не выяснилъ, а въ слѣдъ за нимъ устраняется отъ рѣшенія этого вопроса и св. Златоустъ [1]). Сущность первороднаго грѣха св. отецъ полагаетъ въ поврежденіи воли [2]) и говоритъ, что Христосъ пришелъ, чтобы «исправить волю» [3]). Произволеніе наше «быстро склоняется къ злу» [4]), и эту склонность несомнѣнно онъ ставилъ въ зависимость отъ грѣхопаденія нашихъ праро-

---

кимъ образомъ слѣдуетъ отсюда, что чрезъ его непослушаніе *другой* сдѣлался *грѣшнымъ* (ἕτερον ἁμαρτωλόν)? Въ такомъ случаѣ этотъ (другой) не оказался бы виновнымъ (ὀφείλων), такъ какъ сдѣлался грѣшникомъ не самъ отъ себя (μὴ οἴκοθεν)".

[1]) Ibid. n. 3 col. 477—8. „Итакъ, что значитъ здѣсь слово грѣшни? *Мнѣ кажется* (оно означаетъ) подлежащихъ наказанію и осужденныхъ на смерть (ὑπεύθυνοι κολάσει καὶ καταδεδικασμένοι θανάτῳ). Апостолъ ясно и подробно раскрылъ, что чрезъ смерть Адама всѣ сдѣлались смертными; искомое (вопросъ) однако состоитъ въ томъ, почему это произошло. Но (отвѣта) на это онъ не предложилъ; такъ какъ это не приводило его къ цѣли настоящаго (разсужденія). У него идетъ споръ съ іудеемъ, который отвергаетъ и осмѣиваетъ оправданіе чрезъ одного. Поэтому показавъ, что наказаніе (τὴν κόλασιν) отъ одного распространилось на всѣхъ, онъ не прибавилъ (указанія на причину), почему это произошло". Желающимъ получить какой-либо отвѣтъ на этотъ вопросъ Златоустъ предлагаетъ съ своей стороны то соображеніе, что эта смерть и осужденіе, если мы будемъ бодрствовать, не только безвредны, но даже полезны, по крайней мѣрѣ—смерть, такъ какъ мы грѣшимъ не въ безсмертномъ тѣлѣ; кромѣ того смертность тѣла располагаетъ насъ къ любомудрію, къ удаленію отъ всякаго зла и даетъ возможность получать мученическіе вѣнцы.

[2]) Въ тѣхъ же бесѣдахъ на посл. Рим., изъясняя (homil. XII) слова апостола: вину пріемь грѣхъ заповѣдію, содѣла во мнѣ всяку похоть (Рим. VII, 8), говоритъ, что не законъ виновенъ въ грѣхѣ, но „*грѣхъ, т. е.* твоя безпечность и *злая воля* (ἡ γνώμη ἡ πονηρὰ) добро употребила во зло",... „*зло воли* (ἡ τῆς γνώμης πονηρία), а не ввѣренный (Іудѣ) ящикъ, совершило это (погибель Іуды). И Ева, *убѣдившая* Адама вкусить отъ древа, изгнала изъ рая, а не древо было тому причиною, хотя имъ былъ данъ поводъ" (n. 5 col. 500). И законъ за грѣхи людей не отвѣчаетъ, а „вся вина падаетъ на *волю* ихъ, сверхъ ожиданія *совершенно поврежденную* (τῆς ἐκείνων γνώμης ἐστὶ παρ' ἐλπίδα πᾶσαν διαφθαρείσης, ibid. col. 501).

[3]) Ibid. hom. XI, 2 col. 486. „Онъ (Христосъ) пришелъ не разрушить природу, но *исправить волю* (ἀλλὰ τὴν προαίρεσιν διορθώσαι)".

[4]) In ep. ad Hebr. hom. XII, 2 col. 99 (M. t. 63). „Родъ человѣческій трудно поддается убѣжденію и нуждается въ большой заботѣ,— бо́льшей, чѣмъ растенія. Тамъ природа тѣлъ и земли, уступающая ру-

дителей (что̀ ясно видно изъ совокупности ниже приводимыхъ мѣстъ толкованія на посл. къ Римл.), хотя не настаивалъ на этой зависимости въ виду манихейскихъ и гностическихъ заблужденій, которыя постоянно имѣлъ въ виду, на которыя нерѣдко прямо нападалъ [1]) и которыя заставляли его отстаивать положеніе, что «зло не есть порокъ природы» [2]), а исключительно произведеніе нашей воли. Это положеніе,— которое при неправильномъ его пониманіи могло бы (вмѣстѣ съ постояннымъ утвержденіемъ, что во всемъ худомъ виновна наша собственная воля) наводить мысль на отрицаніе первороднаго грѣха,—имѣло на самомъ дѣлѣ тотъ смыслъ, что ни тѣло, ни душа въ существѣ своемъ, какъ творенія Божіи, не причастны злу; зло же, грѣхъ есть нѣчто привзошедшее въ нашу природу отъ воли человѣческой—сначала въ Адамѣ, а потомъ и въ насъ его потомкахъ, путемъ наслѣдственнаго поврежденія. Съ такою природою воли мы рождаемся, но эта природа не есть природа въ строгомъ смыслѣ слова, т. е. какъ данная намъ Творцемъ, а, такъ сказать, нами пріобрѣтенная; эта природа въ сущности есть извращеніе природы,— *вторичная* природа и слѣдовательно, строго говоря, не природа, хотя и нѣчто прирожденное, путемъ воспріятія отъ Адама. Правда, буквально такого разъясненія, нѣкогда предложеннаго и прекрасно выраженнаго Тертулліаномъ, мы не находимъ у Златоуста, тѣмъ не менѣе съ полнымъ правомъ можемъ его приписать ему по общему смыслу разсужденій его о силѣ грѣха, источникъ котораго онъ усматриваетъ въ Адамѣ, а врачевство отъ котораго онъ видитъ въ благодати Христовой: Адамъ и Христосъ являются и у св. Златоуста, какъ и у ап. Павла, двумя источниками жизни, первый— грѣховной, второй — святой, духовной. «Какъ Адамъ для тѣхъ, которые отъ него (происходятъ), хотя они не ѣли отъ

замъ земледѣльца, а здѣсь—произволеніе, допускающее многія перемѣны и избирающее нынѣ одно, а завтра другое; *оно быстро склоняется къ злу* (ὀξυρρέπης γὰρ αὕτη πρὸς κακίαν)".

[1]) И въ бесѣдахъ на посланія, въ особенности на посл. къ Римл., и въ другихъ твореніяхъ, напр. In Genes. serm. 1 n. 3 col. 584 („манихей ли придетъ, одержимые ли недугомъ Валентина"...), ibid. serm. VII n. 4, col. 613 („манихеи, эти нѣмые и бѣшеные псы... подъ кожею овцы скрываютъ волка").

[2]) In ep. ad Rom. hom. XII, 7 col. 503: οὐ φύσει πονηρὸν ἡ κακία. Это сказано въ связи съ тѣмъ разсужденіемъ, которое приводится нами далѣе.

древа, сдѣлался *причиною смерти*, вошедшей чрезъ яденіе, такъ Христосъ сущимъ отъ Него, хотя они не были праведны дѣлами, сдѣлался виновникомъ праведности, которую даровалъ всѣмъ намъ чрезъ крестъ» [1]).

«Одно есть доброе, другое злое, а иное среднее; такъ душа и плоть принадлежатъ къ числу среднихъ, будучи въ состояніи сдѣлаться тѣмъ и другимъ; но духъ (πνεῦμα) принадлежитъ къ числу добрыхъ и никогда не дѣлается ничѣмъ инымъ (οὐδέποτ ἕτερόν τι)» [2]). Правда сила грѣха велика, но она не уничтожаетъ какъ глубоко заложеннаго въ нашу природу добра, такъ и остатковъ и проявленій свободной, хотя и сильно подавленной воли. Въ словахъ: «еже бо содѣваю не разумѣю» (Рим. VII, 15) апостолъ изобразилъ силу грѣха, ибо «что значитъ не разумѣю? Омрачаюсь, увлекаюсь, терплю насиліе, не знаю, какъ вдаюсь въ обманъ», а словами: не еже хощу—«не хвалю, не одобряю, не люблю», но при этомъ однако онъ «не уничтожаетъ свободнаго произволенія и не вводитъ какую-либо насилующую необходимость», такъ какъ онъ прибавилъ: «ненавижду» [3]). «Видишь ли, что *разумъ не поврежденъ*, но въ дѣйствованіи сохраняетъ собственное *благородство* (εὐγένειαν, т. е. свойства прирожденной, доброй природы). Если онъ и впадаетъ въ зло, то впадаетъ, ненавидя его» [4]). Гдѣ же сѣдалище грѣха? Въ волѣ человѣческой, впрочемъ не въ волѣ, какъ способности отъ Бога данной, которой свойственно желать добра, а въ пагубномъ ея направленіи, въ «движеніи» воли. Зло, грѣхъ являются въ тотъ моментъ, когда воля наша, въ силу ея свободы, устремляется отъ пути добра на путь зла. «Аще ли

---

[1]) Ibid. hom. X, 1 col. 475.

[2]) Ibid. hom. XIII, 7 col. 518.

[3]) Ibid. n. 1 col. 508—9. „Словами: безъ закона грѣхъ мертвъ есть (Рим. VII, 8) апостолъ показываетъ не то, что грѣшившіе не знали (что они грѣшатъ), а то, что они знали (это), но *не такъ обстоятельно* почему хотя были наказываемы, но не сильно... Что же значитъ: не разумѣю? Σκοτοῦμαι, φησί, συναρπάζομαι, ἐπήρειαν ὑπομένω, οὐκ οἶδα, πῶς ὑποσκελίζομαι... Словами: не еже хощу не уничтожаетъ свободнаго произволенія и не вводитъ какую-либо насилующую необходимость.. Онъ сказалъ: ненавижду, чтобы ты понялъ, что и словами: не еже хощу онъ не уничтожилъ свободы. Итакъ что же значитъ: не еже хощу? Μὴ ἐπαινῶ, μὴ ἀποδέχομαι, μὴ φιλῶ.“.

[4]) Ibid. n. 2 col. 509. Ὁρᾶς τέως τὴν διάνοιαν οὐ διαφθαρμένην, ἀλλὰ ἐν τῇ πράξει τὴν οἰκείαν διατηροῦσαν εὐγένειαν.

еже не хощу азъ сіе творю, уже не азъ сіе творю, но живый во мнѣ грѣхъ. Видишь ли, какъ освободивъ отъ обвиненія существо (τὴν οὐσίαν) души и плоти, возложилъ онъ все на порочное дѣйствованіе (πρᾶξιν). Если (человѣкъ) не хочетъ зла, душа свободна; если не дѣлаетъ его, и тѣло свободно, и *все зависитъ отъ одного порочнаго произволенія* (καὶ μόνης τῆς πονηρᾶς προαιρέσεώς ἐστι τὸ πᾶν). Ибо *сущность души, тѣла и произволенія не одно и тоже* (οὐ γὰρ ταυτὸν), но тѣ суть творенія Божіи, а это (произволеніе) есть исходящее отъ насъ самихъ *движеніе* (κίνησις), куда бы мы ни захотѣли его направить. *Желаніе* (βούλησις) есть нѣчто врожденное и отъ Бога (данное), а желаніе именно того или другаго есть нѣчто наше и (исходитъ) отъ нашей *воли* (ἡμέτερον καὶ τῆς γνώμης ἡμῶν)... *Хотѣть* (τὸ θέλειν) добра и не хотѣть зла съ самаго начала дано свыше» [1]).

Воля человѣческая, какъ нѣчто сложное, по началу своему, по первымъ ея движеніямъ—неопредѣленнаго и колебательнаго характера [2]), еще не есть виновница грѣха, такъ какъ въ ней, какъ въ Богодарованной способности, заявляютъ себя тогда и добрыя стремленія, заложенныя Творцемъ въ глубинѣ всей человѣческой природы и въ частности и самой желательной способности (βούλησις, τὸ θέλειν). Виновницею же грѣха наша воля является въ послѣднихъ моментахъ ея движенія,—моментахъ, которые у древнихъ носили наименованія: προαίρεσις, γνώμη, ὁρμή, πρᾶξις или χρῆσις. «Да явится грѣхъ, благимъ ми содѣвая смерть (Рим. VII, 13), *то есть* да обнаружится, какое зло есть *грѣхъ*, нерадивое *произволеніе* (προαίρεσις), *стремленіе* (ὁρμή) къ худшему, такое же *дѣйствованіе* (πρᾶξις) *и поврежденная воля* (ἡ διαφθαρμένη γνώμη), ибо *это причина всѣхъ золъ* (τοῦτο γὰρ πάντων αἴτιον τῶν κακῶν)... Когда слышишь о грѣхѣ, представляй себѣ не какую-либо ипостасную силу, а порочное дѣйствованіе (τὴν πρᾶξιν τὴν πονηρὰν), то начинающееся, то прекращающееся и какъ до совершенія не существовавшее,

---

[1]) Ibid. col. 510.

[2]) О начальныхъ волевыхъ процессахъ, а равно и о всей ихъ совокупности см. ниже, въ трактатѣ о предваряющей благодати, для надлежащаго понятія которой въ особенности необходимо, какъ увидимъ, разграниченіе различныхъ моментовъ въ движеніяхъ человѣческой воли.

такъ и по совершеніи уничтожающееся. Для этого и данъ былъ законъ; законъ же никогда не дается для уничтоженія естественнаго, а *для исправленія порочнаго по произволенію дѣйствованія* (ἐπὶ διορθώσει τῆς κατὰ προαίρεσιν πονηρᾶς πράξεως). Это знаютъ и внѣшніе (языческіе) законодатели и весь родъ человѣческій. Они обуздываютъ только зло, происходящее отъ нерадѣнія, но не заявляютъ, что намѣрены отсѣчь то, что наслѣдовано отъ природы, ибо это невозможно. Все природное остается неподвижнымъ... Какъ скоро изгонимъ зло (κακίαν) и введемъ добродѣтель, тѣмъ самымъ ясно покажемъ, что *зло не есть порокъ природы* (οὐ φύσει πονηρὸν ἡ κακία)» [1]). «Доброе и недоброе—не отъ природы, а *отъ одной воли и произволенія*» [2]).

Не останавливаясь, по извѣстнымъ причинамъ, на источникѣ «поврежденія воли», о чемъ онъ говорилъ, хотя и кратко, въ другихъ отмѣченныхъ нами выше мѣстахъ, св. отецъ старается дать понять, что пагубное направленіе нашей воли, въ большой правда мѣрѣ завися отъ наслѣдованной нами отъ прародителей наклонности къ грѣху, есть однако вмѣстѣ съ тѣмъ и личное дѣло каждаго изъ насъ. А потому эта склонность наша къ грѣху не должна служить для насъ извиненіемъ. Если въ нашей природѣ есть много влекущаго насъ ко грѣху, то много и направляющаго и располагающаго къ добру, въ доказательство чего указываетъ на исторію человѣческаго рода, на широкое распространеніе и господство грѣха и въ то же время на проявленіе высокихъ добродѣтелей въ лицѣ даже ветхозавѣтныхъ праведниковъ. У насъ есть прирожденное желаніе добра, что́ и составляетъ законъ естественный, вложенный въ нашу природу въ видѣ «неподкупнаго судилища совѣсти» [3]). Этимъ закономъ жилъ Адамъ и другіе до писаннаго закона [4]). И руко-

---

[1]) Ibid. hom. XII, 6. 7 col. 502—3.

[2]) Ibid. hom. XIX, 6 col. 591. Οὐ γὰρ τὰ φυσικὰ τὰ καλὰ, καὶ τὰ μὴ τοιαῦτα, ἀλλὰ γνώμης καὶ προαιρέσεως μόνης.

[3]) См. выше, въ самомъ началѣ нашего трактата о св. І. Златоустѣ, мѣсто изъ In Ioan. hom. XIV, 2 col. 94 (τὸ τοῦ συνειδότος κριτήριον ἀδέκαστον).

[4]) In ep. ad Rom. hom. XII, 6 col. 502. Здѣсь св. Златоустъ рѣшаетъ вопросъ; какъ примирить слова: „грѣха не знахъ, точію закономъ“ (VII, 7) и: „азъ же живяхъ кромѣ закона иногда“ (ст. 9)? „*Ни Адамъ и ни какой другой человѣкъ* никогда не является живущимъ безъ закона естественнаго (φυσικοῦ). Какъ только Богъ сотворилъ его, вложилъ въ него и этотъ законъ“. Далѣе св. Златоустъ замѣчаетъ, что въ

водясь естественнымъ закономъ, жившіе до закона Моисеева могли совершать доброе и даже восходить на высокую степень совершенства, правда при особенномъ попеченіи Божіемъ, какъ это и видимъ на примѣрѣ Авраама. «Этотъ праотецъ, жившій и прежде благодати и прежде закона, самъ собою», при помощи естественнаго закона и при содѣйствіи промысла Божія, «достигъ такой (высокой) мѣры добродѣтели» [1]). Равнымъ образомъ и тогда царствовалъ, господствовалъ грѣхъ, имѣя своимъ источникомъ порочную волю и будучи сознаваемъ грѣшившими именно какъ грѣхъ. «Слова апостола, что безъ закона (писаннаго) грѣхъ мертвъ есть, указываютъ не на то, что грѣшившіе не знали (что они грѣшатъ), а на то, что они не знали такъ обстоятельно (οὐχ' οὕτω δὲ ἀκριβῶς)» [2]). Поврежденіе воли, однако, было не настолько велико, чтобы простираться до совершенной потери свободы. Современники Ноя «могли бы придти въ сознаніе грѣховъ, если бы захотѣли... но они не воспользовались (приготовленіями Ноя) *не потому, что не могли*, а

выраженія: „живяхъ кромѣ закона иногда“ разумѣется законъ Моисеевъ, такъ какъ этотъ именно законъ называется у апостола заповѣдью и закономъ духовнымъ, а законъ естественный нигдѣ „заповѣдію не называется,“ притомъ „законъ естественный данъ намъ не отъ Духа (οὐκ ἀπὸ Πνεύματος)“, слѣдовательно его нельзя назвать духовнымъ.—Отрывочное выраженіе изъ этого мѣста (о законѣ естественномъ—*не отъ Духа*) приведено нами выше, въ трактатѣ объ „участіи Лицъ Св. Троицы въ домостроительствѣ спасенія нашего“.

[1]) In Genes. hom. XLII, 1 col. 385 (M. t. 54). „Этотъ праведникъ всякою добродѣтелью владѣлъ *съ преизбыткомъ* (μεθ' ὑπερβολῆς)... И то самое, что патріархъ, жившій и прежде благодати и прежде закона, *самъ собою* (οἴκοθεν), чрезъ вложенное въ его природу познаніе (γνώσεως), достигъ такой мѣры добродѣтели, въ состояніи лишить насъ всякой защиты. Правда... этотъ мужъ пользовался многимъ попеченіемъ отъ Бога и Богъ всяческихъ явилъ о немъ многое промышленіе“ (ниже, въ тракт. о предваряющей благ. будетъ приведено окончаніе этого замѣчательнаго разсужденія). Этимъ примѣромъ св. отецъ не то хотѣлъ сказать, что излишне пришествіе Христово и искупленіе. Въ бес. на Ефес. I, 4—5, какъ увидимъ ниже, онъ замѣтилъ, что естественныя добродѣтели не могутъ даровать спасенія: „если бы (оно зависѣло) отъ нашей только добродѣтели, то *излишне* было бы Его (Христа) пришествіе и все, что совершено по домостроительству“ (hom. I, 2).

[2]) Въ контекстѣ это мѣсто см. выше въ нашемъ прим. къ In ep. ad Rom. hom. XIII, 1 col. 508 (толков. словъ: „безъ закона грѣхъ мертвъ“).

потому, что не захотѣли» [1]). При законѣ писанномъ, Моисеевомъ дѣло оставалось въ прежнемъ положеніи. Писанный «законъ... данъ для исправленія порочнаго по произволенію дѣйствованія» [2]). Онъ не былъ для исполненія труднѣе естественнаго закона: писанный законъ «требовалъ даже меньшаго (ἐλάττονα), чѣмъ законъ естественный»; писанный законъ также «можно было исполнить и при владычествѣ грѣха» [3]). «Закономъ противовоюющимъ апостолъ назвалъ грѣхъ... Грѣхъ, говоритъ, противится закону естественному (φυσικῷ); это именно значитъ: закону ума моего... Одинъ грѣхъ осуждаетъ апостолъ, а оба закона, данные Богомъ: и естественный и Моисеевъ, говоритъ, находятся въ борьбѣ съ грѣхомъ, а не съ плотію» [4]). Что касается тѣла, то оно правда, «подверглось поврежденію (τῆς ἐπηρείας, насилію—смерти?), но оно не порочно» по своей природѣ [5]). «Пока плоть сохраняетъ свой чинъ (τὴν οἰκείαν τάξιν—положенные для нея предѣлы), не происходитъ ничего неумѣстнаго». Грѣхъ является, когда она «возстаетъ на душу» [6]). «Но если такова была *тираннія грѣха* до благодати, то за что были наказываемы грѣшники? За то, что имъ даны были такія заповѣди, которые можно было исполнить и при владычествѣ грѣха» [7]). Правда, борьба съ грѣхомъ была тогда труднѣе, чѣмъ нынѣ при благодати, такъ какъ тогда «не былъ присущъ ни Духъ вспомоществующій, ни крещеніе могущее умерщвлять» грѣхъ [8]), но все-таки человѣческая воля, при

---

[1]) In Genes. hom. XXIV, 3 col. 210: οὐκ ἐπειδὴ οὐκ ἠδύνατο, ἀλλ' ἐπειδὴ οὐκ ἠβουλήθησαν.

[2]) Это мѣсто въ цѣломъ см. выше, въ нашемъ текстѣ,—въ объясненіи словъ ап. Рим. VII, 13 и въ разсужденіи: „какое зло есть грѣхъ, нерадивое произволеніе, стремленіе".. и т. д.

[3]) In ep. ad Rom. homil. XIII, 4 col. 512.

[4]) Ibid. n. 3 col. 511.

[5]) Ibid. col. 512. Кто мя избавитъ изъ тѣла смерти сея? „Апостолъ назвалъ (тѣло) не тѣломъ грѣховнымъ (ἁμαρτίας), а тѣломъ смерти, т. е. смертнымъ тѣломъ, плѣненнымъ смертію, но не родившимъ смерть, что̀ служитъ указаніемъ не на порочность (οὐ τῆς πονηρίας) плоти, а на насиліе (τῆς ἐπηρείας), которому она подверглась".

[6]) Ibid. n. 6 col. 515... „А когда мы все ей (плоти) позволяемъ, и она, преступивъ собственные ея предѣлы (ὅρους), возстаетъ на душу, тогда она все губитъ и портитъ, не по причинѣ собственной природы, но по причинѣ неумѣренности и происходящаго отъ нея безпорядка".

[7]) Ibid. n. 4 col. 512: εἰ τοσαύτη τῆς ἁμαρτίας ἡ τυραννὶς πρὸ τῆς χάριτος ἦν.

[8]) Ibid. hom. XI, 4 col. 488.

помощи Божіей, могла выйти изъ этой трудной борьбы побѣдительницею, какъ мы и видимъ это изъ примѣра ветхозавѣтныхъ праведниковъ.

Такимъ образомъ, св. отецъ показалъ и страшную силу грѣха и вмѣстѣ съ тѣмъ выяснилъ и не малую силу добра, заложеннаго въ насъ Творцемъ и не совершенно истребленнаго грѣхомъ. Что касается нашей грѣховности, то св. Златоустъ учитъ, что грѣхъ въ насъ происходитъ отъ наклонности нашей воли къ злу, — наклонности, унаслѣдованной нами отъ прародителей, влекущей насъ не туда, куда влечетъ богоподобная природа, и потому производящей въ насъ раздвоеніе и «тяжкую брань» закона грѣховнаго съ закономъ ума, т. е. съ добрыми стремленіями и требованіями нашей природы.

Благодать Божія предваряющая, благодать Бога Отца и Сына. Что потеряли мы въ Адамѣ, то, и еще въ несравненно большей мѣрѣ, получили во Христѣ Іисусѣ. «Если настолько былъ силенъ грѣхъ и (притомъ) *грѣхъ одного человѣка*, то ужели не превзойдетъ его много болѣе благодать,— благодать Бога и не одного Отца, но и Сына» [1])? Вмѣсто закона грѣховнаго Христосъ далъ намъ законъ Духа жизни. «Законъ бо Духа жизни во Христѣ Іисусѣ свободилъ мя есть. Здѣсь (апостолъ) назвалъ Духа закономъ Духа. Какъ грѣхъ назвалъ закономъ грѣха, такъ Духа закономъ Духа, хотя и законъ Моисеевъ онъ назвалъ также въ словахъ: вѣмы, яко законъ духовенъ. Какое же между ними различіе? Большое и неизмѣримое: тотъ есть законъ духовный (πνευματικὸς), а этотъ—законъ Духа (Πνεύματος). Чѣмъ же отличается этотъ отъ того? Тѣмъ, что тотъ данъ *только отъ* Духа (ὑπὸ τοῦ Πνεύματος μόνον), а этотъ пріявшимъ его даровалъ изобильно и (самого) Духа. Поэтому (апостолъ) и назвалъ его закономъ жизни въ отличіе отъ закона грѣховнаго, а не Моисеева... Законъ Моисеевъ онъ нигдѣ не называетъ грѣховнымъ... а (называетъ—грѣховнымъ) тотъ, противовоюющій закону ума. Эту *тяжкую брань* прекратила *благодать Духа*, умерщвляющая грѣхъ, дѣлающая борьбу легкою и *сперва* увѣнчивающая, а *потомъ*, при сильномъ *содѣйствіи*, влекущая на ратоборство» [2]).

---

[1]) Ibid. hom. X, 1 col. 475.

[2]) Ibid. hom. XIII, 4 col. 513. Τοῦτον γὰρ τὸν γαλεπὸν κατέλυσε πο-

Какъ же именно дѣйствуетъ благодать Божія? Что и насколько нужно приписать ей и что падаетъ на нашу долю въ содѣваніи спасенія нашего? Мѣста твореній св. І. Златоуста, сюда относящіяся, представляютъ не мало трудностей для надлежащаго ихъ пониманія. Св. отецъ, преслѣдовавшій главную цѣль своихъ наставленій—возбудить энергію своихъ слушателей и имѣя въ виду существованіе у нихъ превратныхъ взглядовъ, манихейскихъ и гностическо-дуалистическихъ, старался—и здѣсь въ ученіи о благодати, какъ тамъ, въ ученіи о грѣхѣ, — выдвинуть значеніе человѣческой воли и ея движеній и дѣйствій на особенно видное мѣсто, при чемъ благодатное воздѣйствіе, въ особенности въ началѣ процесса спасенія, теряло какъ будто первичное свое значеніе и какъ бы отрицалось ученіе о предваряющей благодати, предшествующей въ своемъ дѣйствіи всѣмъ нашимъ душевнымъ актамъ. Съ одной стороны св. Златоустъ заявлялъ иногда, что «*во всѣхъ случаяхъ* благодѣяніе Божіе предшествуетъ» [1]), съ другой стороны, еще чаще, много разъ, повторялъ, что Богъ и Его благодать не предупреждаютъ нашей воли своею помощью, ждутъ ея движенія и слѣдовательно начало процесса спасенія зависитъ какъ будто прежде всего отъ насъ, а потомъ уже и отъ благодати Божіей. Ключъ къ надлежащему пониманію взаимныхъ отношеній благодати и человѣческой воли даетъ слѣдующее мѣсто, въ которомъ различаются: «влеченіе» Отца, «руководство» Сына и «помощь» Св. Духа, при чемъ дѣятельное человѣческое участіе является необходимымъ для дѣйствія благодати только въ извѣстномъ ея моментѣ, именно предъ дарованіемъ «помощи Св. Духа». Мѣсто это напоминаетъ разсужденіе Оригена — о дѣйствіи Отца и Сына на всѣхъ, а Духа Св. только на достойныхъ; послѣдняя мысль выражена и у другихъ древнихъ отцевъ.

Въ толкованіи на пс. CXV, разсуждая о томъ, что «нужно руководство Духа для восшествія на высоту вѣры и для обличенія слабости разума», что апостолъ въ 1 Кор. XV, 7. 9 говоритъ именно «о вѣрѣ другой (высшей), которою совершались чудеса», продолжаетъ: «и я знаю, что *иная* та вѣра,

---

λεμὸν θανατώσασα τὴν ἁμαρτίαν ἡ τοῦ Πνεύματος χάρις καὶ ποιήσασα τὸν ἀγῶνα κοῦφον ἡμῖν καὶ πρότερον στεφανώσασα, καὶ τότε μετὰ πολλῆς τῆς συμμαχίας ἐπὶ τὰ παλαίσματα ἐλκύσασα.

[1]) In Ioan. hom. XIV, 2 col. 94 (см. въ цѣломъ это мѣсто въ самомъ началѣ трактата о св. І. Златоустѣ).

о которой апостолы говорили: приложи намъ вѣру (Лук. XVII, 5), и *иная* та, по которой всѣ мы называемся вѣрными, не совершая чудесъ, а имѣя *познаніе* благочестія; *но и здѣсь* (т. е. при этомъ видѣ вѣры), *нужна помощь Духа* (ἀλλὰ καὶ ἐνταῦθα τῆς τοῦ Πνεύματος χρεία βοηθείας). Лука о нѣкоторой женщинѣ пишетъ, что (Господь) отверзе сердце ея внимати глаголемымъ отъ Павла. И Христосъ (говоритъ): никто же приходитъ ко Мнѣ, аще не Отецъ привлечетъ его. Но если это дѣло Божіе, то грѣшатъ ли невѣрующіе, *когда ни Духъ не помогаетъ* (βοηθοῦντος), *ни Отецъ не влечетъ* (ἕλκοντος), *ни Сынъ не руководитъ* (ὁδηγοῦντος)? И о себѣ самомъ Онъ (Христосъ) говоритъ: Азъ есмь путь. Говоритъ же это, показывая, что Онъ необходимъ (αὐτοῦ χρεία) для приведенія къ Отцу. Итакъ если *Отецъ влечетъ* (ἕλκει), *Сынъ руководитъ* (χειραγωγεῖ), *Духъ просвѣщаетъ* (φωτίζει), то въ чемъ грѣшатъ тѣ, которые *не привлечены, не руководимы, не просвѣщены?* Въ томъ, что они сами не оказали себя достойными получить это *просвѣщеніе* (ταύτην τὴν ἔλλαμψιν). Посмотри, почему это случилось съ Корниліемъ: онъ *не собственными силами* (οὐ οἴκοθεν) обрѣлъ это, но *призвалъ* его *Богъ*, потому что онъ (Корнилій) *предварительно* (προλαβὼν) сдѣлалъ себя того достойнымъ. Потому-то и Павелъ, бесѣдуя о вѣрѣ, сказалъ: сіе не отъ васъ, Божій даръ. Впрочемъ, (Богъ) не оставляетъ и тебя лишеннымъ добрыхъ поступковъ (ἔρημον κατορθωμάτων). Хотя *отъ Него* зависитъ *привлекать и приводить* (αὐτοῦ ἐστι τὸ ἑλκύσαι καὶ ἐπαγάγεσθαι), но вмѣстѣ съ тѣмъ Онъ *ищетъ* благопотребную душу и *тогда вводитъ свое содѣйствіе* (καὶ τότε τὴν παρ' ἑαυτοῦ συμμαχίαν εἰσάγει). Вотъ почему и Павелъ въ другомъ мѣстѣ говоритъ: сущимъ по предувѣдѣнію званнымъ. Ибо не по принужденію бываетъ то, что касается нашей добродѣтели и спасенія. Хотя *большая часть и почти все* зависитъ *отъ Него*, но вмѣстѣ съ тѣмъ *нѣчто малое предоставилъ и намъ*, чтобы явился *благовидный поводъ* къ увѣнчанію (насъ)» [1]).

Здѣсь указываются три степени дѣйствія благодати, обозначаемыя выраженіями: 1) влеченіе Отца (ἕλκυσις); 2) руководство Сына (ὁδηγία, χειραγωγία, ἐπαγωγή); 3) помощь, про-

---

[1]) In psalm. CXV n. 2, col. 322. Ἀλλ' εἰ καὶ τὸ πλέον αὐτοῦ ἐστιν, σχεδὸν δὲ καὶ τὸ πᾶν, ὅμως ἀφῆκέ τι καὶ ἡμῖν μικρόν, ὥστε καὶ εὐπρόσωπον γενέσθαι τῶν πεφόνων τὴν πρόφασιν.

свѣщеніе, содѣйствіе Духа Св. (βοήθεια, φώτισμα, ἔλλαμψις, συμμαχία). Кстати замѣтимъ, что эти самыя выраженія неизмѣнно употребляются и въ другихъ мѣстахъ (въ особенности часто—βοήθεια и συμμαχία), когда рѣчь идетъ о новозавѣтной благодати. Изъ приведеннаго мѣста видно, что первыя двѣ степени дѣйствія благодати: привлеченіе и руководство зависятъ исключительно отъ Бога и только третья степень: помощь (въ тѣсномъ смыслѣ), просвѣщеніе, содѣйствіе зависитъ и отъ насъ. Отъ человѣка требуется извѣстное «достоинство» не для «привлеченія и руководства», а для «просвѣщенія»: люди оказываются виновными «въ томъ, что сами не оказали себя достойными получить это просвѣщеніе». «Отъ Бога зависитъ привлекать (отъ Отца) и приводить (отъ Сына)», но чтобы даровать «содѣйствіе» (отъ Духа Св.), для этого необходима «благопотребность души»; когда душа оказывается таковою, «тогда» только Богъ присоединяетъ, «вводитъ свое *содѣйствіе*» отъ Духа. Изъ такого пониманія этого мѣста вытекаетъ строго логически и тотъ общій выводъ, какой дѣлаетъ въ заключеніе всего разсужденія св. Златоустъ, именно, что Богу принадлежитъ въ семъ дѣлѣ «бо̀льшая часть, почти все», а намъ «предоставлено нѣчто малое», съ цѣлію дать только «приличный поводъ» къ награжденію насъ «вѣнцами». При другомъ пониманіи разбираемаго мѣста, выводъ св. отца не слѣдовалъ бы строго логически изъ посылокъ.

Дополненіемъ къ этому важному мѣсту, проливающему значительный свѣтъ на трудный вопросъ о дѣйствіи предваряющей благодати, служатъ многія приводимыя въ дальнѣйшемъ нашемъ изложеніи мѣста, но въ особенности слѣдующія два, изъ которыхъ въ одномъ говорится о томъ, какъ привлекаетъ Отецъ и приводитъ къ Сыну, а Сынъ руководитъ, дѣйствуя на умъ человѣка посредствомъ «наученія», а во второмъ—о томъ, какъ отъ этой проповѣди появляется, входитъ, «влагается» въ насъ вѣра, не безъ нашего участія, но для укрѣпленія своего нуждается въ «благодати Св. Духа», въ Его «помощи», которая и приходитъ, послѣ нашего отклика на призывъ евангельской проповѣди.

«Никто же можетъ пріити ко Мнѣ, аще не Отецъ пославый Мя, привлечетъ его (Іоан. VI, 44). На это нападаютъ манихеи, говоря, будто ничто не зависитъ отъ насъ. Но эти именно слова въ особенности утверждаютъ, что мы властны въ (своей) волѣ (κυρίους ὄντας τῆς γνώμης). Ибо, говорятъ,

если кто идетъ къ Нему (самъ), то для чего нужно привлеченіе? И однако это (привлеченіе) не отнимаетъ того, что отъ насъ (зависитъ), но еще болѣе являетъ насъ нуждающимися въ помощи (βοηθείας), потому что указываетъ *не на всякаго кто бы ни приходилъ* (οὐ τὸν τυχόντα ἐρχόμενον), но на такого, который *извлекаетъ пользу изъ большого содѣйствія* (τὸν πολλῆς ἀπολαύοντα συμμαχίας). Далѣе указываетъ и *способъ, какимъ привлекаетъ* (τὸν τρόπον καθ' ὃν ἕλκει)... Какъ же, спросишь, привлекаетъ (Отецъ)? Это пророкъ показалъ давно, предвозвѣщая и говоря: будутъ всѣ научены Богомъ (Ис. LIV. 13). Видишь ли *достоинство* вѣры и то, какъ люди имѣютъ быть научены не отъ человѣковъ, не человѣкомъ, но *самимъ Богомъ?..* Но если, говорятъ, сказано: всѣ будутъ научены, то почему нѣкоторые не вѣруютъ? Потому что сказанное сказано о большей части (людей); другими словами, пророческое слово обозначаетъ не просто всѣхъ людей, но всѣхъ желающихъ. Ибо *учитель* предстоитъ *предъ всѣми*, готовый даровать всѣмъ то, что отъ Него (зависитъ) и *на всѣхъ изливаетъ свое ученіе* (εἰς πάντας ἐκχέων τὴν διδασκαλίαν ἑαυτοῦ). И Азъ воскрешу его въ послѣдній день... Не малое здѣсь (указывается) достоинство Сына, если *Отецъ приводитъ* (εἰσάγει), а Онъ (Сынъ) воскрешаетъ... Что же, скажешь, жившіе до того (времени, — Христова), развѣ не были научены Богомъ? Что же здѣсь преимущественнаго? То, что тогда люди научались божественнымъ истинамъ чрезъ людей, а теперь — чрезъ Единороднаго Сына Божія и *Духа Св.*» [1]).

Итакъ Отецъ привлекаетъ къ Сыну чрезъ наученіе; Сынъ, какъ Учитель, изливаетъ на всѣхъ свое ученіе. Но привлеченіе болѣе, чѣмъ призывъ; призывъ, проповѣдь евангельская, наученіе простираются на всѣхъ, привлеченіе же только на тѣхъ, которые могутъ воспользоваться «большою помощью», т. е. достойны дальнѣйшаго дѣйствія благодати Св. Духа. Такъ, замѣчаетъ Златоустъ въ другомъ мѣстѣ, ап. Павла «Богъ призвалъ и, возлюбивъ, привлекъ его» [2]). Слѣдовательно, привлеченіе соединено съ особымъ дѣйствіемъ благодатной силы на нѣкоторыхъ людей того достойныхъ—въ очахъ все-

---

[1]) In Ioan. hom. XLVI, 1 col. 257—8.

[2]) In ep. ad Ephes. hom. 1, 2 col. 12 (M. t. 62): εἰ μὴ καὶ ἄνωθεν αὐτὸν ἐκάλεσε καὶ ἀγαπήσας ἕλκυσε πρὸς ἑαυτόν. Въ цѣломъ это мѣсто приведено ниже.

видящаго Бога. Дѣйствіемъ этой силы условливается первое появленіе въ насъ вѣры, вѣры познавательной, на что есть уже намекъ въ только что приведенномъ мѣстѣ въ словахъ: «будутъ всѣ научены Богомъ. Видишь ли *достоинство вѣры* и то, какъ люди имѣютъ быть научены... самимъ Богомъ»? Но объ этомъ, равно какъ и объ особенномъ «содѣйствіи» «благодати Св. Духа» гораздо обстоятельнѣе говорится въ слѣдующемъ мѣстѣ.

Въ бесѣдѣ на слова ап. Павла 2 Кор. IV, 13 («имуще той же духъ вѣры») Златоустъ, различая два вида вѣры: 1) «совершающую знаменія и чудеса» и 2) *приготовляющую* (παρασκευαστικὴ) къ познанію Бога, по которой каждый изъ насъ есть вѣрный». — вѣру «познавательную» (τὴν τῆς γνώσεως), — «включаетъ», въ слѣдъ за апостоломъ, и эту послѣднюю «въ число дарованій». Но «если вѣра есть дарованіе и *только—отъ* дара *Духа*, а не наше доброе дѣяніе (κατόρθωμα), то (слѣдовало бы полагать, что) и невѣрующіе не будутъ наказаны и вѣрующіе не удостоятся похвалы... Если мы не привносимъ въ ней ничего, но все принадлежитъ благодати Духа, и если она (благодать) *вньдрила* вѣру (ἐγκατέβαλε) въ наши души, то какъ же апостолъ сказалъ: сердцемъ бо вѣруется въ правду, усты же исповѣдуется во спасеніе (Рим. X, 10)? (Сказалъ онъ такъ) потому, что вѣра есть доброе дѣяніе также и увѣровавшаго... Итакъ, почему же апостолъ назвалъ ее духомъ вѣры? Онъ хотѣлъ показать, что сначала (παρὰ τὴν ἀρχὴν) зависитъ отъ нашего благорасположенія, тѣмъ, которые *призваны* (κληθέντας), увѣровать и покориться, а послѣ того какъ *вѣра уже вложена* (μετὰ δὲ τὸ καταβληθῆναι τὴν πίστιν), мы имѣемъ нужду въ *помощи Св. Духа* (τῆς τοῦ Πνεύματος βοήθειας), для того, чтобы она пребывала постоянно непоколебимою и неизмѣнною. *Ни Богъ, ни благодать Духа не предупреждаютъ нашего произволенія* (οὔτε ὁ Θεὸς, οὔτε ἡ τοῦ Πνεύματος χάρις τὴν ἡμετέραν προφθάνει προαίρεσιν), но *хотя призываетъ, но ожидаетъ* (ἀλλὰ καλεῖ μὲν, ἀναμαίνει δὲ), чтобы мы пришли добровольно и по собственному желанію, а *потомъ когда* (εἶτα, ἐπηδὰν) мы *уже пришли*, тогда подаетъ отъ себя *всякое содѣйствіе* (συμμαχίαν ἅπασαν)... Послѣ того, какъ мы приступили къ *вѣрѣ*», діаволъ старается посѣять плевелы и вырвать добрый корень, «*тогда*-то мы нуждаемся въ помощи Духа, чтобы Онъ, присѣдя нашей душѣ, подобно трудолюбивому земледѣльцу, своимъ

многимъ попеченіемъ и промышленіемъ отовсюду ограждалъ *новонасажденное* растеніе вѣры (τὸ νεοπαγὲς τῆς πίστεως φυτόν)» [1]).

Здѣсь представляется, что вѣра входитъ, «влагается» въ насъ прежде особаго дѣйствія «благодати Св. Духа». Какъ входитъ или влагается, здѣсь не объяснено, но безъ сомнѣнія,—чрезъ влеченіе Отца и евангельскую проповѣдь Сына. Сказано только о «призваніи» и «ожиданіи» отклика нашего произволенія на зовъ. Достойно вниманія разграниченіе благодатнаго дѣйствія на два момента: «ни *Богъ*, ни *благодать Духа* не предупреждаютъ нашего произволенія». «Ни Богъ», т. е., другими словами, ни влеченіе Отца, ни руководство Сына (см. первое мѣсто). Если вспомнить, въ чемъ состоитъ влеченіе Отца и руководство Сына, что оно состоитъ въ наученіи, т. е. въ дѣйствіи на умъ, то становится понятнымъ, какимъ образомъ благодать Отца и Сына, не бездѣйствуя, напротивъ дѣйствуя на насъ, въ то же самое время не предупреждаетъ, однако, нашего произволенія, не насилуетъ нашей воли. Припоминаются слова св. Григорія Бог. о дѣйствіи евангельской проповѣди его матери на «разсудокъ» его родителя еще прежде, чѣмъ склонилась его воля. Когда отъ дѣйствія предваряющей благодати призванія,—влеченія и руководства Отца и Сына, — склоняется воля, то является въ душѣ первоначальная вѣра, — вѣра «познавательная», зачинающаяся отъ дѣйствія свыше, и формирующаяся при нашемъ участіи, почему ее можно назвать вѣрою не только отъ Бога, а и «отъ насъ» (какъ и называли ее другіе отцы); но эта вѣра,—вѣра въ этотъ моментъ, подобна молодому, только что посаженному растенію, за которымъ нуженъ особый уходъ. Здѣсь-то и является необходимою «помощь благодати Духа»,—помощь ненужная, пока растеніе еще не явилось, помощь въ тѣсномъ, особенномъ смыслѣ, такъ какъ въ общемъ смыслѣ и влеченіе Отца и руководство Сына есть уже помощь, необходимая для появленія зародыша вѣры. Таковъ, намъ кажется, смыслъ словъ: «*сначала* зависитъ отъ нашего благорасположенія, тѣмъ, которые *призваны*, увѣровать и покориться, а *послѣ того, какъ вѣра уже вложена*, мы имѣемъ нужду въ помощи Св. Духа».

---

[1]) Hom. I de verb. apost. habentes eumdem Spir. n. 4. 5 col. 275—6 (M. t. 51).

Подобныхъ мѣстъ, трактующихъ о томъ, что божественная помощь подается только тогда, когда мы съ своей стороны сдѣлаемъ нѣчто для ея привлеченія, встрѣчается у Златоуста немало, какъ въ тѣхъ случаяхъ, когда онъ имѣетъ въ виду начало процесса спасенія, такъ и въ тѣхъ—когда, какъ увидимъ далѣе, разсуждаетъ о содѣваніи спасенія человѣкомъ уже христіаниномъ. Не приводя мѣстъ втораго рода, какъ имѣющихъ *нѣсколько* другой смыслъ (они приведены ниже), укажемъ два мѣста перваго рода. Изъясняя слова І. Крестителя, обращенныя къ двумъ его ученикамъ, которые пошли за І. Христомъ, вслѣдствіе указанія Іоанна («се Агнецъ Божій»): «чесо ищета», св. Златоустъ говоритъ: «отсюда мы научаемся, что Богъ не *предупреждаетъ нашихъ желаній* дарами, но *когда мы начнемъ*, тогда подаетъ намъ многія средства» [1]) къ спасенію. Изъ этого факта, однако, по изъясненію самого св. отца, слѣдуетъ, что эти ученики испытали уже вліяніе евангельской проповѣди прежде движенія ихъ воли, прежде желанія идти за Христомъ, а отчасти и въ самомъ вопросѣ Спасителя заключалось уже привлеченіе къ Нему [2]). Другое мѣсто касается способа дѣйствія Божія на человѣка еще до явленія благодати Христовой. Разсуждая объ Авраамѣ, этомъ праведникѣ, еще «до закона и *благодати*» достигшемъ высокаго совершенства въ добродѣтельной жизни и замѣтивъ, что онъ правда пользовался «особеннымъ Божіимъ попеченіемъ и промышленіемъ», продолжаетъ: «но если бы онъ *прежде* и *самъ* (πρότερος καὶ αὐτὸς) не обнаружилъ того, что отъ него зависѣло, то не пользовался бы и этими», т. е. попеченіемъ и промышленіемъ... «онъ *прежде* (πρότερον) во всемъ представилъ опытъ добродѣтели и такимъ образомъ удостоился *содѣйствія* отъ Бога (τῆς παρὰ τοῦ Θεοῦ συμμαχίας)... Видишь, какъ *сначала* и *самъ первый* (ἐξ ἀρχῆς καὶ ἐκ προοι-

---

[1]) In Ioan. hom. XVIII, 3 col. 117. Ἐντεῦθεν παιδευόμεθα, ὅτι οὐ φθάνει τὰς βουλήσεις ἡμῶν ὁ Θεὸς ταῖς δωρεαῖς· ἀλλ' ὅταν ἡμεῖς ἀρξώμεθα, ὅταν τὸ θέλειν παράσχομεν, τότε καὶ αὐτὸς πολλὰς δίδωσιν ἡμῖν τῆς σωτηρίας ἀφορμάς.

[2]) Вслѣдъ за евангелистомъ Златоустъ замѣчаетъ, что ученики пошли за Іисусомъ вслѣдствіе проповѣди І. Крестителя объ І. Христѣ, что Онъ „Агнецъ Божій". Слѣдовательно это было обстоятельствомъ, предшествовавшимъ появленію у нихъ желанія идти за Христомъ и повліявшимъ на движеніе ихъ ко Христу. Затѣмъ, въ дальнѣйшемъ изъясненіи вопроса І. Христа, Златоустъ замѣчаетъ, что этотъ вопросъ („чесо ищета") предложенъ былъ Спасителемъ для того, чтобы болѣе *приблизить ихъ* себѣ (οἰκειώσηται), сообщить имъ болѣе дерзновенія.

μίων) онъ привнесъ то, что (зависѣло) отъ него самаго, и чрезъ то ежедневно и съ большимъ изобиліемъ получилъ то, что отъ Бога» [1]), т. е. награды. Это мѣсто, очень настойчиво трактующее о предшествованіи добрыхъ дѣяній Авраама всякому содѣйствію и *особенному* попеченію о немъ Божію, не можетъ служить указаніемъ на способъ дѣйствія благодати новозавѣтной. До Христа и послѣ Христа порядокъ спасенія во многомъ весьма различенъ, въ силу неодинаковаго отношенія Бога къ людямъ, до Христа чадамъ гнѣва, послѣ же искупленія чадамъ любви Божіей. Въ силу этого, до Христа благоугожденіе Богу, непримиренному искупительною жертвою Сына своего, было несравненно труднѣе, что̀ св. Златоустъ настойчиво раскрываетъ во многихъ мѣстахъ. Оно стоило человѣку великихъ трудовъ и только послѣ нихъ слѣдовала награда, а при благодати Христовой человѣкъ сразу же, безъ всякихъ трудовъ «сначала увѣнчивается, а потомъ уже привлекается къ подвигамъ» (см. ниже). Св. Златоустъ потому именно особенно и выдвигаетъ предъ своими слушателями величіе подвиговъ ветхозавѣтнаго праведника, что эти подвиги совершены были въ самое трудное время, когда не было ни писаннаго «закона», ни «благодати» Христовой.

О первичномъ дѣйствіи призывающей благодати на всѣхъ, о дѣйствіи ея предваряющемъ всякое движеніе ума и воли человѣка, — дѣйствіи, однако, не насилующемъ послѣднюю, говоритъ не только все вышеизложенное, а равно и указанное уже нами общее положеніе, что «во всѣхъ случаяхъ благодѣяніе Божіе предшествуетъ», но и многочисленныя мѣста, трактующія о томъ, какъ нужно понимать предопредѣленіе Божіе ко спасенію и какъ примирить всеобщность призванія съ привлеченіемъ ко спасенію только нѣкоторыхъ, а это послѣднее — съ свободою человѣческой воли. Такія мѣста содержатся преимущественно въ бесѣдахъ на посл. къ Римл. «Если всѣ согрѣшили, то почему одни спасены, а другіе погибаютъ? Потому что не всѣ захотѣли придти. *Что касается Его* (Бога) *участія, то всѣ спасены, потому что всѣ призваны*» [2]). «Показывая, что это (т. е. призваніе язычниковъ)

---

[1]) In Genes. hom. VLII, 1 col. 385.

[2]) In ep. ad Rom. hom. XVI. 5 col. 554... ὡς τό γε αὐτοῦ μέρος διεσώθησαν ἅπαντες· καὶ γὰρ ἐκλήθησαν ἅπαντες.

было дѣломъ не только благодати, но и воли (γνώμης) пришедшихъ, равно какъ и отпаденіе тѣхъ (іудеевъ) было слѣдствіемъ любви неповинующихся къ спорамъ, слушай, что̀ (апостолъ) присовокупляетъ: ко израилю же глаголетъ: весь день воздѣхъ руцѣ мои къ людемъ непокоривымъ и пререкающимъ... Простирать руки значитъ *звать*, *привлекать*, *умолять* (τὸ καλέσαι καὶ ἐπισπάσασται καὶ παρακαλέσαι). Далѣе, обнаруживая всецѣлую ихъ виновность, говоритъ: къ людемъ непокоривымъ и пререкающимъ. Видишь, каково обвиненіе! Они (іудеи) не повиновались (Богу) умоляющему, но еще противорѣчили, и это не разъ, не два, не три, а даже тогда, когда видѣли, что *Богъ зоветъ* ихъ *все время*... Посмотри, какъ онъ (апостолъ) доказалъ, что ихъ погибель произошла отъ ихъ воли (τῆς γνώμης) и что они совершенно недостойны извиненія» [1]). Въ слѣдъ за апостоломъ св. Златоустъ раздѣляетъ актъ дѣйствія предваряющей благодати на двѣ части: «призваніе» всѣхъ людей ко спасенію и «предвѣдѣніе», т. е. въ сущности привлеченіе нѣкоторыхъ по предвѣдѣнію ихъ расположенія и достоинствъ, даже иногда до ихъ рожденія. «Сущимъ по предувѣдѣнію званнымъ... Говоритъ здѣсь (апостолъ) о предувѣдѣніи, чтобы *не все приписать призванію* (μὴ τὸ πᾶν τῇ κλήσει)... Ибо, если бы достаточно было призванія только, то почему не всѣ спаслись? Потому, говоритъ, что *спасеніе* званныхъ *совершено не однимъ призваніемъ, но и предвѣдѣніемъ*. Призваніе не было чѣмъ-либо вынужденнымъ и насильственнымъ. *Всѣ* поэтому были *призваны*, но не всѣ послушались» [2]). Содержащіеся въ IX гл. посл. къ Римл. факты предъизбранія и отверженія (Іакова и Исава) еще до рожденія ихъ [3]) и нѣкоторыя изреченія: «помилую его же аще помилую» [4]), «ты кто еси

---

[1]) In ep. ad Rom. hom. XVIII, 2, 3 col. 575.

[2]) Ibid. hom. XV, 1 col. 541.

[3]) Ibid. hom. XVI, 5 col. 555. Избраніе Іакова и отверженіе Исава еще до рожденія ихъ зависѣло отъ предвѣдѣнія Божія, „потому что Богъ *не ждетъ*, какъ человѣкъ, совершенія дѣлъ (ἀπὸ τοῦ τέλους τῶν πραγμάτων), чтобы видѣть, кто добръ, кто нѣтъ“.

[4]) Ibid. n. 6 col. 556. Выраженія: „помилую, егоже аще помилую“ означаютъ только то, что „одинъ Богъ *знаетъ достойныхъ*, а изъ людей никто“, что Онъ „произноситъ свой приговоръ не по рѣшенію (γνώμης) рабовъ, а по собственному тщательному и неподкупному суду (κρίσεως)“. Далѣе (n. 7 col. 557) замѣчаетъ, что „Богъ, ищетъ не обнаруженія

противъ отвѣщаяй Богови», о «власти скудельника на бреніи» [1]), объ ожесточеніи Фараона [2]),—все это изъясняется въ смыслѣ избранія и привлеченія ко спасенію, повидимому исключительно отъ одного Бога зависящихъ, на самомъ же дѣлѣ вытекающихъ изъ предвѣдѣнія Богомъ будущихъ дѣйствій человѣческой воли. Для проявленія своего дѣйствія на спасеніе «Богъ не ждетъ какъ человѣкъ, совершенія дѣлъ, чтобы видѣть, кто добръ, а кто недобръ, но и прежде этихъ (дѣлъ) знаетъ, кто пороченъ и кто нѣтъ» [3]). Здѣсь же говорится объ избраніи Матѳея, несмотря на видимое его недостоинство, въ виду «*благородства его произволенія*» къ которому Богъ и «присоединилъ собственную благодать и объявилъ его годнымъ (одобреннымъ)» [4]). Изъясняя Римл. XI: «останокъ

только дѣлъ, ἀλλὰ καὶ προαιρέσεως εὐγένειαν καὶ γνώμην εὐγνώμονα" (т. е. благороднаго произволенія и благонастроеннаго расположенія). Сказано это по поводу словъ: „Іакова возлюбихъ, Исава же возненавидѣхъ".

[1]) Ibid. n. 7 col. 558. Словами: „ты кто еси противъ отвѣщаяй Богови" „самый вопросъ (апостолъ) называетъ преступнымъ"... „Развѣ ты соучаствуешь (съ Богомъ) въ правленіи"? Ibid. n. col. 559. „Или не имать власти скудельникъ надъ бреніемъ"? „Здѣсь (апостолъ) не уничтожаетъ свободы, а показываетъ, до какой степени должно повиноваться Богу. Ибо ты нисколько не болѣе глины долженъ быть расположенъ требовать у Бога отчета. Ты не долженъ не только противорѣчить и предлагать вопросы, но даже совершенно не говорить, не мыслить, а уподобляться той бездушной (глинѣ), покорной рукамъ горшечника... Для сего только взятъ (апостоломъ) этотъ образецъ,—не для указанія образа жизни (τῆς πολιτείας), а для (возбужденія) преданнаго повиновенія и молчанія". Здѣсь же, впрочемъ, нѣсколько далѣе (col. 560) Златоустъ замѣчаетъ, что и въ этомъ мѣстѣ не отвергается свобода воли, такъ какъ почетное и непочетное употребленіе зависитъ не отъ горшечника, а „отъ пользующихся употребленіемъ сосудовъ".

[2]) Ibid. n. 8 col. 560. Апостолъ „назвалъ Фараона не только сосудомъ гнѣва, но и совершеннымъ въ погибель, т. е. приготовленнымъ, именно собственными его (стараніями) и имъ самимъ". Богъ въ отношеніи къ нему сдѣлалъ все для его исправленія. Но „такъ какъ (Фараонъ) не захотѣлъ воспользоваться Божіимъ долготерпѣніемъ для покаянія, а уготовалъ себя на гнѣвъ, то (Богъ) употребилъ его для исправленія другихъ".

[3]) См. выше въ прим. объ избраніи Іакова и отверженіи Исава.

[4]) Ibid. n. 6 col. 557. „Сколько было такихъ, которые по наружной видимости дѣлъ казались лучшими Матѳея, но вѣдущій тайное, могущій испытывать способность ума (διανοίας, души), узнавъ лежащую въ тинѣ жемчужину и миновавъ другихъ, а дивясь ея благообразію *избралъ* его (Матѳея); и къ *благородству его произволенія присоединивъ собственную бла-*

по избранію благодати бысть», замѣчаетъ: «словомъ по избранію (ап.) указалъ на *одобреніе* (τὴν δοκιμὴν) тѣхъ (спасаемыхъ), а словомъ благодати на даръ Божій [1])... Оставихъ себѣ (ст. 4)—этими словами (Богъ) показываетъ, что *большее внесъ самъ* (τὸ πλέον αὐτὸς εἰσήνεγκε). А если по благодати, говорятъ, то почему не всѣ спасаемся? Потому что вы не хотите. Ибо благодать, хотя она и благодать, спасаетъ пожелавшихъ, а не тѣхъ, которые не хотятъ ея и отвращаются отъ нея, постоянно противъ нея воюютъ и противятся ей» [2]). «Итакъ, если спасеніе зависѣло отъ призванія, а призваніе отъ вѣры (т. е., какъ выше объяснено, отъ предвѣдѣнія вѣры?), вѣра же отъ слышанія, слышаніе отъ проповѣданія, проповѣданіе отъ посланія и они (апостолы) были посланы и проповѣдывали... то ясно, что невѣріе было виною только тѣхъ (іудеевъ), а *со стороны Бога приготовлено все* (τὰ παρὰ Θεοῦ πάντα ἀπήρτισται)» [3]).

Въ изъясненіи Ефес. I, 4—5 объ «избраніи насъ» во Христѣ Богомъ Отцемъ «прежде сложенія міра» и о предопредѣленіи насъ «во усыновленіе» Ему «Іисусъ Христомъ», св. Златоустъ, на примѣрѣ между прочимъ ап. Павла, показываетъ, какъ происходятъ избраніе и привлеченіе и отъ чего они зависятъ. «Въ любви прежде нарекъ (προορίσας, предопредѣливъ) насъ (ст. 5). Не въ слѣдствіе трудовъ и добрыхъ поступковъ (κατορθωμάτων) это произошло, а отъ любви, не отъ одной (впрочемъ) любви, но и отъ нашей добродѣтели. Ибо, если бы отъ одной любви, то слѣдовало бы спастись всѣмъ, а если бы отъ нашей только добродѣтели, то *излишне* было бы Его (Христово) *пришествіе* и все, что совершено по домостроительству. Но не въ слѣдствіе одной любви и не въ слѣдствіе нашей добродѣтели—но въ слѣдствіе *той и другой* (ἀλλ' ἐξ ἀμφοτέρων). Избра, говоритъ, насъ. Избирающій знаетъ, что̀ Онъ избираетъ. Въ любви, говоритъ, прежде нарекъ насъ. Ибо не спасла бы никого добродѣтель, если бы не было любви. Скажи мнѣ, какая

годать. объявилъ его годнымъ (αὐτὸν ἐλέξατο, καὶ τῇ τῆς προαιρέσεως εὐγενείᾳ τὴν παρ' ἑαυτοῦ προσθεὶς χάριν, δόκιμον αὐτὸν ἀπέφηνεν). Замѣчательно, что здѣсь какъ бы различаются два момента въ дѣйствіи благодати: избраніе и присоединеніе благодатной силы.

[1]) Ibid. hom. XVIII, 5 col. 578.

[2]) Ibid. col. 579.

[3]) Ibid. n. 1 col. 573.

была бы польза отъ Павла и что обнаружилъ бы онъ, *если бы Богъ свыше не призвалъ его и возлюбивъ не привлекъ его къ себѣ?* Иначе сказать, было дѣломъ любви, а не нашей добродѣтели удостоиться столь многаго. Ибо сдѣлаться *добродѣтельными* и *увѣровать* и придти *и это отъ* самого Звавшаго, *но кромѣ того* и наше дѣло (καὶ τοῦτο μὲν αὐτοῦ ἦν τοῦ Καλέσαντος, πλὴν ἀλλὰ καὶ ἡμέτερον); удостоить же пришедшихъ такихъ почестей, такъ что отъ вражды тотчасъ привести къ усыновленію, это есть по истинѣ дѣло превосходной любви. Въ любви, говоритъ, прежде нарекъ въ усыновленіе Іисусъ Христомъ въ Него. Видишь, какъ ничто (не бываетъ) безъ Христа, какъ ничто безъ Отца. Тотъ предопредѣлилъ, этотъ привелъ (ἐκεῖνος προώρισεν, οὗτος προσήγαγε)» [1]). Итакъ избраніе и привлеченіе зависятъ прежде всего отъ Бога, отъ любви Божіей, а потомъ уже и отъ предмета любви, т. е. людей. Предшествуетъ же во всякомъ случаѣ избраніе и привлеченіе, что̀ видно изъ примѣра ап. Павла, до привлеченія его ко Христу ничего не сдѣлавшаго для своего обращенія (хотя и вѣдомаго Богу со стороны своихъ душевныхъ качествъ) и не могшаго, безъ привлеченія свыше, и въ будущемъ сдѣлаться тѣмъ, чѣмъ онъ сдѣлался въ церкви Христовой.

Такимъ образомъ, несмотря на настойчивое стремленіе св. І. Златоуста выдвинуть существованіе и значеніе человѣческаго участія, начиная съ самыхъ первыхъ моментовъ обращенія человѣка ко Христу, ученіе о благодати предваряющей, предшествующей всякому душевному человѣческому движенію и дѣйствію, выражено въ твореніяхъ этого св. отца съ несомнѣнностію и совершенной ясностью и полнотою. Оно вытекаетъ какъ изъ раздѣленія благодати на три первоначальныхъ момента (влеченіе, руководство и помощь), изъ которыхъ два падаютъ на долю именно благодати предваряющей, такъ—и изъ раздѣленія дѣйствія предваряющей благодати на два акта: призваніе и предвѣдѣніе, и изъ его разсужденій о предвѣдѣніи или, лучше сказать, привлеченіи по предвѣдѣнію людей достойныхъ избранія, «прежде ихъ дѣлъ», «до обнаруженія ими дѣлъ», во вниманіе къ вѣдомому одному Богу «благородству ихъ произволенія» (Матѳей), ничѣмъ пока не заявленнаго.

---

[1]) In ep. ad Ephes. hom. I, 2 col. 12—13 (M. t. 62).

Къ тому же заключенію мы придемъ, если обратимся къ анализу того, что на языкѣ древнихъ греческихъ отцевъ разумѣлось подъ γνώμη и προαίρεσις, которыхъ «ждетъ Богъ и благодать Духа», которыхъ они «не предупреждаютъ» и которыми условливается дарованіе «помощи Духа Св.» Γνώμη и προαίρεσις—это есть расположеніе, склоненіе воли и соизволеніе, окончательный ея выборъ; это одни изъ послѣднихъ моментовъ въ сложномъ процессѣ разнообразныхъ движеній воли, по психологіи древнихъ. Весь этотъ процессъ состоитъ изъ слѣдующихъ моментовъ: пожеланіе (βούλησις, какъ первичное движеніе воли къ какой-либо цѣли, еще не опредѣлившееся, зачаточное), затѣмъ изысканіе (ζήτησις), разсмотрѣніе (σκέψις. предмета съ разныхъ сторонъ), совѣщаніе (βουλή, ἤγουν βούλευσις,—нужно ли домогаться), предрѣшеніе (κρίσις,—избраніе лучшаго въ слѣдствіе совѣщанія), расположеніе (γνώμη,—къ избираемому, склоненіе, съ влеченіемъ любви къ тому), избраніе (προαίρεσις, ἤγουν ἐπιλογή—окончательное сосредоточеніе на рѣшенномъ и излюбленномъ), устремленіе (ὁρμή,—къ предмету), пользованіе (χρῆσις) [1]).

По соображеніи всего вышеизложеннаго, можно полагать, что св. I. Златоустъ такъ представлялъ себѣ начало процесса спасенія. Отъ дѣйствія благодати призывающей и привлекающей къ себѣ начинается движеніе въ умѣ человѣка; являются соотвѣтственныя движенія и въ волѣ; въ этой послѣдней—сначала нерѣшительныя, соединенныя съ неяснымъ стремленіемъ, размышленіемъ, колебаніемъ, совѣщаніемъ и начатками нѣкоторой предварительной рѣшимости, а затѣмъ—рѣшительныя: расположеніе, склоненіе въ чувствѣ любви къ предъизбранному (γνώμη) и окончательное избраніе, соизволеніе (αἵρεσις, προαίρεσις). Эти послѣднія и составляютъ то, чего «ожидаетъ» благодать, чего она «не предупреждаетъ». «Богъ и благодать Духа» «ждутъ» и «не предупреждаютъ» именно нашего склоненія, расположенія (γνώμην) и нашего

---

[1]) Такъ именно изображаетъ моменты волеваго процесса св. I. Дамаскинъ въ De fide orthod. l. 22, col. 945. Нѣкоторое сомнѣніе возбуждаетъ только представленіе о βούλησις, не есть ли это не первый моментъ волеваго процесса, а обозначеніе всего процесса однимъ общимъ наименованіемъ. Въ виду однако словъ I. Дамаскина: εἶτα μετὰ τὴν βούλησιν ζήτησις καὶ σκέψις такое предположеніе нельзя признать основательнымъ. Ср. выше приведенное мѣсто изъ твореній св. Златоуста (In ep. ad Rom. hom. XII, 6): προαίρεσις, ὁρμή, πρᾶξις, γνώμη.

произволенія, соизволенія, окончательнаго рѣшенія (προαίρεσιν). Ждетъ ихъ «Богъ» (благодать Отца и Сына), чтобы ниспослать «благодать Духа». Ждетъ и эта послѣдняя, чтобы начать свое дѣйствіе для непосредственнаго прикосновенія къ душѣ, для укрѣпленія въ ней вѣры, по-немногу проникавшей и уже «вложенной» въ душу, въ теченіе предшествовавшихъ моментовъ движенія ума и воли. Но это «ожиданіе» и «непредупрежденіе» не означаютъ того, что въ эти предшествовавшіе моменты благодать (Отца и Сына —предваряющая) бездѣйствовала. Она дѣйствовала и на умъ и на волю, неотдѣлимые одно отъ другого (въ особенности по психологіи древнихъ), и благодаря именно дѣйствію этой предваряющей благодати и возникли въ умѣ и волѣ вышеизложенныя предварительныя движенія, предшествовавшія окончательному склоненію воли. Слѣдовательно, благодать сдѣлала очень многое, «большую часть», ибо начало во всякомъ дѣлѣ есть самое важное,—но при этомъ однако «нѣчто малое предоставила и намъ». Это малое и есть γνώμη и προαίρεσις. Малый и незначительный сравнительно, въ великомъ дѣлѣ Божіемъ, моментъ γνώμη и προαίρεσις для насъ однако есть весьма важный и рѣшительный поворотный моментъ—въ ту или другую сторону. Это первый моментъ вполнѣ активнаго участія человѣка въ содѣваніи своего спасенія и весьма важный актъ человѣческой свободной воли. Тутъ начало или преданности благодатному дѣйствію или противленія ему, въ слѣдствіе котораго оказываются безплодными всѣ предшествующія, предваряющія дѣйствія благодати, о чемъ множество разъ говоритъ св. Златоустъ, замѣчая, что благодать съ своей стороны сдѣлала и дѣлаетъ «все» для спасенія всѣхъ, а между тѣмъ многіе не получаютъ спасенія, «потому что не хотятъ».

Приготовленіе къ крещенію, дѣйствіе сего таинства. Еще до крещенія начинается дѣйствіе благодати Св. Духа, именно въ укрѣпленіи вѣры «познавательной»,—укрѣпленіи, которое, какъ мы видѣли, слѣдуетъ за появленіемъ у насъ надлежащаго расположенія и соизволенія нашей воли, и состоитъ въ ниспосылаемой намъ «помощи Духа» [1]). Но въ особенности благодать Св. Духа проявляетъ свое дѣйствіе въ

---

[1]) См. вышеприведенныя мѣста изъ In Psalm. CXV n. 2 col. 322. In hom. I de verb. apost. habentes etc. n. 4. 5 col. 275—6.

таинствѣ крещенія водою и Духомъ, т. е. собственно въ крещеніи и миропомазаніи.

Крещенію должно предшествовать предочищеніе, имѣющее важное значеніе. «И прежде я говорилъ и теперь говорю и не перестану говорить, что кто не исправилъ *худого поведенія* (τὰ ἐλαττώματα τῶν τρόπων) и не постарался сдѣлать для себя добродѣтель легкою (εὔκολον), тотъ пусть и не крестится» [1]). Нужно уничтожить грѣховныя привычки, потому что крещеніе не уничтожаетъ ихъ и они даютъ себя чувствовать возвращеніемъ человѣка послѣ крещенія ко грѣху. Какъ въ живописи, послѣ того какъ наведены краски, нельзя уже стирать и исправлять рисунокъ, «такъ и ты представь, что твоя душа есть изображеніе. А потому, прежде чѣмъ низойдетъ на тебя истинная краска Духа, уничтожь помѣстившіяся въ тебѣ *худыя привычки* (συνηθείας)... истреби *навыкъ* (ἔξελε τὴν συνήθειαν), чтобы послѣ крещенія опять не возвратиться къ нему. *Грѣхи* уничтожаетъ *купель*, а *привычку* исправь *ты*, чтобы, когда уже наведены краски и возсіялъ царскій образъ, не уничтожить его и не причинить язвинъ и рубцевъ данной тебѣ отъ Бога красотѣ» [2]). Св. отецъ буквально не говоритъ, что крещеніе не исправляетъ привычки, но весьма ясно даетъ это понять, какъ настойчивымъ совѣтомъ еще до крещенія исправить свое поведеніе, чтобы не сдѣлать безполезнымъ принятіе сего таинства, такъ и указаніемъ на то, что̀ производитъ купель и что̀ составляетъ дѣло самого крещающагося. И это совершенно понятно, такъ какъ порочные навыки скрываются въ глубинѣ человѣческой свободной воли, неприкосновенной для благодати, вслѣдствіе неразрывной связи нашей воли съ человѣческою личностью, а потому благодать и не истребляетъ навыковъ, а уничтожаетъ только грѣхи,—взглядъ, который, какъ мы видѣли, высказывали и другіе св. отцы, въ особенности пр. Макарій Египетскій, св. Григорій Нисскій и другіе, не столь впрочемъ ясно.

---

[1]) Ad illum. Catech. II n. 2 col. 234 (M. t. 49). Здѣсь св. Златоустъ говоритъ съ большею послѣдовательностью, чѣмъ св. Григорій Нисскій, который, какъ мы видѣли, утверждалъ, что изъ двухъ золъ «меньшее: удостоившись спасительнаго крещенія снова впасть въ грѣхъ, чѣмъ кончить жизнь непричастнымъ благодати крещенія» (Or. adv. eos, qui differ. bapt. col. 424).

[2]) Ibid. n. 3 col. 235. Τὰ ἁμαρτήματα ἀφανίζει τὸ λουτρόν, τὴν συνήθειαν διόρθωσον σύ...

Такимъ образомъ, не безъ нѣкотораго ограниченія, вытекающаго изъ предъидущихъ мыслей, нужно понимать слова св. I. Златоуста, изображающія дѣйствіе благодатной силы крещенія. Крещеніе очищаетъ отъ грѣховъ, попаляя ихъ какъ терніе. «Какъ огонь, попавъ въ терніе, легко истребляетъ его всецѣло, такъ и благодать Духа истребляетъ грѣхи людей» [1]), почему Духъ Св. и снизошелъ на апостоловъ въ видѣ огненныхъ языковъ, «такъ какъ быстро разрослось въ насъ терніе грѣха». Но крещеніе не только очищаетъ сосудъ, а и снова всецѣло переплавляетъ его чрезъ вверженіе въ горнило, куда вмѣсто огня ниспосылается благодать Духа [2]), такимъ образомъ какъ бы вновь насъ рождаетъ.

Возрожденіе въ крещеніи есть дѣйствіе благодати Божіей чрезвычайное, а) зависящее не отъ нашихъ усилій, б) совершающееся мгновенно чрезъ вѣру въ Господа Іисуса, чрезъ призываніе имени Св. Троицы, и в) чрезъ воду, на которую нисходитъ сила Божія.

«Что можетъ быть удивительнѣе этого, когда оправданіе рождается безъ трудовъ, усилій и добрыхъ дѣяній (κατορθωμάτων)» [3])? «Правдою Божіею (апостолъ) называетъ праведность отъ вѣры, потому что она *всецѣло* (ὁλόκληρον) есть

---

[1]) De s. Pentec. I hom. n. 5 col. 460.

[2]) Ibid. II hom. n. 2 col. 467. «Что можетъ быть удивительнѣе этого, когда *безъ трудовъ*, усилій и добрыхъ дѣяній рождается оправданіе?.. Если указъ царя, изложенный въ немногихъ словахъ, даетъ виновнымъ прощеніе безчисленныхъ преступленій, а другихъ возводитъ въ высшую почесть, то тѣмъ болѣе Св. Духъ Божій, всемогущій можетъ какъ избавить насъ отъ всякаго зла, такъ и даровать намъ многую праведность и исполнить насъ многаго дерзновенія. И какъ искра, упавшая въ необъятное море, тотчасъ гаснетъ и, поглощенная множествомъ воды, становится невидимою, такъ и вся человѣческая порочность, погружаясь въ купель божественнаго источника, потопляется и изчезаетъ скорѣе и легче этой искры... Почему эта купель называется не купелію отпущенія грѣховъ, не купелію очищенія, но купелію пакибытія? Потому что она не просто оставляетъ намъ грѣхи, не просто очищаетъ насъ отъ прегрѣшеній, но (дѣлаетъ насъ такими), какъ будто мы опять родились... Она не просто очищаетъ сосудъ, но снова *всецѣло его переплавляетъ* (ὁλόκληρον αὐτὸ ἀναχωνεύει πάλιν)... Взявъ наше естество, покрытое ржавчиною грѣха, потемненное великимъ дымомъ прегрѣшеній и потерявшее дарованную Имъ въ началѣ красоту, Богъ снова переплавилъ его; ввергая въ воды какъ въ горнило и вмѣсто пламени ниспосылая благодать Духа, потомъ выводитъ насъ оттуда перелитыми, обновленными и въ блескѣ не уступающими лучамъ солнечнымъ».

[3]) См. предъид. прим.

дѣло благодати свыше и мы оправдываемся *не трудами* (οὐχὶ πόνοις), но по дару Божію» [1]). «Слово сокращенно творитъ Господь на земли (Рим. IX, 28). Эти слова означаютъ: не нужно далеко ходить, не нужны труды и утомленіе дѣлами закона, но спасеніе совершится съ *большою краткостью* (μετὰ πολλῆς τῆς συντομίας). Ибо такова вѣра; она въ краткихъ словахъ содержитъ спасеніе». Апостолъ говоритъ именно о вѣрѣ въ Господа Іисуса (Рим. X, 9). «Достойно удивленія, что это *краткое слово* (ὁ βραχὺς οὗτος λόγος) принесло не только спасеніе, но и праведность» [2]). Само собою впрочемъ разумѣется, что это не устраняетъ необходимости предварительнаго подготовленія ума и души къ принятію этой оживотворяющей вѣры, выражающейся въ краткомъ словѣ. Хотя для оправданія довольно устами исповѣдывать Господа Іисуса и вѣровать въ Его воскресеніе, но въ виду «помысловъ возмущающихъ и оскверняющихъ мысль многихъ, нужна для отраженія ихъ душа бодрственная, умъ любомудрый и воля, взыскующая небеснаго и великая» [3]). При этомъ условіи и при схожденіи Духа Св. на воду, совершается мгновенное возрожденіе человѣка въ крещеніи. «Образующееся во чревѣ требуетъ времени, а *въ водѣ* не такъ: здѣсь *все совершается въ одно мгновеніе* (ἐν μίᾳ ροπῇ πάντα γίνεται) [4]). «Если кто спроситъ какъ (происходитъ новое рожденіе) отъ воды? Спрошу и я: какъ отъ земли? Какимъ образомъ бреніе раздѣлилось на разныя части; какимъ образомъ въ основѣ лежащее (ὑποκείμενον) однородно,—ибо земля одна,—а происшедшее изъ нея разнообразно и всѣхъ видовъ?.. Такимъ же образомъ и *когда Духъ присутствуетъ въ водѣ* (τοῦ Πνεύματος τῷ ὕδατι παρόντος), легко совершаются всѣ тѣ изумительныя и превышающія разумъ дѣла» [5]). Это рожденіе—«чудное и изумительное; при этомъ рожденіи предстоятъ и ангелы; но изъяснить способъ этого дивнаго рожденія чрезъ крещеніе не можетъ никто изъ нихъ; и предстоятъ они, не совершая ничего, а только взирая на происходящее; все же совершаетъ Отецъ и Сынъ и Св. Духъ» [6]).

---

[1]) In ep. ad Rom. hom. XVII, 1 col. 565.
[2]) Ibid. hom. XVI, 9. 10 col. 562.
[3]) Ibid. hom. XVII, 2 col. 566.
[4]) In Ioan. hom. XXVI, 1 col. 153.
[5]) Ibid. hom. XXV, 1 col. 149.
[6]) Ibid. n. 2 col. 150.

Св. І. Златоустъ, хотя и различаетъ «крещеніе во имя Св. Троицы»—крещеніе водою и «крещеніе Духомъ» («къ крещенію во имя Св. Троицы присоединилъ крещеніе Духомъ») [1]), но разсматриваетъ то и другое совмѣстно, такъ какъ очень трудно раздѣлить ихъ, по причинѣ дѣйствія Св. Духа въ томъ и другомъ. Съ одной стороны Духъ Св. нисходитъ на воду и даетъ водѣ силу, такъ что «безъ дѣйствія Духа не можетъ быть и отпущенія грѣховъ» [2]) въ крещеніи водномъ, съ другой—въ крещеніи Духомъ не на воду только, но и на насъ, выходящихъ изъ воды, нисходитъ Духъ подобно тому, какъ послѣ крещенія нисшелъ онъ на Христа Іисуса. «И крестився Іисусъ абіе взыде отъ воды, и се отверзошася небеса (Мѳ. III, 16). Для чего отверзлись небеса? Для того, чтобы ты позналъ, что и съ тобою, когда ты крещаешься (σοῦ βαπτιζομένου), происходитъ тоже... И голубь явился для того, чтобы и присутствующимъ и Іоанну указать какъ бы перстомъ Сына Божія; но не только—для этого, а и для того (еще), чтобы ты зналъ, что и на тебя, когда ты крещаешься (σὲ βαπτιζόμενον) нисходитъ Духъ» [3]).

Различіе крещенія водою и крещенія Духомъ становится яснѣе въ изображеніи плодовъ того и другаго. По изложенію св. Златоуста плоды перваго: прощеніе грѣховъ, оправданіе и возрожденіе; плоды второго: усыновленіе, укрѣпленіе вѣры и душевныхъ силъ къ дѣланію добра. Замѣчательно, что усыновленіе представляется какъ актъ, слѣдующій за банею возрожденія. Изъясняя слова ап. Рим. VIII, 30, Златоустъ замѣчаетъ: «А ихъ же призва, сихъ и оправда. *Оправдалъ чрезъ баню возрожденія*. А ихъ же оправда, сихъ и прослави. *Прославилъ чрезъ благодать, чрезъ усыновленіе*» [4]). Отче есть первое слово, какое «повелѣвается просвѣщаемымъ произносить въ таинственной молитвѣ»; это «первый звукъ (φωνὴν), издаваемый нами *послѣ* этихъ чудесныхъ мукъ рож-

---

[1]) См. выше (In Ascens. Dom. I. Chr. n. 14 col. 787).

[2]) In s. Pentec. I hom. n. 3 col. 457—8: οὐδὲ γὰρ ἔστιν ἁμαρτημάτων ἀπαλλαγῆναι ἄνευ τῆς τοῦ Πνεύματος ἐνεργείας.

[3]) In Math. hom. XII, 2 col. 205 (M. t. 57).

[4]) In ep. ad Rom. hom. XV, 2 col. 541. Ср. еще слѣд., уже приведенное выше, мѣсто (In Ioan. hom. XIV, 2 col. 94): «у насъ не таже благодать, что напр. у іудеевъ; у насъ не одно только прощеніе грѣховъ συγχώρησις... ἀλλὰ καὶ δικαιοσύνη καὶ ἁγιασμὸς καὶ υἱοθεσία καὶ Πνεύματος χάρις. Замѣчателенъ здѣсь порядокъ понятій: «оправданіе, освященіе, усыновленіе и *благодать Духа*».

денія (μετὰ τὰς θαυμαστὰς ὠδίνας)»; «пріявшій Духа усыновленія именуетъ Бога Отцомъ, будучи *движимъ* къ тому Духомъ (ὑπὸ τοῦ Πνεύματος κινούμενος)» [1]). Ниспосланіе Св. Духа есть даръ примиренія. Такъ это было при ниспосланіи Св. Духа на апостоловъ, когда Христосъ по вознесеніи послалъ Духа Утѣшителя отъ Отца, чтобы показать, что Онъ примирилъ насъ съ Отцемъ [2]). «Такъ и ты, когда называешь Бога Отцемъ, помни, что ты удостоился этого наименованія потому, что *Духъ движетъ твою душу* (τοῦ Πνεύματος τὴν ψυχὴν κινοῦντος) [3]). Второй плодъ крещенія Духомъ—укрѣпленіе силъ для добродѣтельной жизни. Въ день пятидесятницы, въ день крещенія апостоловъ Духомъ, «не манна, огонь и дождь низведены сегодня, но потокъ духовныхъ дарованій; свыше ниспослано *обильное орошеніе*, не землю возбуждающее къ плодородію, но побуждающее человѣческую природу *воздавать плодъ* добродѣтели Воздѣлывателю людей» [4]).

Жизнь христіанина послѣ крещенія. Для нашего спасенія недостаточно крещенія. Апостолъ «здѣсь (Рим. VIII, 4) внушаетъ, что для нашего спасенія *недостаточно* (οὐκ ἀρκεῖ) крещенія, если *послѣ* крещенія (μετὰ τὸ λουτρὸν) не обнаружимъ жизни достойной дара» [5]). «Его (Бога) дѣло дать тебѣ вѣнецъ, а твое—удержать данное» [6]). Законъ Моисеевъ отличался многочисленными предписаніями и постановленіями; онъ сначала требовалъ исполненія ихъ, а потомъ уже награждалъ за это исполненіе, благодать же сначала награждаетъ, а потомъ требуетъ подвиговъ. Правда, «не одинъ только законъ повелѣваетъ, но—и благодать, *прощающая прежнее* и *укрѣпляющая для будущаго* (πρὸς τὰ μέλλοντα ἀσφαλιζομένη). Но тотъ (законъ) обѣщалъ вѣнцы послѣ трудовъ, а эта (благодать) *сначала увѣнчала*, а *потомъ привлекла къ подвигамъ*» [7]).

Подвиги состоятъ съ одной стороны въ умерщвленіи грѣха или въ умираніи грѣху, съ другой—въ увеличеніи святости, въ освященіи чрезъ самую жизнь, чрезъ дѣла праведности.

---

[1]) Ibid. hom. XIV, 3 col. 527.

[2]) In s. Pentec. hom. I, 2. 3 col. 455—6.

[3]) Ibid. n. 3 col. 458.

[4]) Ibid. n. 2 col. 455.

[5]) In ep. ad Rom. hom. XIII, 6 col. 515.

[6]) Ibid. n. 5 col. 515.

[7]) Ibid. hom. XI, 3 col. 488: αὕτη δὲ πρότερον ἐστεφάνωσε, καὶ τότε εἰς τοὺς ἀγῶνας εἵλκυσεν. Cp. ibid. hom. XIII, 4 col. 513: πρότερον στεφανώσασα καὶ τότε μετὰ πολλῆς τῆς συμμαχίας ἐπὶ τὰ παλέσματα ἑλκύσασα.

Апостолъ «говоритъ здѣсь (Рим. VI, 5), что есть *два* умерщвленія и *двѣ* смерти: одно (умерщвленіе) совершается Христомъ въ крещеніи, а другое должно совершаться *чрезъ послѣдующее стараніе* (διὰ τῆς μετὰ ταῦτα σπουδῆς). Что погребены были наши прежнія прегрѣшенія, это было даромъ Его (Христа), а чтобы пребывать мертвыми для грѣха, это должно быть совершено нашимъ стараніемъ, хотя и здѣсь, какъ увидимъ, *весьма много* (τὰ μάλιστα πολλὰ) *помогаетъ намъ Богъ*. Ибо крещеніе имѣетъ силу не только заглаждать прежнія прегрѣшенія, но и *укрѣпляетъ* противъ будущихъ (πρὸς τὰ μέλλοντα ἀσφαλίζεται). Какъ для заглажденія прежнихъ (грѣховъ) ты присоединилъ вѣру, такъ и относительно послѣдующихъ покажи *перемѣну расположенія* (τῆς προθυμίας)» [1]). «Что значитъ сдѣлаться мертвыми грѣху? Ни въ чемъ болѣе его не слушаться. Хотя крещеніе уже совершило это однажды, умертвило насъ ему, однако мы должны постоянно употреблять наше стараніе, чтобы, какъ бы много онъ ни повелѣвалъ, не повиноваться ему, но оставаться недвижимыми, какъ бы мертвыми» [2]). Послѣ крещенія христіане должны «явить жизнь достойную дара». Мы сдѣлаемъ себя чистою жертвою Богу (Рим. XII, 1), «если истребимъ ветхаго человѣка, умертвимъ члены на землѣ, распнемъ міръ для самихъ себя». Для этого «не нужно ни ножа, ни жертвенника, ни огня, или, лучше сказать, хотя все это и будетъ нужно, но не какъ рукотворенное, а будетъ дано намъ свыше: свыше— и огонь и ножъ, жертвенникомъ же будетъ широта неба... Если есть въ тебѣ что-либо разсѣянное и житейское и если ты приносишь это съ надлежащимъ расположеніемъ (μετὰ γνώμης ὀρθῆς), то снисшедшій огонь Духа истребитъ это житейское и все приношеніе совершитъ. Что же такое словесное служеніе? Духовное служеніе, жизнь согласно со Христомъ (ἡ πολιτεία ἡ κατὰ Χριστόν)» [3]).

Какъ двояко умерщвленіе грѣху, такъ двояко и освященіе. Мы дѣлаемся «святыми», «получая этотъ даръ *сначала* чрезъ самое нисхожденіе (ἐπιφοιτήσεως) Духа, а *потомъ* и чрезъ жизнь (καὶ ἐκ πολιτείας)» [4]). Мы должны не только умерщвлять въ себѣ грѣхъ, но и «увеличивать святость, ко-

---

[1]) Ibid. hom. XI, 1 col. 483.
[2]) Ibid. hom. X, 4 col. 479.
[3]) Ibid. hom. XX, 2 col. 597.
[4]) In Ioan. hom. XIV, 2 col. 93.

торую ты получилъ, дѣлать болѣе свѣтлою праведность, полученную чрезъ крещеніе, дѣлать даръ болѣе блистательнымъ» [1]). Если мы получили вѣнецъ въ крещеніи, то теперь получаемъ новый, второй вѣнецъ, который «гораздо больше прежняго» [2]).

Во всемъ этомъ дѣлѣ умерщвленія грѣха и преспѣянія въ святости должны участвовать, правда, наши собственные труды и подвиги, но не отъ нихъ зависитъ успѣхъ, а отъ благодати Божіей, намъ вспомоществующей. Наши труды только привлекаютъ благодать, а она помогаетъ намъ въ этихъ нашихъ трудахъ и притомъ не въ большихъ только трудахъ, но и въ *легкихъ* дѣлахъ (см. ниже) и совершаетъ и завершаетъ наше преспѣяніе. «Какъ мы можемъ *привлечь* къ себѣ помощь (ἐπισπάσασθαι βοήθειαν) Духа и расположить Его пребывать въ насъ? Добрыми дѣлами и хорошею жизнью». Благодать подобна огню, а добрыя дѣла елею, которымъ она поддерживается, «какъ свѣтъ свѣтильника елеемъ» [3]). Благодать, хотя постоянно присутствуетъ при насъ, почему апостолъ «назвалъ Духа не просто обитающимъ на короткое время, а обитающимъ постоянно, почему и сказалъ: не Духъ обитавшій, а Духъ живущій, обозначая тѣмъ совершенно постоянное пребываніе (τὴν διόλου μονὴν)» [4]), но съ другой стороны Духъ, благодать можетъ отходить отъ насъ или, лучше сказать, мы сами можемъ отгонять ее отъ себя. «Не будемъ ее отгонять, ибо отъ насъ зависитъ, чтобы она и пребывала и удалялась (καὶ μένειν αὐτὴν καὶ ἀπελθεῖν)» [5]).

Дѣйствіе благодати Божіей въ союзѣ съ нашими силами для нашего преуспѣянія. Дѣйствія благодати для нашего преуспѣянія представляютъ большое разнообразіе, но вообще и здѣсь, какъ и при началѣ нашего спасенія, ей принадлежитъ бо̀льшая доля, почти все, а намъ нѣчто весьма малое.

Богъ ведетъ насъ ко спасенію такимъ путемъ, какой намъ полезенъ, «легкимъ и удобнымъ или труднымъ и тяжелымъ»,

---

[1]) Ad illumin. Catech. hom. II, 1 col. 232; τὴν ἁγιωσύνην ἐπιτείνειν. καὶ δυκαιοσύνην τὴν ἀπὸ τοῦ λουτροῦ λαμπροτέραν ἐργάζεσθαι, καὶ τὸ χάρισμα φαιδροτέρον ποιεῖν.

[2]) In ep. ad Rom. hom. XIV, 2 col. 525. Οὗτος γὰρ πάλιν πολλῷ τοῦ προτέρου μείζων ὁ στέφανος.

[3]) In verb. apostol. habentes eumd. spir. hom. I, 7 col. 276—7.

[4]) In ep. ad Rom. hom. XIII, 7 col. 520.

[5]) In ep. ad Hebr. hom. XXXIV, 3 col. 235.

но какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ мы нуждаемся въ Его помощи, которую и получаемъ даже въ искушеніяхъ умѣренныхъ, обычныхъ, посильныхъ, такъ какъ безъ Его помощи мы не въ состояніи перенести и этого рода трудностей и опасностей, и не только мы слабые и немощные, но даже такіе люди, какъ апостолы Павелъ, Петръ, Іаковъ, Іоаннъ [1]). «Чтобы ты зналъ, что благодать эта (Духа) не только присуща (тебѣ) въ трудахъ и опасностяхъ, но *соучаствуетъ* съ тобою (συμπράττει) и въ такихъ дѣлахъ, которыя кажутся *самыми легкими* (εὐχολωτάτοις), и *всюду вноситъ свое содѣйствіе* (πανταχοῦ τὴν παρ' ἑαυτῆς εἰσφέρει συμμαχίαν), апостолъ присовокупилъ слова: о чесомъ бо помолимся якоже подобаетъ не вѣмы (Рим. VIII, 26)»... «Мы нуждаемся въ Божіей помощи даже для того, чтобы знать, что намъ полезно: *такъ человѣкъ слабъ и ничтоженъ*»! [2]).

Духъ Св. есть нашъ «*возница* и *кормчій*» [3]). «Апостолъ не просто сказалъ: которые живутъ Духомъ Божіимъ, но елицы

---

[1]) Homil. in epilept. n. 2 col. 51—52 (M. t. 51). «Зная, въ чемъ каждый изъ насъ имѣетъ нужду и что полезно каждому и *какъ* и *какимъ образомъ* должно совершиться спасеніе, такимъ путемъ Онъ и ведетъ насъ. Послѣдуемъ же, куда бы Онъ ни повелѣлъ (идти), и не будемъ пытливо изслѣдовать, повелѣваетъ ли Онъ идти путемъ легкимъ и удобнымъ или труднымъ и болѣе тяжелымъ, какъ и этому разслабленному... Если бы мы крайне много (μυριάκις) философствовали, хотя бы были крѣпче и могучѣе всѣхъ, но если будетъ отсутствовать сильное Его дѣйствіе (ῥοπῆς) мы не будемъ въ силахъ противостоять обычному искушенію (τὸν τυχόντα πειρασμόν). Но что я говорю о насъ, ничтожныхъ и негодныхъ? Хотя бы кто былъ Павломъ, или Петромъ или Іаковомъ или Іоанномъ, лишенный высшей помощи легко изобличается, претыкается и падаетъ». Доказательствомъ служатъ слова Христовы Петру (Лк. XXII, 31—2). Слова ап. Павла (1 Кор. X, 13) показываютъ, что Богъ «не только не позволяетъ перенести искушеніе непосильное, но и при искушеніи *посильномъ* присутствуетъ, поддерживая насъ и укрѣпляя (διαβαστάζων καὶ συγκροτῶν) если мы сами *напередъ* (πρότερον) принесемъ то, что отъ насъ (требуется), какъ-то расположеніе (προθυμίαν), надежду на Него, благодарность, мужество, терпѣніе. Если мы желаемъ стоять твердо, то нуждаемся въ помощи (βοηθείας) свыше не только въ опасностяхъ превышающихъ силы, но *даже и въ посильныхъ* (ἐν αὐτοῖς τοῖς κατὰ δύναμιν)».

[2]) In ep. ad Rom. hom. XIV, 7 col. 532—3.

[3]) Ibid. hom. XIII, 7 col. 517. Изображая, что въ христіанствѣ все сдѣлано, чтобы облегчить борьбу съ грѣхомъ, замѣчаетъ: «страсти усмирены, страшась и трепеща благодати Духа. Но если ты угашаешь свѣтъ, τὸν ἡνίοχον ἐκβάλλεις καὶ τὸν κυβερνίτην ἐλαύνεις, σεαυτῷ λογίζου λοιπὸν τὸ κλυδόνιον».

Духомъ Божіимъ водятся (Рим. VIII, 14), чѣмъ показываетъ свое желаніе, чтобы Онъ (Духъ Божій) былъ господиномъ нашей жизни, какъ *кормчій* надъ кораблемъ или *возница* надъ парою коней... Хотя ты и принялъ крещеніе, но если послѣ того не будешь водиться Духомъ, утратишь дарованное (тебѣ) достоинство и усыновленіе» [1]).

Правда, «*послѣ вышней благодати*, все предоставлено нашему произволенію» [2]), «*послѣ вышней благодати* наше произволеніе служитъ причиною добродѣтели», но въ сущности все, что отъ насъ зависитъ, сводится только къ тому, чтобы своею волею, своимъ «добрымъ настроеніемъ воли привлечь помощь свыше» [3]) «Итакъ будемъ *привлекать* Его (Христа, ἐπισπάσασθαι αὐτὸν) и будемъ умолять *прикоснуться* (συνεφάψασθαι), приложимъ и то, что (зависитъ) отъ насъ, разумѣю произволеніе и расположеніе (προαίρεσιν λέγω καὶ προθυμίαν). Ничего другого Онъ не потребуетъ, и если получитъ это, пошлетъ все, что (зависитъ) отъ Него (τὰ παρ'ἑαυτοῦ πάντα εἰσοίσει). Принесемъ же Ему то, что отъ насъ (зависитъ), чтобы и здѣсь наслаждаться чистымъ здравіемъ и получить будущія блага» [4]). Привлекать благодать Божію нужно, впрочемъ, не только добрымъ расположеніемъ, но и добрыми дѣлами. Изъясняя слова апостола: «благодать со всѣми вами» (Евр. XIII, 25), Златоустъ замѣчаетъ: «какъ будетъ съ тобою благодать, т. е. доброе чувствованіе или дѣйствіе Духа, если не *привлечешь* его *добрыми дѣяніями?* Всегдашнее *пребываніе* въ насъ *благодати* Духа есть *причина* (αἴτιον) *всѣхъ благъ*. Она руководитъ насъ ко всему доброму, равно какъ когда отлетаетъ отъ насъ, губитъ насъ и дѣлаетъ безпомощными» [5]). Впрочемъ, добрыя дѣянія опять-таки имѣютъ цѣну

---

[1]) Ibid. hom. XIV, 2 col. 525: ὡς τὸν κυβερνήτην τοῦ πλοίου καὶ τὸν ἡνίοχον τοῦ ζεύγους τῶν ἵππων...

[2]) In Genes. hom. XXII, 1 col. 187: ἐν τῇ προαιρέσει τῇ ἡμετέρᾳ κατέλιπε μετὰ τὴν ἄνωθεν χάριν τὸ πᾶν.

[3]) Ibid. hom. LIV, 1 col. 471. Здѣсь рѣчь идетъ объ ап. Матѳеѣ, перемѣною своей жизни показавшемъ, отъ кого и отъ чего зависитъ эта перемѣна. Въ заключеніе этого разсужденія замѣчаетъ: «огражденные оружіемъ Духа и, показавъ собственное доброе настроеніе воли, привлечемъ помощь свыше (ἐπισπασώμεθα τὴν ἄνωθεν ροπὴν), чтобы при ея содѣйствіи побѣдить врага».

[4]) In ep. ad Roman. hom. XIV, 11, col. 540.

[5]) In ep. ad Hebr. hom. XXXIV, 2 col. 235 (M. t. 63): πῶς οὖν ἔσται μετὰ σοῦ ἡ χάρις, τουτέστιν, ἡ εὐδοκίμησις ἢ ἡ τοῦ Πνεύματος ἐνέργεια, ἂν μὴ διὰ

не сами по себѣ, но именно только для привлеченія благодати Духа, такъ какъ «бо́льшая часть принадлежитъ Богу; а вмѣстѣ съ тѣмъ и мы сами привносимъ, нѣчто малое (πλέον ἐστὶ τοῦ Θεοῦ... αὐτοί τι μικρὸν). Поэтому не сказалъ: сосуды добрыхъ поступковъ (κατορθωμάτων) или дерзновенія, а—сосуды милости (Рим IX, 23), такъ какъ *все* принадлежитъ Богу... И словами: ни хотящаго, ни текущаго (—ст. 16) не уничтожаетъ воли, но показываетъ, что ему (человѣку) принадлежитъ не все, но что онъ нуждается въ благодати свыше. Хотя нужно желать и подвизаться (θέλειν καὶ τρέχειν), но не слѣдуетъ полагаться на собственные труды, а на Божіе человѣколюбіе, какъ и въ другомъ мѣстѣ (апостолъ) сказалъ: не азъ же, но благодать Божія, яже со мною (1 Кор. XV, 10)» [1]).

Настоящее время, правда, есть время борьбы, и мы борцы, но какіе борцы и какъ мы боремся? Богъ выводитъ насъ на борьбу, но Онъ не какъ учители на играхъ, — не остается хладнокровнымъ зрителемъ борьбы, а «самъ *съ нами вмѣстѣ борется* (συναγωνίζεται) и руку простираетъ и налагаетъ руку и, какъ бы со всѣхъ сторонъ одолѣвая противника, предаетъ его намъ, и все дѣлаетъ и устрояетъ для того, чтобы мы могли вести борьбу и одержать побѣду» [2]). «Настоящее время есть подвигъ борьбы (ἀγών); поэтому нужно бороться; идетъ война и сраженіе. Никто на войнѣ не ищетъ покоя, не ищетъ удовольствій... Будемъ заботиться только о томъ, какъ бы побѣдить діавола, лучше же сказать это дѣло не нашего старанія, но *все* (τὸ πᾶν) зависитъ отъ благодати Божіей. Объ одномъ только будемъ заботиться, какъ бы *привлечь* (ὅπως ἐπισπασώμεθα) Его благодать, какъ бы *привлечь* на самихъ себя сильное ея дѣйствіе (ἑλκύσωμεν ῥοπήν). Аще, говоритъ, Богъ по насъ, кто на ны? Объ одномъ будемъ стараться, какъ бы Онъ не сдѣлался нашимъ врагомъ, какъ бы не отвратился отъ насъ» [3]).

τῶν ἀγαθῶν πράξεων αὐτὴν ἐπισπάσῃ. Τοῦτο γὰρ πάντων αἴτιον ἀγαθῶν τὸ παραμένειν ἡμῖν ἀεὶ τὴν χάριν τοῦ Πνεύματος· αὕτη γὰρ πρὸς πάντα ἡμᾶς ὁδηγεῖ.

[1]) In ep. ad Rom. hom. XVI, 9 col. 561. Здѣсь, правда, Златоустъ имѣетъ въ виду ближайшимъ образомъ актъ избранія и отверженія, почему и начинаетъ свою рѣчь съ Фараона, сдѣлавшагося сосудомъ гнѣва по собственному беззаконію, и съ тѣхъ изъ іудеевъ, которые сдѣлались сосудами милости по доброму настроенію ихъ воли (εὐγνωμοσύνης), но затѣмъ, очевидно, обобщаетъ мысль и трактуетъ уже вообще о всемъ процессѣ спасенія, а не о началѣ его только.

[2]) In Genes. hom. XLII, 1 col. 386.

[3]) In Acta apostol. hom. XV, 3 col. 124 (M. t. 60).

Итакъ въ содѣваніи нашего спасенія благодать Божія дѣйствуетъ совмѣстно съ нашими силами, но ей принадлежитъ въ семъ дѣлѣ несравненно большая доля, чѣмъ намъ. Намъ принадлежитъ хотя дѣятельное участіе, но сравнительно нѣкоторая малая доля: наша забота состоитъ главнымъ образомъ въ томъ, чтобы «привлечь» благодать къ содѣйствію себѣ,—привлечь извѣстнымъ настроеніемъ сердца и расположеніемъ воли, заявленными и на самомъ дѣлѣ въ посильной дѣятельности, въ дѣлахъ добрыхъ. Все остальное совершаетъ благодать, которая имѣетъ для насъ значеніе кормчаго, возницы и соратоборца, которая и ведетъ насъ и управляетъ нами, въ нашемъ теченіи на поприщѣ жизни, и вмѣстѣ съ нами могущественно и побѣдоносно борется съ грѣхомъ и діаволомъ, и она-то собственно даруетъ намъ побѣду.

Въ приведенныхъ, равно какъ и въ нижеслѣдующихъ, мѣстахъ ясно выражена мысль о нашемъ предначинаніи въ дѣлѣ нашего усовершенствованія. Но что такое въ сущности это наше предначинаніе? Въ извѣстномъ отношеніи, именно въ отношеніи къ началу спасенія, оно есть дѣйствіе не предшествующее, а послѣдующее, такъ какъ оно является послѣ ряда могущественныхъ благодатныхъ дѣйствій какъ при обращеніи ко Христу, такъ и при освященіи въ таинствахъ. Предшествующимъ оно становится только въ отношеніи къ новому періоду нашей жизни, къ періоду преспѣянія.

Взглядъ св. отца на этотъ періодъ нашей духовной жизни въ особенности обстоятельно выраженъ и развитъ въ нижеслѣдующихъ, довольно пространныхъ и замѣчательныхъ разсужденіяхъ, по поводу изъясненія нѣкоторыхъ, ближайшимъ образомъ относящихся къ данному предмету, мѣстъ въ посланіяхъ св. ап. Павла.

Въ первомъ мѣстѣ выясняется, что Богъ воздѣйствуетъ и на самое наше хотѣніе, если мы добровольно предоставимъ Ему нашу волю, умножаетъ наше желаніе, самъ даетъ намъ охоту и усердіе къ дѣланію добра. «Со страхомъ и трепетомъ свое спасеніе содѣвайте. Богъ бо есть дѣйствуяй въ васъ и еже хотѣти и еже дѣяти (Филип. II, 12. 13). Примиряя эти два, повидимому противоположныя, изреченія, изъ которыхъ первое указываетъ на требованіе «великаго старанія и великой тщательности» въ содѣваніи спасенія, но вмѣстѣ можетъ возбуждать и страшное безпокойство (ἀγωνίαν) выраженіями: «со страхомъ и трепетомъ», а второе можетъ вселять

ложную надежду, что Богъ можетъ все совершить и безъ насъ, св. отецъ говоритъ, что первое изреченіе вовсе не служитъ къ возбужденію отчаянія, такъ какъ за нимъ слѣдуетъ второе, уничтожающее это чувство. Притомъ и это второе— «Богъ бо есть дѣйствуяй въ насъ» — не отрицаетъ должнаго употребленія нашей воли. «Если Онъ самъ дѣйствуетъ, то нужно, чтобы мы предоставили произволеніе (προαίρεσιν) покорное, самособранное, нераспущенное». А главное, апостолъ хотѣлъ этимъ изреченіемъ уничтожить безпокойство и внушить слѣдующія мысли. «*Если хочешь, тогда* Онъ (Богъ) *будетъ дѣйствовать, чтобы ты хотѣлъ.* Не бойся и нисколько не безпокойся: Онъ *дастъ намъ и охоту и усердіе къ дѣланію* (καὶ προθυμίαν καὶ ἐργασίαν). Ибо когда мы захотимъ, Онъ *умножитъ* (αὔξει) дальнѣйшее *наше желаніе*, подобно тому какъ (напримѣрь) я желаю дѣлать нѣчто доброе; сдѣлалъ это доброе дѣло а чрезъ то сдѣлалъ и то, чтобы хотѣть (еще дѣлать). По большой богобоязливости (апостолъ) говоритъ это, подобно тому какъ, когда называетъ наши добрые поступки дарованіями (τὰ κατορθώματα χαρίσματα) [1]). Какъ называя ихъ дарованіями, онъ не лишаетъ насъ свободы, а оставляетъ ее намъ, такъ, когда говоритъ, что (Богъ) дѣйствуетъ въ насъ еже хотѣти, не отнимаетъ у насъ свободы, а показываетъ, что отъ добродѣланія мы получаемъ бо̀льшую склонность желать (добра). Какъ изъ дѣланія возникаетъ дѣланіе, такъ отъ бездѣйствія бездѣйствіе. Ты подалъ милостыню, тѣмъ самымъ возбудилъ себя къ большему даянію. Не далъ, расположилъ себя еще больше (къ недаянію)» [2]).— Св. отецъ имѣетъ здѣсь въ виду не низвести дѣйствіе благодати на степень простаго психологическаго факта, а по аналогіи съ нимъ только уяснить дѣйствіе благодати, помогающей слабому, зачаточному такъ сказать, стремленію воли человѣческой къ добру взойти на степень совершившагося факта, что̀ безъ содѣйствія благодати невозможно, и затѣмъ отъ этого же самаго дѣйствія силы Божіей, выразившагося въ совершеніи добра, окрѣпнуть въ своихъ дальнѣйшихъ стремленіяхъ къ добру, при чемъ очевидно, что это хотѣніе добра и дѣланіе его и по началу своему и по продолженію главнымъ образомъ есть дѣло Божіе.

Второе мѣсто содержитъ изъясненіе словъ изъ того же

---

[1]) In ep. ad Philipp. hom. VIII, 1 col. 239—240 (M. t. 62).

[2]) Ibid. n. 2 col. 240.

посланія: «Начный дѣло благо въ васъ совершитъ е до дне Іисусъ Христова» (Филип. I, 6). Посмотри, какъ онъ (апостолъ) учитъ ихъ (филиппійцевъ) *держать себя въ предѣлахъ*. Хотя въ пользу ихъ и свидѣтельствовало великое дѣло, но для того. чтобы они не потерпѣли чего-либо человѣческаго, наставляетъ ихъ относить ко Христу и *прошедшее* и *будущее*. Какимъ образомъ? Не сказалъ: будучи увѣренъ, что вы какъ начали, такъ и совершите, но что (сказалъ)? Начный дѣло благо въ васъ совершитъ. Не лишаетъ ихъ добраго дѣла (κατορθώματος), ибо сказалъ: о общеніи вашемъ радуюсь, (т. е. радуюсь о васъ), какъ совершающихъ доброе дѣло. Однако назвалъ добрыя ихъ дѣянія *не ихъ только дѣлами*, но *главнымъ образомъ Божіими* [1]). Ибо говоритъ: увѣренъ, яко начный дѣло благо въ васъ совершитъ е до дне Іисусъ Христова, т. е. (совершитъ) Богъ. Такъ я полагаю, говоритъ онъ, *не относительно васъ только*, но и относительно тѣхъ, которые (произойдутъ) отъ васъ. И это не малая похвала, если въ комъ-либо дѣйствуетъ Богъ. Если Онъ нелицепріятенъ,— каковъ Онъ и есть,—но, *взирая на предрасположеніе*, *прикасается къ намъ* при совершеніи добрыхъ дѣяній, то очевидно, что мы причина Его (къ намъ) *привлеченія* [2])... такъ что (апостолъ) нисколько не лишилъ ихъ (филиппійцевъ) похвалы. Если бы Богъ просто (ἁπλῶς, т. е. безъ насъ) дѣйствовалъ, если бы Онъ двигалъ насъ, какъ деревья и камни, и ничего не искалъ бы въ насъ, то ничто не препятствовало бы тому, чтобы и еллины и всѣ люди были предметомъ (особеннаго Его) воздѣйствія. Такимъ образомъ, въ словахъ: Богъ совершитъ, выражается и похвала тѣхъ, которые *привлекаютъ* (ἐπισπασαμένων) благодать Божію къ *содѣйствію* (συμπράττειν) имъ въ томъ, чтобы встать выше человѣческой природы; а затѣмъ—еще другая похвала, что добрые поступки ваши такого рода, что они *не человѣческіе*, а нуждаются въ сильномъ воздѣйствіи Божіемъ (τῆς τοῦ Θεοῦ ῥοπῆς). Если Богъ совершитъ, то не нужно будетъ большого труда, но должно надѣяться, что легко будетъ совершено все, чему Онъ помогаетъ (βοηθουμένων)» [3]).—Здѣсь св. отецъ, анализируя добрые поступки филиппійцевъ, находитъ, что эти ихъ дѣла суть дѣла по

---

[1])... οὔτε αὐτῶν εἶναι τὰ κατορθώματα μόνον, ἀλλὰ προηγουμένως τοῦ Θεοῦ...

[2])... ἀλλὰ πρὸς τὴν πρόθεσιν ὁρῶν, συνεφάπτεται τῶν κατορθωμάτων ἡμῖν. δῆλον ὅτι τοῦ ἐπισπάσασθαι αὐτὸν ἡμεῖς αἴτιοι.

[3]) Ibid. hom. I, 3 col. 185—6.

преимуществу Божіи; если что въ нихъ принадлежитъ самимъ филиппійцамъ, то это только «привлеченіе» благодати, чрезъ извѣстное настроеніе, предрасположеніе къ дѣланію добра. Самое же совершеніе добраго дѣла и по началу и по завершенію зависитъ отъ сильнаго на нихъ воздѣйствія Божія. и потому должно быть приписываемо Богу: «и прошедшее и будущее» нужно «относить ко Христу». Все это св. отецъ возводитъ въ общій законъ, имѣющій отношеніе не къ филиппійцамъ только, но и ко всѣмъ будущимъ христіанамъ и, безъ сомнѣнія, ко всѣмъ добрымъ поступкамъ, какъ это видно изъ другихъ мѣстъ, выше нами приведенныхъ, трактующихъ о «привлеченіи» благодати [1]).

Въ третьемъ мѣстѣ не только съ особенною полнотою выясняется отношеніе между благодатію и человѣческою волею, но указываются и причины, цѣли такого отношенія, скрывающіяся въ премудрой волѣ Божіей. «Се не воздремлетъ, ниже уснетъ храняй израиля; и: Не даждь во смятеніе ноги твоея (Пс. CXX, 4. 3). Не сказалъ: не поколеблись, а—не дай. Слѣдовательно отъ насъ зависитъ дать, а не отъ кого-либо другаго. Если захотимъ встать твердо и неподвижно, то не поколеблемся: выражаясь такъ онъ разумѣлъ это именно. Что же? Неужели ничего нѣтъ во власти Бога? Все въ Его власти (πάντα μὲν ἐπὶ τῷ θεῷ), но не такъ, чтобы наносился ущербъ нашей волѣ. Если, говоритъ, все во власти Божіей, то почему винитъ насъ (ἡμᾶς αἰτιᾶται)? Поэтому я и сказалъ: не такъ, чтобы наносился ущербъ нашей волѣ. Отъ насъ зависитъ и отъ Него: намъ нужно *прежде* избрать добро и когда мы изберемъ его, *тогда* и Онъ привноситъ то, что отъ Него. *Не предупреждаетъ* нашихъ желаній, *чтобы не причинить вреда нашей волѣ;* а когда мы изберемъ, тогда привноситъ большую для насъ помощь [2]). Но если и отъ

---

[1]) Выше нами приведены мѣста: In verb. apost. habent. eumd. spir. hom. I, 7; In ep. ad Rom. hom. XIV, 11; In ep. ad Hebr. hom. XXXIV, 2. In Act. apost. hom. XV, 3. Вообще, мысль о необходимости для насъ привлекать благодать къ содѣйствію намъ была такою мыслью, которую св. Златоустъ настойчиво проводилъ и часто повторялъ и притомъ, замѣчательно, въ однихъ и тѣхъ же выраженіяхъ.

[2]) In ep. ad Hebr. hom. XII, 3 col. 99... Ἐφ' ἡμῖν ἐστι τοίνυν, καὶ ἐπ' αὐτῷ· δεῖ γὰρ ἡμᾶς πρῶτον ἑλέσθαι τὰ ἀγαθά, καὶ ὅτε ἑλώμεθα ἡμεῖς, τότε καὶ αὐτὸς τὰ παρ' ἑαυτοῦ εἰσάγει. Οὐ προφθάνει τὰς ἡμετέρας βουλήσεις, ἵνα μὴ λυμήνηται τὸ αὐτεξούσιον ἡμῶν· ὅταν δὲ ἡμεῖς ἑλώμεθα, τότε πολλὴν εἰσάγει τὴν βοήθειαν ἡμῖν.

насъ зависитъ, то какъ же говоритъ Павелъ: ни хотящаго, ни текущаго, но милующаго Бога (Рим. IX, 16)»?... «*Кому принадлежитъ большее, о томъ говорится, что ему принадлежитъ все. Намъ принадлежитъ предъизбраніе и пожеланіе, а Богу выполненіе и приведеніе къ концу.* Такъ какъ Ему принадлежитъ бо́льшее, то и говоритъ (апостолъ), что Ему принадлежитъ все, выражаясь такъ по человѣческому обычаю» [1]). Такъ, напримѣръ, говоря о строеніи дома, мы все приписываемъ архитектору, хотя не онъ одинъ участвуетъ въ постройкѣ, но и рабочіе и хозяинъ дома, доставляющій матеріалы, и многіе другіе. Гдѣ рѣчь идетъ о множествѣ, говоримъ—всѣ, а гдѣ о немногихъ, говоримъ—никто. Такъ нужно понимать и слова апостола: ни хотящаго, ни текущаго, но милующаго Бога. Въ этихъ словахъ онъ «даетъ два важнѣйшихъ правила (δύο τὰ μεγίστα κατορθοῖ): во-первыхъ, не надмеваться своими хорошими поступками и во-вторыхъ, хорошо поступающимъ причину своихъ добрыхъ дѣйствій приписывать Богу. Хотя ты течешь, хотя ты стараешься, не признавай это доброе дѣяніе (κατόρθωμα) своимъ. Потому что, если бы ты не получилъ сильнаго воздѣйствія свыше (τῆς ἄνωθεν ῥοπῆς), все было бы тщетно. Очевидно, что того, о чемъ стараешься, ты достигнешь съ содѣйствіемъ оттуда (συμμαχίας). Итакъ (апостолъ) сказалъ не то, что напрасно мы течемъ, но что мы напрасно течемъ, если думаемъ, что все (дѣло) наше и если большее не приписываемъ Богу. Ибо Богъ не восхотѣлъ, чтобы все было Его (дѣломъ) — для того, *чтобы не казалось, что Онъ увѣнчиваетъ насъ напрасно*, и обратно (не восхотѣлъ, чтобы все было) отъ насъ, чтобы мы не впали въ безуміе. Ибо, *если мы высокоумствуемъ, имѣя меньшую часть, то что было бы, если бы мы были господами всего*» [2])? Здѣсь вполнѣ выяснено, что значитъ выраженіе: все отъ Бога, затѣмъ, въ чемъ именно состоитъ бо́льшая часть и въ чемъ меньшая, въ содѣваніи нашего спасенія, и наконецъ, почему Богу угодно дать такіе именно

---

[1]) Ibid... Ἡμῶν γὰρ τὸ προελέσθαι καὶ βουληθῆναι, Θεοῦ δὲ τὸ ἀνύσαι καὶ εἰς τέλος ἀγαγεῖν. Ἐπεὶ οὖν ἐκείνου τὸ πλέον ἐστί, τὸ πᾶν ἐκείνου εἶναί φησι...

[2]) Ibid. col. 100. Οὔτε γὰρ αὐτοῦ εἶναι τὸ πᾶν ἠθέλησεν ὁ Θεὸς, ἵνα μὴ δόξῃ εἰκῇ στεφανοῦν ἡμᾶς· οὔτε ἡμῶν πάλιν, ἵνα μὴ εἰς ἀπόνοιαν ἐκπέσωμεν. Εἰ γὰρ τὸ ἔλαττον μέρος ἔχοντες μεγάλα φρονοῦμεν, τι, εἰ τοῦ ὅλου κύριοι ἦμεν. Сравн. In psalm. CXV, 2: „чтобы явился благовидный предлогъ къ увѣнчанію насъ“ (см. выше).

размѣры собственному и человѣческому участію въ семъ дѣлѣ. Меньшая часть, наша, состоитъ въ предъизбраніи и пожеланіи; большая часть, Божія—въ выполненіи и приведеніи къ концу. Такое распредѣленіе долей участія Божественнаго и человѣческаго допущено Богомъ въ цѣляхъ человѣческаго блага, именно: чтобы съ одной стороны дать нѣкоторое основаніе для награды человѣка за его дѣянія, а съ другой предохранить его отъ гибельнаго самообольщенія. Наше участіе («предъизбраніе и пожеланіе») предшествуетъ Божественной помощи, въ тѣхъ видахъ, чтобы оставалась неприкосновенною наша воля.

Къ приведеннымъ тремъ мѣстамъ присоединимъ еще одно мѣсто, имѣющее отношеніе ко всему процессу спасенія, не только къ состоянію преспѣянія послѣ крещенія, но и къ самымъ первымъ моментамъ дѣйствія благодати, зовущей ко спасенію. Изъясняя слова апостола: «что же имаши его же неси пріялъ (1 Кор. IV, 7)», св. Златоустъ говоритъ: «Ничего ты не имѣешь самъ отъ себя (οἴκοθεν), но все чрезъ полученіе отъ Бога. Зачѣмъ ты дѣлаешь видъ, что имѣешь то, чего не имѣешь? Но (вѣдь) то, что имѣешь имѣютъ и другіе вмѣстѣ съ тобою. Слѣдовательно ты имѣешь чрезъ полученіе не то или это, а все, что имѣешь. *Эти добрые поступки* (κατορθώματα ταῦτα) *не твои, но благодати Божіей.* Если *скажешь о вѣрѣ, то она произошла отъ призванія*, если скажешь объ отпущеніи грѣховъ, о дарованіяхъ (χαρίσματα), о словѣ ученія, о силахъ, то все это ты получилъ оттуда же. Что же ты имѣешь, скажи, такого, что имѣлъ бы не чрезъ полученіе, а устроилъ самъ по себѣ (αὐτὸς ἀπὸ σεαυτοῦ)? Ты не могъ бы указать ничего такого. Но ты получилъ и отъ того надмеваешься. Поэтому нужно тебѣ смириться. Ибо данное—не твое, а того, кто далъ. Хотя ты получилъ, но получилъ отъ Него (Бога): если получилъ отъ Него, то получилъ не свое; а если получилъ не свое, то зачѣмъ много думаешь о себѣ, какъ будто ты получилъ свое? Поэтому (апостолъ) и прибавилъ: что хвалишися, яко не пріемь» [1]).

Въ каждомъ *отдѣльномъ случаѣ* благодать дѣйствуетъ слѣдующимъ образомъ. Разсуждая по поводу преступленія Каина, св. отецъ замѣчаетъ относительно возможности обращенія даже тяжкихъ грѣшниковъ, равно какъ и паденія

---

[1]) In ep. 1 ad Corinth hom. XII, 1 2 col. 97—98. (M. t. 61),

праведниковъ. Подобно тому какъ неизлѣчимыя раны не поддаются никакимъ лѣкарствамъ, «такъ и душа, сдѣлавшись плѣнницею и предавшись какому-либо грѣху», не слушается никакихъ внушеній и не исправляется, однако, «не потому что не можетъ, но потому что не хочетъ». На волю нельзя смотрѣть какъ на тѣлесныя раны; эти послѣднія часто бываютъ неизлѣчимыми, «*съ волею же ничего такого не бываетъ* (ἐπὶ δὲ τῆς προαιρέσεως οὐδὲν τοιοῦτον), но часто и *злой*, пожелавъ, *можетъ перемѣниться* и сдѣлаться добрымъ и *добрый*, вознерадѣвъ, можетъ *впасть въ зло*. Это потому, что Богъ всяческихъ создалъ нашу природу свободною. Все дѣлая съ своей стороны и слѣдуя своему человѣколюбію и вѣдая тайное, движущееся во глубинѣ мысли, Онъ *увѣщеваетъ*, *совѣтуетъ*, *предостерегаетъ* отъ худого предпріятія, но не принуждаетъ, а предложивъ соотвѣтствующія врачевства, предоставляетъ все на волю больного» [1]). Такимъ образомъ, не отъ Божія предопредѣленія возстаютъ грѣшники и падаютъ праведники, а отъ свободной своей воли. Относительно исцѣлимости воли даже самого тяжкаго грѣшника, св. отецъ не выясняетъ, почему человѣческая воля не можетъ подпасть неисцѣлимой болѣзни, подобной нѣкоторымъ физическимъ болѣзнямъ. Но если мы припомнимъ, что во глубину человѣческой природы заложено самимъ Творцемъ неистребимое стремленіе къ добру, то намъ сдѣлается понятнымъ, почему болѣзнь воли, какъ бы тяжка она ни была, не можетъ дойти до той степени нѣкоторыхъ физическихъ болѣзней, когда нашъ организмъ теряетъ всякіе задатки жизнеспособности. Въ нашей волѣ никогда совершенно не пропадаетъ эта жизнеспособность, или способность къ добру, и потому неисцѣлимости воли допустить нельзя. Если человѣкъ захочетъ, то эти задатки жизнеспособности, подъ дѣйствіемъ благодати, разовьются и обращеніе грѣшника совершится.

Общій результатъ. Многочисленныя творенія св. І. Златоуста даютъ весьма богатый, можно сказать неисчерпаемый, и разнообразный матеріалъ для ученія о благодати Божіей. Наиболѣе важности и цѣнности представляетъ раскрытіе слѣдующихъ пунктовъ ученія: о значеніи человѣческой воли,

---

[1]) In Genes. hom. XIX, 1 col: 158—9... τὰ μὲν γὰρ ἑαυτοῦ ἅπαντα ἐπιδείκνυται... παραινεῖ, συμβουλεύει, προαναστέλλει τῆς κακῆς ἐπιχειρήσεως· οὐ μὴν ἀνάγκην ἐπιτίθησιν.

о сущности грѣха и о состояніи нашего грѣховнаго поврежденія, наслѣдованнаго отъ прародителей, въ особенности же—о предваряющей благодати и о степени и долѣ участія благодати Божіей и силъ человѣческихъ въ содѣваніи спасенія нашего во Христѣ. 1) Понятіе благодати, не теряя широты словоупотребленія, общей всѣмъ древнимъ отцамъ, имѣетъ въ огромномъ большинствѣ случаевъ у св. Златоуста тѣсный объемъ, употребляясь для обозначенія силы Божіей, вспомоществующей человѣку въ содѣваніи спасенія во Христѣ. 2) Ученіе о сущности грѣха и сосредоточеніи его въ волѣ, произволеніи раскрыто съ большою полнотою и ясностью. Ученіе о существованіи въ насъ грѣха первороднаго и о нашей отвѣтственности за него («наказаніи и осужденіи на смерть») выражено также вполнѣ ясно и достаточно. Но зависимость поврежденія нашей воли отъ грѣхопаденія нашихъ прародителей, хотя несомнѣнно мыслится св. отцемъ,—такъ какъ источникомъ всякаго зла въ родѣ человѣческомъ признается ветхій Адамъ,—недостаточно однако раскрыта; раскрытію мысли объ этой зависимости много препятствовала борьба св. Златоуста съ манихейскими и дуалистическогностическими взглядами его слушателей, цѣплявшихся за эти воззрѣнія для оправданія своей нравственной распущенности. Въ виду такихъ воззрѣній, для св. Златоуста настоятельно необходимо было доказывать, что въ злѣ и грѣхѣ виновна не наша природа, а наша *личная* воля. Съ другой стороны требовалось выяснять, что хотя корень грѣха находится въ нашей извращенной волѣ, но въ ней же, и въ неразрывно съ нею связанномъ умѣ, скрывается и неистребимое, самимъ Богомъ вложенное стремленіе къ добру, почему въ насъ и происходитъ «тягостная борьба» тѣхъ и другихъ стремленій, при преобладаніи, при «тиранніи грѣха». На связи этой тиранніи съ грѣхопаденіемъ прародителей,—связи, несомнѣнно имъ мыслимой, онъ однако не останавливался, въ виду указанныхъ выше причинъ, побуждавшихъ его усиленно отстаивать положеніе, что грѣхъ «не есть недостатокъ природы, а есть дѣйствіе нашей свободной воли». 3) Настаивая на важномъ значеніи человѣческой воли въ дѣлѣ грѣха, св. Златоустъ настаивалъ на особенномъ значеніи ея же и въ дѣлѣ благодати. Благодать не только не насилуетъ нашей воли, но и ждетъ ея проявленія, прежде чѣмъ обнаружить свое дѣйствіе, «не предупреждаетъ» ее, «не предваряетъ»,—таково общее

положеніе, въ многихъ мѣстахъ выраженное св. Златоустомъ. Но мы плохо поняли бы его, если бы изъ этого положенія вывели заключеніе объ отрицаніи имъ ученія о предваряющей благодати, предупреждающей всѣ наши, даже самыя первыя душевныя движенія въ направленіи ко Христу. Вникая въ его раскрытіе дѣйствій благодати Божіей, въ самый первый моментъ процесса нашего спасенія, мы напротивъ должны преклониться предъ высокою мудростью вселенскаго учителя, приподнимающаго, и притомъ въ значительной степени, завѣсу съ одного изъ самыхъ таинственныхъ и трудныхъ для анализа моментовъ нашей духовной жизни. Раскрытіе ученія о предваряющей благодати есть, по нашему мнѣнію, самая важная заслуга этого св. отца въ ученіи о благодати Божіей. 4) Благодаря его наставленіямъ и многочисленнымъ разъясненіямъ, мы можемъ все поставить на свое мѣсто: и всесильной благодати воздать должное и не уничижить чрезмѣрно человѣческой воли; словомъ св. Златоустъ превосходно «учитъ насъ держать себя въ предѣлахъ», подобно тому какъ, по его же выраженію, ап. Павелъ—филиппійцевъ. Вотъ рядъ представленій, къ которымъ приводятъ разъясненія св. Златоуста. Благодать, равно какъ и человѣческая воля, есть нѣчто сложное, представляетъ нѣсколько моментовъ. Благодать состоитъ изъ влеченія Отца, руководства Сына, помощи Св. Духа. Первые два момента (влеченіе и руководство) и составляютъ то, что называется предваряющею благодатью, которая дѣйствуетъ чрезъ наученіе, чрезъ проповѣдь на умъ и, конечно, чрезъ умъ и на волю, но дѣйствуетъ такъ, что не насилуетъ послѣдней. Воля человѣческая есть также нѣчто не менѣе сложное: она представляетъ также нѣсколько моментовъ—отъ зачаточнаго, нерѣшительнаго движенія до окончательной рѣшимости и склоненія въ ту или другую сторону, или въ сторону благодати и добра или грѣха и діавола. «Благодать Духа Св.», какъ небесная помощь нашей немощи, въ нашемъ движеніи по пути добра, начинаетъ дѣйствовать только тогда, когда наступаетъ рѣшительный моментъ склоненія нашей воли къ добру,—моментъ, котораго она ожидаетъ и котораго не предупреждаетъ. Влеченіе же Отца и руководство Сына, хотя также ожидаютъ означеннаго выше момента, но своимъ воздѣйствіемъ предшествуютъ всѣмъ самымъ первичнымъ движеніямъ ума и воли. Ихъ дѣйствіе есть благодатное *призваніе*, одинаково простирающееся на всѣхъ, покорныхъ и непокор-

ныхъ, всѣхъ зовущее ко спасенію; это есть *влеченіе* (въ общемъ смыслѣ) всѣхъ ко Христу. Но есть и особенное дѣйствіе этой предваряющей благодати на нѣкоторыхъ, условливающееся предвѣдѣніемъ Божіимъ; это особенное дѣйствіе есть *избраніе* и (въ частнѣйшемъ смыслѣ) *привлеченіе*. Призваніе и влеченіе всеобщи, а избраніе и привлеченіе простираются только на нѣкоторыхъ, въ силу прозрѣнія Божія въ глубину ихъ души, въ «благородство» ихъ «произволенія» (Матѳей, ап. Павелъ). И въ этомъ первомъ моментѣ спасенія «большее, почти все, зависитъ отъ Бога», а «намъ предоставлено нѣчто малое». Раскрытіе остальныхъ пунктовъ ученія о благодати представляетъ также не мало выдающихся по своей важности замѣчаній. 4) Настойчиво рекомендуется приготовленіе къ крещенію и за отсутствіемъ его совѣтуется даже вовсе не приступать къ таинству. Приготовленіе должно состоять въ истребленіи худыхъ навыковъ. «Грѣхи уничтожаетъ купель, а привычку исправь ты»,—изреченіе, которое ясно даетъ понять, что въ навыкахъ остаются зародыши грѣха, не могущіе быть истребленными даже благодатію крещенія, ибо они срослись съ волею, неприкосновенною для благодати. 5) Оправданіе и возрожденіе въ крещеніи совершается «мгновенно», чрезъ «краткое слово» и чрезъ дѣйствіе воды, на которую нисходитъ Духъ Св. Крещеніе есть крещеніе водою и Духомъ. Плоды крещенія водою: прощеніе грѣховъ, оправданіе, возрожденіе. Плоды крещенія Духомъ: усыновленіе, укрѣпленіе вѣры и душевныхъ силъ для совершенія добра. 6) «Для нашего спасенія недостаточно крещенія». Чрезъ увѣнчаніе въ крещеніи безъ трудовъ, незаслуженно нами, благодать привлекаетъ насъ къ подвигамъ. Подвиги эти должны состоять съ одной стороны въ умерщвленіи грѣха и въ умираніи грѣху, съ другой въ увеличеніи святости и праведности, въ освященіи чрезъ самую жизнь, въ полученіи «вѣнца, который выше прежняго», пріобрѣтаемаго въ крещеніи; этотъ новый вѣнецъ состоитъ въ руководствѣ насъ Духомъ, какъ бы возницею и кормчимъ. 7) Благодать совершаетъ наше преспѣяніе совмѣстно съ нашими силами, но ей принадлежитъ и здѣсь, какъ въ началѣ спасенія, «бо̀льшая часть, почти все, намъ же нѣчто малое». Бо̀льшая доля благодати состоитъ въ совершеніи въ насъ добра и въ приведеніи его къ концу, малая же доля, наша— въ привлеченіи нами благодати къ содѣйствію намъ, чрезъ

наше къ тому расположеніе и склоненіе къ добру, заявляемы
и на дѣлѣ. И здѣсь благодать «не предупреждаетъ нашихъ
желаній», чтобы не нанести ущерба нашей волѣ, хотя и по-
могаетъ самымъ нашимъ желаніямъ, усиливаетъ ихъ. Тако
неравномѣрное распредѣленіе долей участія — благодатнаго и
нашего въ содѣваніи нашего спасенія, зависитъ отъ премуд-
рости и любви Божіей. Чрезъ допущеніе нашего участія Бог
создаетъ себѣ поводъ къ награжденію насъ за подвиги, хот
въ сущности не наши, но какъ совершаемые все-таки при
нашемъ участіи; а чрезъ малые размѣры нашего участія Он
ограждаетъ насъ отъ гибельнаго самообольщенія.

Весьма знаменателенъ этотъ окончательный выводъ из
всѣхъ разсужденій и наставленій св. І. Златоуста: неутоми-
мый, ревностный защитникъ важнаго значенія человѣческо
свободной воли и пламенный возбудитель ея энергіи кончил
тѣмъ, что большее, почти все, приписалъ Богу и только нѣчт
малое оставилъ человѣку. Такой окончательный результат
достаточно сильно говоритъ въ пользу отсутствія у этого св
отца обѣихъ крайностей, т. е. и пелагіанской и августиновой
въ ученіи о благодати. А его ученіе о предваряющей бла-
годати, правильно понимаемое, дѣлаетъ его свободнымъ и от
подозрѣнія въ наклонности къ такъ называемому полупела-
гіанству.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Сводъ данныхъ для ученія о благодати Божіей въ разсмотрѣнныхъ древне-отеческихъ твореніяхъ.

Способъ раскрытія и выраженія ученія о благодати Божіей въ твореніяхъ древнѣйшихъ, по преимуществу восточныхъ, св. отцовъ и учителей церкви, до бл. Августина, во многомъ отличается отъ послѣдующаго западнаго выраженія и раскрытія, наслѣдованнаго и нами православными восточными и практикуемаго въ нашихъ системахъ. Святоотеческое раскрытіе широко, многосторонне, оригинально и не укладывается въ наши обычныя школьныя рубрики, внося однако, при неповерхностномъ, тщательномъ его изученіи, значительную ясность въ трудный, не легко распутываемый, усложненный западными спорами и различными недоразумѣніями вопросъ.

Изложеніе древнѣйшаго святоотеческаго ученія о благодати Божіей мы начинали повидимому очень издалека, именно съ ученія о Св. Троицѣ въ Ея явленіи міру. На самомъ дѣлѣ однако такой способъ изслѣдованія не отдалялъ насъ отъ нашей главной цѣли, а напротивъ приближалъ, прямо велъ къ ея достиженію, такъ какъ святоотеческое раскрытіе ученія о благодати тѣснѣйшимъ образомъ было связано съ означеннымъ ученіемъ о Св. Троицѣ, непосредственно изъ него вытекало, или, лучше сказать, было одною изъ частныхъ формъ его выраженія и раскрытія.

Понятіе о благодати Божіей.

Древніе св. отцы и учители церкви смотрѣли на благодать Божію какъ на многообразное проявленіе благости Триединаго Бога Творца, промыслителя и Искупителя міра и, возводя свои взоры къ началу этихъ проявленій, усматривали источникъ ихъ въ Богѣ Отцѣ и Сынѣ Его-Словѣ, почему, въ слѣдъ за священными писателями Новаго Завѣта, и говорили сначала (т. е. въ первый періодъ—до Оригена) только о благодати Бога Отца и Сына Его І. Христа, что́ и замѣчается прежде всего въ писаніяхъ мужей апостольскихъ съ ихъ характерными привѣтствіями. То, что относится къ дѣйствію Св. Духа разсматривалось древнѣйшими св. отцами и учителями церкви до Оригена не какъ особая благодать собственно Св. Духа, а какъ результатъ, даръ той же благодати Отчей и Христовой, почему эти дѣйствія не назывались благодатію, а даромъ, дарованіями Св. Духа и т. п. Духъ Св. мыслился самъ какъ благодать, а не какъ податель благодати. Хотя Духъ и даруетъ многочисленныя блага, но эти блага собственно, прямо и непосредственно не Его, а Отца чрезъ Сына, а потому даруетъ ихъ по волѣ Бога Отца Христосъ Сынъ Божій чрезъ Духа Св., и Духъ является собственно Духомъ благодати Христовой, согласно выраженію Св. Писанія. Очень рано уже со временъ св. Иринея Ліонскаго, находимъ у отцовъ стремленіе разграничивать то, что въ дѣйствіи Божіемъ на міръ должно быть относимо къ тому или другому Лицу Св. Троицы. Уже св. Ириней выступаетъ съ слѣдующими положеніями: «Отецъ соизволяетъ и повелѣваетъ, Сынъ дѣлаетъ и устрояетъ, а Духъ питаетъ и возращаетъ», «Духъ дѣйствуетъ, Сынъ служитъ, Отецъ одобряетъ». А у св. Кипріана находимъ немало разсужденій по вопросу: нужно ли отдѣлять дѣйствіе Духа Св. отъ благодати Христовой, съ отрицательнымъ отвѣтомъ на этотъ вопросъ, чрезъ что дѣйствія Духа Св. косвенно вводились въ объемъ понятія, обозначаемаго словомъ благодать. Тѣмъ не менѣе и этотъ св. отецъ и другіе отцы и учители церкви, какъ св. Ириней и Тертулліанъ, хотя изрѣдка и допускаютъ выраженіе «благодать Св. Духа», но воздерживаются отъ обычнаго употребленія этого выраженія, что́ служитъ признакомъ строгой ихъ вѣрности библейскому употребленію слова благодать и характеризуетъ ихъ представленія о благодати, какъ такихъ бла-

гахъ, которыя исходятъ отъ первыхъ двухъ Лицъ Св. Троицы, Отца и Сына, какъ источниковъ всѣхъ благъ, всякой благодати для человѣка и которыя только подаются чрезъ Духа Христова.

Съ Оригена начинаетъ раскрываться ученіе уже прямо о трехъ родахъ благодати, о «спеціальномъ» дѣйствіи Лицъ Св. Троицы, причемъ Отецъ и Сынъ представляются дѣйствующими на всѣхъ, а Духъ Св. только на достойныхъ и Ему—Духу усвояется «иная благодать», которая и называется «высшею». Съ этихъ поръ дѣйствіе Духа Св. окончательно получаетъ наименованіе благодати, т. е. вводится въ обширный объемъ этого понятія, какъ частный и послѣдній его видъ. Съ этого же времени начинается рядъ обстоятельныхъ изъясненій совокупнаго и вмѣстѣ преимущественнаго дѣйствія Лицъ Св. Троицы какъ въ Ветхомъ, такъ и Новомъ Завѣтѣ, какъ въ общемъ домостроительствѣ спасенія, такъ и въ дѣлѣ усвоенія спасенія Христова каждому отдѣльному человѣку. Между тѣмъ какъ св. отцы и учители церкви прежняго времени изображали преимущественно совокупное дѣйствіе Сына-Слова и Духа Св. (Премудрость—Духъ и Слово у Ѳеоф. Антіох.; Сынъ Слово и Духъ: Слово есть Духъ и Духъ есть Слово—у Тертул.) св. отцы IV в. старались раскрыть идею не только совокупнаго, но и преимущественнаго дѣйствія того или другого изъ Лицъ Св. Троицы въ тотъ или другой моментъ домостроительства человѣческаго спасенія. «Отецъ чрезъ Сына во Св. Духѣ источаетъ небесные дары. Отецъ даетъ Сыну, а Сынъ предаетъ Духу. Духъ, есть освятитель всѣхъ сотворенныхъ Богомъ чрезъ Христа разумныхъ существъ и ангеловъ и человѣковъ», по изъясненію св. Кирилла Іерус. Въ особенности раскрылъ эти мысли св. Василій Вел. По волѣ Триединаго Бога, твореніе, промышленіе, искупленіе и освященіе распредѣлены слѣдующимъ образомъ между Лицами Св. Троицы. Отецъ есть причина первоначальная, повелѣвающая, Сынъ зиждительная, Духъ совершительная. Духъ Св. завершалъ твореніе сотвореннаго вкупѣ съ Сыномъ міра не только видимаго, но и невидимаго. Онъ же завершаетъ и возсозданіе человѣка во Христѣ. Какъ Отецъ, «созидающій единымъ хотѣніемъ, не имѣлъ нужды въ Сынѣ», однако, «хощетъ» совершать все «чрезъСына», такъ и «Сынъ, не имѣя нужды въ содѣйствіи», однако «хощетъ совершать чрезъ Духа». А потому Христосъ Сынъ Божій все

совершаетъ при участіи Духа (напр. воплощеніе), въ Духѣ и чрезъ Духа. Въ силу этого Духъ есть преимущественный, хотя не исключительный освятитель нашъ, ибо Онъ освящаетъ насъ вкупѣ со Отцемъ и Сыномъ по нераздѣльности Св. Троицы. Мы воспринимаемъ Христа чрезъ Духа и въ Духѣ и вообще получаемъ благодать Отца и Сына въ благодати Духа Св. Тѣ же мысли о раздѣленіи домостроительства между Лицами Св. Троицы, съ отнесеніемъ завершительнаго, освящающаго дѣйствія къ Духу Св., раскрывали св. Григорій Богословъ и св. Григорій Нисскій. Такъ выяснена идея сосредоточенія благодати Христовой въ благодати Духа Св., безъ опущенія однако изъ вниманія, что это есть благодать всей Св. Троицы—и Отца и Сына, а не Духа только Св.

Итакъ во второй половинѣ обозрѣваемаго періода слово благодать уже прямо начало прилагаться къ дѣйствію Духа Св., хотя и прежде, начиная съ Св. Писанія, это дѣйствіе по существу мыслилось какъ благодать, т. е. какъ благодѣяніе, милость, даръ Божій. Положеніе это такимъ образомъ имѣетъ значеніе въ сущности только терминологическое или иначе сказать, филологическое, уясняя однако въ то же время но конечно не извиняя, нѣкоторыя явленія въ исторіи догматическихъ заблужденій относительно благодати Божіей (пелагіанство).

Соотвѣтственно употребленію слова благодать *объемъ этого понятія* у древнихъ св. отцовъ и учителей церкви былъ очень широкій. Въ него входило все то, что носитъ на себѣ черты благодѣяній Божіихъ роду человѣческому, именно: самое бытіе наше (св. І. Златоустъ), вдуновеніе при твореніи (св. Кириллъ Іерусал., св. Василій Великій), прирожденные дары (св. ап. Варнава—naturalis gratia), образъ Божій, какъ «первоначальная благодать» (св. Григорій Нисскій), законъ естественный—совѣсть (св. І. Златоустъ), законъ Моисеевъ (Климентъ Александр., св. І. Златоустъ), вдохновеніе пророковъ, благодать пророковъ (посл. къ Діогнету, св. Кириллъ Іерусалим.), самая ветхозавѣтная церковь (св. Кириллъ Іерусалим.). Въ частности св. отцы говорили о благодати Слова у язычниковъ (св. Іустинъ Мученикъ), о благодати въ Ветхомъ Завѣтѣ, въ подзаконной сѣни (Тертулліанъ, Макарій Египетскій, св. Іоаннъ Златоустъ), въ ветхозавѣтныхъ праведникахъ, праотцахъ, судіяхъ, пророкахъ (св. Кириллъ Іерусалим.), въ Іовѣ (Макарій Египетскій), Соломонѣ, Саулѣ

іудеяхъ (св. Кипріанъ, св Кириллъ Іерусал., св І. Златоустъ), у Давида (св. Григорій Нисскій) и др. Затѣмъ, въ понятіе благодати входили: явленіе Сына Божія во плоти (св. Кириллъ Іерусал., св. Григорій Нисскій), ученіе Христово (св. Іустинъ Мучен., св. Кипріанъ Карѳаг., св. І. Златоустъ), крестная смерть, искупленіе І. Христа (св. Іустинъ Мучен., св. Кипріанъ Карѳ., св. Кириллъ Іерусал., св Григорій Нисскій, св. І. Златоустъ), воскресеніе Христово (св. Григорій Нисскій), чудеса Христовы (св. Григ. Нисск.), ниспосланіе Св. Духа въ день Пятидесятницы (св. Григ. Нисск.), даръ языковъ (св. Іоаннъ Златоустъ и др.), содѣйствіе Духа Св. намъ въ содѣваніи нашего спасенія (Оригенъ и слѣд. за нимъ св. отцы), наконецъ блаженство въ будущей жизни (св. Кипріанъ Карѳ., св. Ириней).

Такъ какъ по всегдашнему ученію нашей православной церкви наше спасеніе совершается не одною только благодатію Божіею, но и при извѣстной долѣ нашего соучастія въ семъ дѣлѣ, то вмѣстѣ съ раскрытіемъ ученія о благодати находимъ въ твореніяхъ древнихъ отцовъ раскрытіе ученія о человѣкѣ, свободной его волѣ и первородномъ грѣхѣ.

Ученіе о свободной человѣческой волѣ и первородномъ грѣхѣ.

На раскрытіе этихъ пунктовъ ученія древніе отцы обращали такъ же, какъ и на ученіе о благодати немалое вниманіе.

Ученіе о свободѣ человѣческой воли они раскрывали очень много, направляя свое раскрытіе противъ языческаго ученія о судьбѣ и необходимости и противъ гностическихъ и манихейскихъ заблужденій. Уже св. Іустинъ Муч. довольно пространно разсуждалъ о свободѣ «выбора для избѣжанія зла и избранія добра», о человѣческой «способности многократно измѣняться» въ нравственномъ отношеніи, о «способности къ противоположному», т. е. къ добру и злу, о невозможности «награды отъ Бога, если бы человѣкъ не обладалъ способностью избирать добро». По словамъ св. Иринея Ліонскаго, у человѣка есть «свобода выбора»; онъ «можетъ не слѣдовать самому Евангелію»; «вѣра человѣка есть собственная его вѣра»; «и въ вѣрѣ и въ дѣлахъ онъ совершенно свободенъ». Въ особенности замѣчательны разсужденія Тертулліана.

Въ свободѣ онъ полагаетъ образъ Божій и подобіе. Въ ней онъ усматриваетъ благость и мудрость Творца, который не восхотѣлъ создать человѣка, «царя всего міра такимъ, чтобы онъ не царствовалъ прежде всего во владѣніяхъ своей души, былъ бы господиномъ всего прочаго и рабомъ самого себя». Богъ одарилъ человѣка свободою съ тѣмъ, чтобы она сдѣлала добро для человѣка «собственнымъ свойствомъ его, нѣкоторымъ образомъ его природою, чрезъ добровольное упражненіе», чтобы «онъ не былъ рабомъ ни добра, ни зла», чтобы онъ «всегда являлся господиномъ себя самого, добровольно служа добру и добровольно же избѣгая зла». По вѣрности Бога самому себѣ, «Онъ не восхотѣлъ помѣшать, при паденіи прародителей, тому, бытія чего не желалъ, чтобы сохранить то, чего желалъ» (т. е. свободу воли). «Даровавъ одинъ разъ свободу», Онъ «не могъ дѣйствовать противъ самого себя»; «помѣшать паденію значило бы уничтожить свободу». Падшая «свобода пусть поэтому сваливаетъ свою вину не на Того, кто ее далъ, а на того, кто ею не какъ должно управлялъ». По словамъ св. Кипріана, мы имѣемъ «свободу вѣровать или не вѣровать», и даже, когда мы дѣлаемся храмами Божіими, то и тогда «этихъ храмовъ—мы строители и настоятели». О свободной волѣ и человѣческомъ произволеніи весьма выразительно говорили Климентъ Алекс. и Оригенъ, затѣмъ св. Кириллъ Іерусал., Василій Вел., Григорій Богосл. Послѣдній замѣчалъ, что создавшій человѣка «Богъ почтилъ его свободою и далъ законъ для упражненія свободы». Св. Григорій Нисскій въ умѣ и свободѣ воли видѣлъ образъ Божій, а св. І. Златоустъ полагалъ его «не въ чемъ иномъ какъ въ господствѣ» надъ природою и во всѣхъ своихъ твореніяхъ усиленно, настойчиво и постоянно защищалъ сохраненіе человѣческаго произволенія и свободы человѣческихъ дѣйствій, несмотря на могущественное, всеобъемлющее дѣйствіе Божественной благодати, многообразно только исправляющей, направляющей и воспитывающей, но не насилующей человѣческую волю. Пр. Макарій подробно раскрылъ мысль, что человѣческая свободная воля не изчезаетъ совершенно какъ при глубокомъ поврежденіи грѣхомъ, такъ и при восхожденіи человѣка на высокую степень совершенства, когда онъ даже «упоенъ благодатію», почему возможны паденія и великихъ праведниковъ.

Къ сказанному слѣдуетъ добавить, что древніе отцы, со-

гласно съ тогдашнею психологіею, раздѣляли волевой процессъ на нѣсколько отдѣльныхъ актовъ или моментовъ, именно: 1) пожеланіе (какъ первичное движеніе воли, еще не опредѣлившееся), 2) изысканіе, 3) разсмотрѣніе, 4) совѣщаніе, 5) сужденіе (предрѣшеніе), 6) рѣшеніе (γνώμη), 7) соизволеніе (или произволеніе, προαίρεσις) 8) устремленіе (къ предмету), 9) пользованіе. Когда они говорили о свободѣ воли, то разумѣли тѣ изъ послѣднихъ моментовъ, когда происходитъ склоненіе, окончательное рѣшеніе и соизволеніе на что-либо, почему и употребляли чаще всего выраженіе προαίρεσις, а иногда γνώμη или αὐτεξούσιος. При этомъ разумѣлась та область душевной дѣятельности и тотъ моментъ волеваго процесса, когда заявляетъ себя присущая человѣку, никогда у него совершенно неизчезающая способность самоопредѣленія, — та способность, которая дарована ему Творцемъ, неизмѣнно Имъ охраняется, никогда не нарушается, сохраняется даже въ крайнихъ случаяхъ какъ грѣховнаго состоянія, такъ и состоянія облагодатствованія, почему и возможны случаи какъ обращенія величайшихъ грѣшниковъ, такъ и паденія великихъ праведниковъ. Эта область есть святилище души и ее-то разумѣлъ св. Кипріанъ, когда говорилъ, что внутренней храмины души «мы сами строители и настоятели».

Ученіе о первородномъ грѣхѣ. Обстоятельному раскрытію этого пункта ученія мало способствовали обстоятельства тогдашняго времени, именно существованіе и распространенность гностическихъ и потомъ манихейскихъ заблужденій; дуализмъ тѣхъ и другихъ старался находить опору, хотя и мнимую, въ означенномъ ученіи. Тѣмъ не менѣе существуетъ весьма не мало данныхъ и для этого пункта ученія въ твореніяхъ древнихъ отцовъ, хотя и въ неравной мѣрѣ у всѣхъ.

Общія замѣчанія относительно перехода въ насъ прародительскаго грѣха путемъ естественнаго рожденія и о глубокомъ наслѣдственномъ нашемъ грѣховномъ поврежденіи находимъ у св. Іустина Муч., св. Иринея, св. Василія Вел. и св. Григорія Бог. Св. Іустинъ Муч. замѣчаетъ: весь родъ человѣческій «отъ Адама подпалъ смерти и обольщенію змія», «подверженъ проклятію»; І. Христосъ «чрезъ Дѣву сдѣлался человѣкомъ, чтобы какимъ путемъ началось преслушаніе, происшедшее отъ змія, такимъ же получило оно и свое разрушеніе», т. е. чрезъ воплощеніе отъ Пр. Дѣвы. По словамъ св. Иринея, «Ева сдѣлалась причиною смерти и для себя и

для всего рода человѣческаго»; «мы оскорбили Бога въ первомъ Адамѣ»; «чрезъ первое рожденіе мы наслѣдовали смерть»; «человѣкъ по плотскому рожденію отъ Адама, сдѣлавшись преступнымъ, нуждался въ банѣ возрожденія»; «отъ древняго уязвленія змія люди не могутъ спастись иначе, какъ чрезъ вѣру» во Христа Искупителя. По словамъ Василія Вел., Адамъ «своимъ вкушеніемъ передалъ намъ грѣхъ». И этотъ грѣхъ есть не чуждый для насъ, а нашъ собственный, такъ какъ не Адамъ только, но и мы всѣ въ немъ согрѣшили, какъ энергически выразилъ это св. Григорій Бог. въ слѣдующихъ изреченіяхъ: «намъ ввѣренъ былъ рай; намъ дана была заповѣдь»; «красенъ на видъ былъ плодъ, умертвившій меня»; «мы умерли въ Адамѣ»; «о! моя немощь, ибо немощь прародителя есть и моя собственная»; «Адамъ и для себя и для своихъ потомковъ заключилъ небеса такъ же, какъ и рай». Св. отецъ, признавая наше поврежденіе отъ первороднаго грѣха тяжкимъ, сравнивая душу, пораженную грѣхомъ, съ хананеянкою «скорченною отъ грѣха» и съ четверодневнымъ Лазаремъ, не отрицаетъ однако существованія и въ падшемъ человѣкѣ остатковъ добра, такъ какъ допускаетъ существованіе естественныхъ добродѣтелей въ человѣкѣ невозрожденномъ благодатію Христовою (родитель св. Григ.) и замѣчаетъ объ «очищеніи» только образа Божія въ крещеніи, слѣдовательно признаетъ бытіе его и въ падшемъ человѣкѣ.

Но болѣе точно указали *предѣлы и степень* глубины нашего поврежденія первороднымъ грѣхомъ, а равно и разъяснили его сущность Тертулліанъ, св. Григорій Нисскій, пр. Макарій Египетскій и отчасти св. І. Златоустъ. По Тертулліану зло въ нашей душѣ «отъ первороднаго грѣха какъ нѣкоторымъ образомъ натуральное». «Поврежденіе природы является второю природою, имѣя своего бога и отца, однако такъ, что существуетъ въ душѣ и доброе, то первоначальное, то божественное и родственное и въ собственномъ смыслѣ натуральное. Ибо, что отъ Бога, то не столько истребляется, сколько потемняется, поелику не есть Богъ; истребиться же не можетъ, поелику отъ Бога». Есть худые и добрые люди, но и «въ самыхъ худыхъ есть нѣчто доброе и въ лучшихъ есть нѣсколько худого»; «нѣтъ ни одной души безъ порока потому, что нѣтъ ни одной безъ сѣмени добра». Такимъ образомъ, наслѣдственное поврежденіе, дѣлаясь второю нашею природою, не истребляетъ окончательно свойствъ первой,

богоподобной природы, т. е. стремленій нашихъ къ добру, которыя и остаются, какъ бы глубоко мы ни пали. — Тѣ же мысли высказывалъ и св. Григорій Нисскій въ слѣдующихъ положеніяхъ. «Отъ Адама вошла въ міръ смерть» и «мы наслѣдники (его) грѣха»; въ насъ «зло по преемству распространялось; худое богатство порока, раздѣляясь каждому, каждымъ увеличивалось». При всемъ томъ, въ падшемъ человѣкѣ не все доброе уничтожено: «съ самою сущностью и природою человѣка соединено стремленіе къ добру и совершенству и съ самымъ его естествомъ сопряжена безстрастная и блаженная любовь къ тому умопостигаемому и блаженному Образу, котораго человѣкъ есть подобіе». «Человѣческое естество разслаблено грѣхомъ». Человѣкъ, хотя и не теряетъ совершенно образа Божія, ибо сохраняетъ умъ (т. е., выражаясь нашимъ языкомъ, умъ и волю съ ихъ идеалами и стремленіями), но теряя чрезъ грѣхъ подобіе, имѣетъ искаженный образъ; умъ его не руководитъ всѣмъ его естествомъ, а руководится гнусностью вещества и вмѣсто того, чтобы отражать черты Божества, отражаетъ въ себѣ безобразіе вещества: умъ человѣка подобенъ кривому зеркалу, т. е. образъ Божій искаженъ, но не уничтоженъ. — Преп. Макарію Егип. вмѣстѣ съ Тертулліаномъ принадлежитъ самая большая доля въ раскрытіи этого пункта ученія. Ученіе египетскаго подвижника выражается въ слѣдующихъ его положеніяхъ. Въ паденіи Адама грѣхъ — «лукавое слово, воспринятое сначала чрезъ внѣшній слухъ, прошло чрезъ сердце и объяло все его существо». Лазарь смердящій — подобіе Адама. Но и мы представляемъ то же самое, въ силу рожденія отъ него. И «ты носишь тѣ же язвы, то же зловоніе, ту же тьму; всѣ мы сыны этого потемненнаго рода, всѣ причастны того же зловонія; какою немощью онъ пострадалъ, тою же пострадали и всѣ мы, происходящіе отъ Адамова сѣмени». «Съ того времени какъ Адамъ преступилъ заповѣдь, змій вошедши сдѣлался господиномъ дома и онъ есть при душѣ какъ другая душа; грѣхъ, вошедши въ душу, сдѣлался ея членомъ, прилѣпился и къ самому тѣлесному человѣку и въ сердцѣ струятся многіе нечистые помыслы». «Всякая душа имѣетъ неисцѣлимую язву грѣха», — «язву и омраченіе» главнымъ образомъ во «внутреннемъ человѣкѣ, во владычественномъ умѣ, зрящемъ Бога». «Какъ преступившій заповѣдь Адамъ принялъ въ себя закваску зла страстей, такъ и по причастію

родившіеся отъ него и весь родъ Адамовъ стали причастниками этой закваски». «Чрезъ преслушаніе перваго человѣка мы приняли въ себя чуждое нашему естеству зло страстей, которое и обратили какъ бы въ нашу природу». Но хотя «лукавый князь облекъ грѣхомъ душу и весь ея составъ и всю ее осквернилъ и всю плѣнилъ», «осквернилъ и увлекъ всего человѣка, душу и тѣло», хотя грѣхъ «примѣшался къ душѣ», но она не потеряла своей богоподобной природы; она имѣетъ свою природу, какъ грѣхъ — свою. Правда, она потеряла подобіе Божіе, походя на поддѣланную монету, однако нельзя сказать, «что все погибло, уничтожилось и умерло». Душа, пораженная грѣхомъ, подобна евангельскимъ кровоточивой женѣ и слѣпому, а также лежащему въ постели больному и младенцу, не могущему еще ходить, — всѣмъ этимъ лицамъ немощнымъ, слабымъ и безсильнымъ, но могущимъ взывать ко Христу, какъ къ Врачу и какъ къ Матери. «Душа, хотя изъязвлена язвами постыдныхъ страстей, хотя ослѣплена грѣховною тьмою, но вмѣстѣ съ тѣмъ имѣетъ желаніе взывать и звать Іисуса, чтобы пришедши Онъ сотворилъ ей вѣчное избавленіе». «Невѣрно говорятъ нѣкоторые, введенные въ обманъ лжеученіемъ, что человѣкъ совершенно умеръ и совершенно не можетъ дѣлать ничего добраго». «Душа можетъ противиться грѣху, но побѣдить или искоренить зло безъ Бога не можетъ».—Св. І. Златоустъ возводитъ начало нашей грѣховности къ Адаму, какъ — праведности и святости ко Христу и показываетъ, что наслѣдственное поврежденіе глубоко укоренилось въ особенности въ нашей волѣ. «Адамъ для тѣхъ, которые отъ него происходятъ, хотя они не ѣли отъ древа, сдѣлался причиною смерти». «Одинъ грѣхъ ввелъ смерть и осужденіе». Мы всѣ грѣшники, т. е. «подлежащіе наказанію и осужденію на смерть». «Грѣхъ преслушанія Адамова осквернилъ все». Произволеніе наше «быстро склоняется къ злу», и въ немъ-то глубокій корень зла и грѣха. «Да явится грѣхъ (Рим. VII, 13), т. е. да обнаружится, какое зло есть грѣхъ, нерадивое произволеніе (προαίρεσις), стремленіе (ὁρμὴ) къ худшему и поврежденная воля (ἡ διαφθαρμένη γνώμη), ибо это причина всѣхъ золъ». И законъ данъ былъ именно «для исправленія порочнаго отъ произволенія дѣйствованія». Да и самъ Христосъ пришелъ, чтобы «исправить волю (προαίρεσιν)». Правда, воля, какъ и вся человѣческая природа съ тѣломъ и всею душею, не есть

сама въ себѣ зло. Напротивъ, какъ богодарованная способность, она есть великое благо и именно въ ней, а «не въ чемъ другомъ» заключается образъ Божій (господство надъ природою). «Хотѣть добра и не хотѣть зла съ самаго начала дано свыше». И въ волѣ человѣческой, несмотря на ея глубокое поврежденіе, все-таки остается достаточно силъ, чтобы при помощи Божіей идти по пути добра, доказательствомъ чего служатъ ветхозавѣтные праведники, напр. Авраамъ, показавшіе примѣры высокихъ добродѣтелей даже безъ закона ветхозавѣтнаго и безъ благодати Христовой, при одномъ содѣйствіи промысла Божія, хотя это было для нихъ несравненно труднѣе, чѣмъ для насъ, новозавѣтныхъ людей. Слѣдовательно человѣческая природа, хотя и глубоко повреждена первороднымъ грѣхомъ, сохраняетъ однако немало изъ богодарованныхъ ей силъ и стремленій.

Итакъ по ученію древнихъ отцовъ грѣхъ прародительскій, проникнувъ все человѣческое естество, прилѣпившись даже къ тѣлесному составу и объявъ всѣ душевныя силы, сдѣлалъ человѣка крайне немощнымъ, слабымъ, безсильнымъ: умъ извратилъ, такъ что онъ, вмѣсто отраженія чертъ Высочайшаго Образа, отражаетъ черты вещества и дѣлается подобнымъ кривому зеркалу или фальшивой монетѣ, сердце наполнилъ нечистыми помыслами, которые непрестанно въ немъ струятся, волю сдѣлалъ быстро склоняющеюся къ злу и представляющею удобнѣйшую почву для укорененія въ ней дурныхъ навыковъ. Словомъ, зло при душѣ сдѣлалось какъ бы другою душею, ея членомъ и обняло всѣ ея силы. Однако оно не окончательно истребило въ человѣкѣ все доброе. Истребить добро оно и не могло, ибо доброе въ человѣкѣ отъ Бога Творца; оно могло только потемнить, исказить и очень ослабить добро, глубоко заложенное Творцомъ въ человѣческой природѣ. И при пораженіи грѣхомъ, умъ человѣка сохраняетъ много чертъ своего Образа. Даже въ волѣ человѣческой, въ которой злые навыки свиваютъ свое гнѣздо и пускаютъ такіе глубокіе корни, что окончательно вырвать ихъ не можетъ даже крещеніе («грѣхи уничтожаетъ купель, а привычку исправь ты»— Злат., см. далѣе), никогда однако не пропадаетъ стремленіе, влеченіе къ добру, правда само по себѣ безсильное, чтобы дойти до осуществленія. Дѣло благодати очистить, возродить и возсоздать всю человѣческую природу и въ частности человѣческую волю, не уничтожая однако ея свободы. Первое,

т. е. очищеніе отъ грѣховъ, возрожденіе и начало возсозданія совершается въ первомъ періодѣ дѣйствія благодати на человѣка до крещенія включительно, второе—полное возсозданіе и претвореніе всѣхъ силъ души и въ частности воли человѣческой—въ послѣдующій періодъ жизни христіанина до конца его земной жизни. Все это и составляетъ сущность процесса человѣческаго спасенія.

Начало содѣванія человѣческаго спасенія во Христѣ.

Чтобы оріентироваться въ довольно сложномъ кругѣ представленій святоотеческихъ относительно процесса человѣческаго спасенія, нужно имѣть въ виду, что въ основѣ взгляда древнихъ отцовъ лежали слѣдующія представленія. Прежде всего, что ни въ одномъ моментѣ этого процесса, кромѣ самаго перваго его начала, благодать не дѣйствуетъ одна безъ соучастія человѣка. Затѣмъ, какъ благодать представляетъ разные виды и степени («раздѣляется»—св. Кир. Іер.), указывающіе на различные способы дѣйствія благодати въ сущности единой,—благодать Бога Отца (влеченіе), благодать Сына (руководство), благодать Духа Св. (помощь, содѣйствіе), такъ и человѣческое участіе имѣетъ также нѣсколько степеней: зачинаясь отъ ума оно идетъ глубже къ сердцу и наконецъ касается воли и въ ней сосредоточивается, выражаясь въ постепенномъ и наконецъ рѣшительномъ склоненіи человѣческаго произволенія къ тому или другому. Послѣдній моментъ есть самый важный; наступленія его благодать Духа Св. ждетъ для проявленія болѣе полнаго своего воздѣйствія, содѣйствія, помощи. Сообразно съ тѣмъ есть вѣра и вѣра, произволеніе и произволеніе, равно какъ и божественная помощь и помощь.

Дѣйствіе благодати Божіей выражается прежде всего въ *призваніи*, которое простирается на всѣхъ достойныхъ и недостойныхъ. Это есть влеченіе Отца и руководство Сына, обращенное ко всѣмъ людямъ безъ всякаго различія (Ориг.). Причина всеобщности дѣйствія призывающей благодати заключается въ томъ, что Богъ во Христѣ примирился со всѣмъ человѣческимъ родомъ, предварительно отпустивъ грѣхи всѣхъ: «Богъ для отпущенія нашихъ грѣховъ, ниспославъ Единороднаго своего Сына, *предварительно* отпустилъ грѣхи всѣмъ» (Вас. Вел.) и чрезъ то уничтожилъ слѣдовательно причину

неодинаковаго отношенія къ людямъ, которые съ этихъ поръ и являются всѣ равными предъ Богомъ, достойными быть воспринятыми въ любовь Божію во Христѣ, т. е. призываются ко спасенію во Христѣ Іисусѣ. «Призваніе для всѣхъ имѣетъ равное значеніе, не различая ни достоинства, ни возрастовъ, ни народныхъ различій» (Григ. Нисск.). «Что касается Божія участія, то всѣ спасены, потому что всѣ призваны» (І. Злат.). «Но Богъ предоставилъ быть иному и въ нашей власти и надъ этимъ каждый самъ единственный господинъ». А потому «при общемъ для всѣхъ предложеніи благодати, отвергшемуся ея добровольно несправедливо обвинять въ этомъ злосчастіи не себя, а другаго» (Григор. Нисск.). Если напримѣръ іудеи не увѣровали во Христа, то «невѣріе было виною только ихъ, а со стороны Бога было приготовлено все»; а равно принятіе язычниками призыва ко Христу «было дѣломъ не только благодати, но и воли пришедшихъ» (І. Злат.). Слѣдовательно дѣйствіе призывающей благодати не непреодолимо, но предоставляетъ человѣческому произволенію полную свободу принять или не принять призывъ.

Въ слѣдствіе сохраненія Богомъ нашей свободы, въ дѣлѣ привлеченія насъ ко Христу имѣетъ большое значеніе настроеніе нашей воли, т. е. расположеніе къ добру, выработанное предшествующею обращенію естественною жизнью. Таково было настроеніе добродѣтельнаго родителя св. Григорія Бог. (Григ. Бог.) и ап. Матѳея, «благородство произволенія» котораго, какъ жемчужину въ грязи, узрѣлъ Богъ и потому привлекъ его къ себѣ; таково было и состояніе гонителя Савла, полнаго стремленій къ истинѣ и добру, хотя и заблуждавшагося относительно того, гдѣ эта истина и добро. Сообразно съ настроеніемъ человѣка, вѣдомымъ Богу и прежде дѣлъ и обнаруженія во внѣ (І. Злат.), дѣйствіе благодати Божіей или не выходитъ изъ состоянія призванія или переходитъ въ избраніе и привлеченіе, по предвѣдѣнію. «Еслибы достаточно было призванія, то почему не всѣ спаслись? Потому, говоритъ апостолъ, что спасеніе званныхъ совершено не однимъ призваніемъ, но и предвѣдѣніемъ. Призваніе не было чѣмъ-либо вынужденнымъ и насильственнымъ» (І. Злат.). Впрочемъ, доброта человѣческаго произволенія и естественныя добродѣтели не суть причина избранія, а только условіе его, причина же—любовь Божія, благость, благодать. «Въ

любви прежде нарекъ насъ. Не въ слѣдствіе трудовъ и добрыхъ поступковъ это произошло, а отъ любви, не отъ *одной* впрочемъ любви, но и отъ нашей добродѣтели. Ибо, если бы отъ *одной* любви, то слѣдовало бы спастись всѣмъ, а если бы отъ нашей только добродѣтели, то излишне было бы Христово пришествіе и все, что совершено по домостроительству. Но не въ слѣдствіе *одной* любви и не въ слѣдствіе нашей добродѣтели, но въ слѣдствіе той и другой. Избра, говоритъ, насъ. Избирающій знаетъ, что Онъ избираетъ. Въ любви, говоритъ, прежде нарекъ насъ. Ибо *не спасла бы* никого добродѣтель, если бы не было любви. Скажи мнѣ, какая была бы польза отъ Павла и что обнаружилъ бы онъ, если бы Богъ свыше не *призвалъ* его и *возлюбивъ не привлекъ* его къ себѣ? Иначе сказать, было дѣломъ любви, а не нашей добродѣтели удостоиться столь многаго» (І. Злат.). Такимъ образомъ, въ дѣйствіи Божіемъ на ап. Павла различаются: призваніе и привлеченіе его въ слѣдствіе особенной любви Божіей, видящей сокровенное въ человѣкѣ. Точно тоже обнаружилось и въ избраніи Матѳея, въ которомъ Богъ, «вѣдущій тайное», «узналъ лежащую въ тинѣ жемчужину» и потому «миновавъ другихъ, казавшихся по наружной видимости дѣлъ лучшими Матѳея», «и дивясь благообразію ея (жемчужины), *избралъ его* и къ благородству его произволенія присоединилъ собственную благодать» (І. Злат.). Тоже было и съ родителемъ Григорія Богослова: избраніе за «добрые нравы», дарованіе ему «дара Божія»—доброй, вѣрующей супруги христіанки и чрезъ нее привлеченіе ко Христу.

Такъ дѣйствуетъ предваряющая (выраженіе впрочемъ неупотребительное у древнихъ отцовъ) благодать или (ближе къ святоотеческому выраженію) благодать призывающая, благодать преимущественно Отца и Сына. Она дѣйствуетъ на всѣхъ, но не во всѣхъ находитъ благопріятную для себя почву. А гдѣ таковую находитъ, превращается въ избирающую, которая и проявляется влеченіемъ ко Христу, проявляющимся въ различныхъ формахъ.

Но какъ же именно происходитъ спасеніе способныхъ къ принятію воздѣйствія призывающей благодати?

Процессъ спасенія начинается дѣйствіемъ благодати на человѣка прежде, чѣмъ онъ сдѣлаетъ какой-либо шагъ или движеніе на пути къ спасенію во Христѣ. «Всегда благодѣяніе Божіе предшествуетъ» (І. Злат.). Благодать подобна

дождю; «если бы не было дождя, не было бы ни плодовъ, ни терній. И хотя показалось бы поношеніемъ сказать отъ лица дождя: Я создалъ въ землѣ и плоды и тернія, хотя это и неприлично сказать, однако справедливо. Бывающія отъ Бога чудесныя дѣйствія подобны дождю; воли же различны какъ бы воздѣланная и оставленная въ небреженіи земля» (Ориг.). Такъ и въ содѣваніи нашего спасенія дѣйствіе Божіе предшествуетъ, потомъ является знаніе и наконецъ вѣра. «Въ слѣдствіе дѣйствованія (воздѣйствія Божія)—знаніе... За знаніемъ слѣдуетъ вѣра, а за вѣрою поклоненіе» (Васил. Вел.).

Какъ и чрезъ что совершается дѣйствіе Божіе? Чрезъ влеченіе Отца къ Сыну и чрезъ дѣйствіе слова Христова, евангельской проповѣди или чрезъ руководительство Христово. Здѣсь благодать дѣйствуетъ «отвнѣ» (Кир. Іер.), чрезъ чтеніе Св. Писанія (Ориг., Кир. Іерус.), чрезъ вліяніе окружающихъ (Григ. Бог.), чрезъ чувство совѣсти, въ которой пробуждается и усиливается подъ вліяніемъ благодати чувство грѣховности и другими «многоразличными способами, какими кто можетъ уврачеваться» (Ориг.).

Отъ дѣйствія благодати Христовой начинается движеніе въ человѣческомъ умѣ: «разсудокъ понемногу принимаетъ врачевство» (Григ. Бог.). Появляются знаніе и первые начатки вѣры. Но это знаніе и вѣра—пока чисто-теоретическаго, разсудочнаго характера: «вѣра догматическая», какъ «согласіе души (т. е. собственно разума) на что-либо», вѣра «отъ человѣка» «отъ насъ» (Ориг.), вѣра «познавательная» (І. Злат.) Благодать, дѣйствуя вначалѣ отвнѣ, мало по малу отъ оглашенія входитъ внутрь; душа становится доступнѣе пониманію и умягчается (Кир. Іерус.) Пробужденная благодатію и развивающаяся при участіи человѣка вѣра возрастаетъ по мѣрѣ снятія чрезъ оглашеніе слѣпоты съ духовныхъ очей Врачемъ душъ Христомъ (Клим. Алекс.).

Но одного просвѣщенія ума и нѣкотораго сердечнаго влеченія недостаточно: нужно еще склоненіе воли, полнота соизволенія нашего, котораго «ожидаетъ Богъ и благодать Духа» (І. Злат.), такъ какъ свобода воли есть неприкосновенное святилище нашей души. Правда, и въ этомъ отношеніи, т. е. въ склоненіи нашей воли помогаетъ намъ благодать Христова. Христосъ даруетъ помощь и самому нашему хотѣнію; «Іисусъ и хотѣніе даруетъ»; такъ вопросомъ раз-

слабленному «влекъ его къ познанію» и «побуждалъ к просьбѣ», привлекалъ «энергію» (Кир. Іерус.). Это дѣйстві благодати Христовой на волю есть однако такое дѣйствіе которое касается первыхъ моментовъ движенія воли и отно сится къ пробужденію въ ней вообще стремленій ко Христу но которое въ то же время предоставляетъ полную свобод нашему произволенію. «Господь испытуетъ произволенія» какъ военачальникъ при наборѣ воиновъ и ничего другаг не ищетъ отъ насъ, какъ именно только этого произволенія «Хотя Богъ и щедръ въ благотвореніи, однако ждетъ от каждаго искренняго произволенія» (Кир. Іерус.).

Когда послѣдуетъ искреннее склоненіе нашей воли, тогд происходитъ непосредственное прикосновеніе благодати к душѣ (сонное видѣніе родителя Григ. Бог.); «тогда не отвн уже возглашаютъ тебѣ, но внутри тебя слышишь голос потому что живущій въ тебѣ Духъ содѣлываетъ умъ тво божественнымъ жилищемъ». Здѣсь зачинается вѣра «от Бога», появляются «лучи свѣта и вѣдѣнія», но это толь еще «предосіяніе Духа» (Кир. Іерус.), который «предваряет крещеніе» (Григ. Бог.). Это только начало полнаго озаренія полнаго духовнаго просвѣщенія, полноты вѣры, даруемо Богомъ, при нашемъ однако соучастіи и посильныхъ трудахъ Эти труды состоятъ въ «предочищеніи» (Григ. Бог.) от грѣховъ, подобно туману застилающихъ отъ нашихъ оче духовный свѣтъ (Клим. Алекс.). Это «очищеніе до очищенія «ограждаетъ даръ (въ крещеніи), чтобы совершенство ввѣрен было чистотѣ и даруемое благо не подверглось опасност отъ *навыка*, противоборствующаго благодати». «Должно пре дочиститься... Это нужно приступающимъ къ крещенію не брежно, безъ приготовленія и не обезпечивающимъ искуп ленія *навыкомъ* въ добрѣ». «Предвоздѣланіе къ крещенію имѣетъ большое значеніе для сохраненія крещенія, «ибо кре щеніе изглаждаетъ грѣхи, но не уничтожаетъ исправленія» (Григ. Бог.). Это предочищеніе такимъ образомъ нужно дл упражненія и воспитанія воли, для освобожденія ея от злыхъ навыковъ, лежащихъ во глубинѣ ея, коренящихся в ея свободѣ и потому неискоренимыхъ даже благодатію без уничтоженія свободы: навыки долженъ исправить самъ чело вѣкъ (І. Злат.), хотя и не безъ помощи благодати.

Обозрѣвая все то, что совершается съ человѣкомъ в этомъ первомъ періодѣ спасенія, можемъ сказать, согласно с

древними отцами, что большая часть въ семъ дѣлѣ принадлежитъ Богу. Ему принадлежатъ: призваніе и первоначальное влеченіе ко Христу, просвѣщеніе ума, возбужденіе хотѣнія и, по появленіи у насъ соизволенія, укрѣпленіе его силою свыше чрезъ непосредственное прикосновеніе благодати къ душѣ. Человѣку же остаются только: непротивленіе божественному влеченію, окончательное соизволеніе и посильные труды по предочищенію. Самое главное и наиболѣе трудное во всемъ этомъ дѣлѣ: кромѣ самаго перваго шага, — влеченія ко Христу, — появленіе въ человѣкѣ желанія спасенія и укрѣпленіе рѣшимости или добровольнаго его произволенія идти ко Христу, все это — дѣло въ большей мѣрѣ Божіе, нежели наше. «Нужна Божія помощь и для того, чтобы пожелать добра, тѣмъ паче самое соизволеніе должнаго есть нѣчто божественное, даръ Божія человѣколюбія, ибо нужно, чтобы спасеніе зависѣло и отъ насъ и отъ Бога». Но «такъ какъ и самое хотѣніе отъ Бога, то справедливо апостолъ (Рим. IX, 16) все приписалъ Богу» (Григ. Бог.).

Въ крещеніи и миропомазаніи, или, какъ называли ихъ древніе отцы, въ крещеніи водою и Духомъ, получается «сугубая благодать, *то есть* совершаемая водою и Духомъ». Первая благодать — благодать воды, вторая благодать, «большая» первой — благодать Духа (Кир. Іерус.). Необходимо принятіе той и другой: нельзя довольствоваться одной, напр. благодатію Духа, или крещеніемъ Духомъ, какъ показываетъ примѣръ Корнилія (Кир. Іерус.). Въ томъ и другомъ крещеніи 1) мы сочетаваемся со Христомъ въ Духѣ и съ Духомъ чрезъ Христа; 2) очищаемся, возрождаемся, возсоздаемся, усыновляемся, укрѣпляемся въ вѣрѣ и доброй волѣ; 3) мгновенно, безъ всякихъ съ нашей стороны трудовъ и усилій, хотя 4) спасительность для насъ сего двоякаго крещенія зависитъ отъ нѣкоторыхъ условій съ нашей стороны.

Чрезъ крещеніе водою и Духомъ мы прививаемся ко Христу и Св. Духу, получаемъ привитіе того и другаго (св. Ирин.), сочетаваемся какъ со Христомъ, съ которымъ умираемъ, спогребаемся и совоскресаемъ (Кир. Іерус., Васил. Вел. и др.), такъ «сочетаваемся и съ Духомъ Божественнымъ» (Терт.), въ которомъ нашъ внутренній человѣкъ получаетъ дыханіе жизни, душу новую. Мы сочетаваемся со Христомъ въ Духѣ Св. или чрезъ Духа Св.; сочетаваемся и съ Духомъ Св. чрезъ Христа или во Христѣ. Нельзя строго раздѣлять благодати

Христовой отъ благодати Св. Духа; первая не можетъ быть безъ второй (св. Кипр.) и наоборотъ Духъ не можетъ освящать безъ Христа Сына Божія (Вас. Вел.). Тѣмъ не менѣе можно до нѣкоторой степени различать «благодать воды» отъ «благодати Духа» (Кир. Іерус.). Первая—по преимуществу Христова, хотя «нѣтъ дара, который бы подавался безъ Духа», и въ водѣ благодать «отъ присутствія Духа», который и дѣлаетъ насъ «причастниками благодати Христовой» (Вас. Вел.). Вторая благодать есть по преимуществу благодать Св. Духа, почему она называется даже у св. Кипріана слѣдующею за прощеніемъ Христовымъ: «прощеніе Христово и слѣдующая потомъ небесная благодать равно раздѣляются всѣмъ» (Кипр.). Различаются та и другая и по плодамъ.

Въ крещеніи водою и Духомъ мы очищаемся отъ грѣховъ, возрождаемся, возсоздаемся—дѣйствіемъ Св. Троицы, преимущественно же Христа Сына Божія и Духа Св. И прежде всего очищаемся отъ грѣховъ; ихъ оставляетъ Отецъ, вземлетъ Сынъ и отъ нихъ очищаетъ Духъ Св. (Григ. Нисск.). Крещеніе водою производитъ очищеніе тѣла, а крещеніе Духомъ—очищеніе «глубинъ» духа нашего (Гр. Бог.). Въ крещеніи водою мы возрождаемся во Христѣ Духомъ, который, прививая насъ какъ дикихъ маслинъ ко Христу и облекая насъ въ Него, обновляетъ насъ жизнію Христовою (Ирин.). Въ крещеніи же Духомъ мы возсоздаемся, получая дыханіе истинной жизни, Духа Св., душу души нашей. «Отъ Духа мы имѣемъ возрожденіе, отъ возрожденія возсозданіе, отъ возсозданія познаніе о достоинствѣ Возсоздавшаго» (Григ. Бог.). Здѣсь-то въ крещеніи Духомъ вѣра «отъ Бога» получаетъ свою полноту, дѣлается всесовершенной, уже не догматической только, но ведущей къ созерцанію Бога и «превыше силъ человѣческихъ дѣйственной» (Кир. Іер., Ориг.). «Вѣра усовершается крещеніемъ». Духъ, изливаясь только на достойныхъ, очистившихся отъ грѣховъ, приводитъ ихъ къ болѣе полному познанію Бога и къ сознанію сыновства, усыновленія. «Онъ (Духъ) какъ солнце, которымъ встрѣчено чистое око, въ себѣ самомъ покажетъ тебѣ Образъ Невидимаго, а въ блаженномъ созерцаніи Образа увидишь неизреченную красоту Первообраза» (Васил. Вел.). «Духъ движетъ твою душу», когда произносишь первый звукъ «послѣ этихъ чудныхъ мукъ рожденія», именуя Бога Отцемъ («Отче нашъ»). Изліяніе на насъ Духа, какъ и на апостоловъ въ день пятидесятницы, есть «обильное орошеніе»,

«побуждающее человѣческую природу воздавать плодъ добродѣтели Воздѣлывателю людей» (І. Злат.). Итакъ плоды крещенія водою: очищеніе отъ грѣховъ и возрожденіе; плоды крещенія Духомъ или миропомазанія: возсозданіе, усыновленіе, усовершеніе вѣры и укрѣпленіе силъ къ добродѣтельной жизни.

Дѣйствіе благодати въ крещеніи совершается «безъ трудовъ, усилій и добрыхъ дѣяній», «съ большою краткостью», «чрезъ одно краткое слово», въ одно мгновеніе. «Образующееся во чревѣ требуетъ времени, а въ водѣ не такъ; здѣсь все совершается въ одно мгновеніе» (І. Злат.). «Узы невѣдѣнія насколько возможно быстро снимаются съ одной стороны человѣческою вѣрою, съ другой божественною благодатію, когда грѣхи прощаются чрезъ единое цѣлебное лѣкарство, крещеніе Словомъ» (Клим. Алекс.). Возрожденіе — это дѣло не силъ человѣческихъ, а «Божіе дѣло». Оно «пріобрѣтается не продолжительнымъ ученіемъ, въ теченіе длиннаго періода времени, но почерпается въ короткое время чрезъ благодать, производящую зрѣлость». «Когда, говоритъ св. Кипріанъ, при помощи рождающей волны, омыты были пятна прежней жизни, въ очищенное сердце пролился свыше ясный и чистый свѣтъ, когда по поглощеніи Духа небеснаго, второе рожденіе сдѣлало меня новымъ человѣкомъ, тогда удивительнымъ образомъ» все сдѣлалось яснымъ, разрѣшились всѣ сомнѣнія и я позналъ, что «начало быть Божіимъ то, что одушевилъ Духъ Св.» (Кипр.).

Хотя возрожденіе и возсозданіе не зависятъ отъ нашей воли и благодать «непремѣнно присуща» въ таинствахъ, подобно солнцу, восходящему независимо отъ нашихъ желаній и молитвъ (Григ. Нисск.), тѣмъ не менѣе для «благоуспѣшности» дѣйствія на человѣка силы Божіей необходимы стремленія и желанія въ возрождаемомъ. Тайна возрожденія въ крещеніи имѣетъ сходство съ тайною обыкновеннаго рожденія. То и другое совершается силою Божіею; безъ нея въ обыкновенномъ рожденіи стремленія и усилія рождающихъ «недѣйствительны и безполезны»; безъ нея не можетъ совершиться и духовное рожденіе или возрожденіе, какъ бы сильно мы того ни желали. Но это не значитъ, что наши «стремленія къ вожделѣваемому» безполезны. Чрезъ нихъ возрождающіеся «или пріобрѣтаютъ нѣкоторое приращеніе благодати или не отвращаютъ отъ себя присущей благодати», той благодати, которая «непремѣнно присуща возрождаемымъ посредствомъ сего таинственнаго домостроительства». Можно отвратить отъ

себя благодать, присущую непремѣнно въ таинствѣ, что̀ и обнаруживается потомъ у нѣкоторыхъ людей, недостойно приступающихъ къ таинствамъ, въ плодахъ жизни, чуждой признаковъ возрожденія: освобожденія души отъ «нечистотъ страстей» и присутствія «дара Св. Духа» (Григ. Нисск.).

Нужно помнить, что крещеніе есть только «начало и основаніе великихъ благъ», что внутренній, возрожденный человѣкъ подобенъ младенцу, который долженъ возрастать: «сей плодъ вѣрою чревоносится, возрожденіемъ крещенія изводится на свѣтъ». И не все въ человѣкѣ измѣняется крещеніемъ. Человѣческая природа въ существѣ своемъ не измѣняется; силы души «не претворяются»; даже зло «не совершенно уничтожается»; происходитъ только «пресѣченіе непрерывности зла»; «человѣкъ отрѣшается отъ срощенія съ зломъ». Происходитъ нѣчто подобное тому, какъ когда у змѣи «голова мертва, но хвостъ одушевленъ еще собственною своею раздражительностью и не лишается жизненной силы; такъ можно видѣть, что и порокъ, пораженный смертельнымъ ударомъ, тревожитъ еще жизнь своими остатками» (Григ. Нисск.). Эти остатки суть навыки, коренящіеся въ свободной человѣческой волѣ, т. е. въ области неприкосновенной для самого Бога и Его благодати. Вотъ почему крещеніе не истребляетъ навыковъ, этихъ остатковъ грѣха: «грѣхи уничтожаетъ купель, а привычку исправь ты», замѣчаетъ св. І. Златоустъ. И это нужно сдѣлать до крещенія, въ періодъ предочищенія; въ противномъ случаѣ лучше не приступать къ таинству: «уничтожь помѣстившіяся въ тебѣ худыя привычки, истреби навыкъ, чтобы послѣ крещенія опять не обратиться къ нему» (І. Злат.). Точно также крещеніе не истребляетъ и навыка къ добру: «крещеніе, изглаждая грѣхи не уничтожаетъ исправленія» (κατορθωμάτων, Григ. Бог.), — буквально, добрыхъ дѣяній, которыя и остаются въ волѣ въ видѣ навыковъ къ добру.

Жизнь человѣка послѣ крещенія: совершенствованіе, преуспѣяніе.

Дальнѣйшее преспѣяніе человѣка-христіанина совершается также дѣйствіемъ благодати въ союзѣ съ человѣческою волею, съ огромнымъ однако перевѣсомъ первой сравнительно съ усиліями послѣдней.

«Новопросвѣщенный, если къ вѣрѣ не присоединитъ хра-

неніе заповѣди, есть не болѣе какъ невиновный»; онъ «подобенъ молодому воину, только что внесенному въ воинскіе списки»; «за одно облеченіе въ одежду нетлѣнія и омовеніе грѣховъ» мы не получимъ награды (Григ. Нисск.). Нужно «сохранить крещеніе», т. е. полученные благодатные его плоды и дары. Это сохраненіе зависитъ и отъ Бога и отъ насъ (Григорій Бог.). «Нужно, чтобы къ усовершенствованію въ добродѣтели соединилось то и другое, и человѣческое стараніе и содѣйствіе, по вѣрѣ нисходящее свыше» (Вас. Вел.). Духъ Св. «для всѣхъ, искренно принявшихъ даръ (въ крещеніи) пребываетъ помощникомъ и сожителемъ, создавая въ каждомъ доброе, для споспѣшествованія въ дѣлахъ вѣры», но эта помощь Божія и возрастаніе въ добрѣ требуютъ и съ нашей стороны старанія и усилій. «Правда дѣлъ и благодать Духа» должны «соединиться, находясь же въ разъединеніи другъ съ другомъ не доставляютъ душѣ никакой пользы, ибо какъ благодать не можетъ обитать въ душахъ, бѣгущихъ спасенія, такъ и сила человѣческой добродѣтели сама по себѣ недостаточна для того, чтобы души непричастныя благодати привести къ совершенному виду жизни» (Григ. Нисск.). Наше преуспѣяніе походитъ на то, что происходитъ въ земледѣліи». «Подобно тому какъ благо земледѣльческое, творчество плода слагается изъ доброй воли земледѣльца, соотвѣтственно его искусству, и изъ непроизвольнаго, зависящаго отъ Промысла благорастворенія воздуха и достаточно обильнаго дождя, такъ и благо разумнаго міра слагается изъ свободной его воли и вдохновенія божественной силы въ избирающаго лучшее. Не только для того, чтобы сдѣлаться хорошимъ и добрымъ нужны и наше произволеніе и божественное вдохновеніе, которое, что касается насъ, не зависитъ отъ нашей воли, но это же нужно и для того, чтобы сдѣлавшемуся хорошимъ и добрымъ пребыть въ добродѣтели; такъ какъ падетъ и совершенный, если высоко стоя въ добрѣ, себя самого сочтетъ его виновникомъ, а не воздастъ должной славы Тому, кто въ гораздо большей мѣрѣ одарилъ его и для созиданія и для сохраненія добродѣтели» (Ориг.).

Такимъ образомъ, несравненно бо̀льшая доля въ нашемъ преуспѣяніи принадлежитъ Богу, благодати Его, намъ же — малая. «Къ преуспѣянію нужны двѣ доли отъ великаго Бога, именно первая и послѣдняя, а также одна доля и отъ меня» (Григ. Бог.). «Бо̀льшая часть принадлежитъ Богу, а вмѣстѣ

съ тѣмъ и мы сами привносимъ нѣчто малое». Можно даже сказать, какъ и сказалъ апостолъ (Рим. IX, 16), что Богу принадлежитъ все, «такъ какъ кому принадлежитъ большее, о томъ говорится, что ему принадлежитъ все; намъ принадлежитъ предъизбраніе и пожеланіе, а Богу выполненіе и приведеніе къ концу». Предъизбраніе и пожеланіе предоставлены намъ: благодать «не предупреждаетъ нашихъ желаній, чтобы не причинить вреда нашей волѣ». «Богъ не восхотѣлъ, чтобы все было Его дѣломъ, для того, чтобы не казалось, что Онъ увѣнчиваетъ насъ напрасно, и обратно (не восхотѣлъ, чтобы все было) отъ насъ, чтобы мы не впали въ безуміе, ибо если мы высокоумствуемъ, имѣя меньшую часть, то что было бы, если бы мы были господами всего»? Своимъ произволеніемъ, расположеніемъ воли и посильными добрыми дѣлами мы должны «привлекать благодать Божію къ содѣйствію» и тогда «благодать не только бываетъ присуща въ трудахъ и опасностяхъ, но соучаствуетъ и въ такихъ дѣлахъ, которыя кажутся самыми легкими, и всюду вноситъ свое содѣйствіе», такъ что «всегдашнее пребываніе въ насъ благодати есть причина всего добраго. Она руководитъ насъ ко всему доброму; равно какъ когда отлетаетъ отъ насъ, губитъ насъ и дѣлаетъ безпомощными». А потому «будемъ заботиться только объ одномъ, какъ бы привлечь Его благодать, какъ бы привлечь на самихъ себя сильное ея дѣйствіе» (I. Злат.).

Такъ совершается наше преспѣяніе при всесильномъ и великомъ воздѣйствіи Божіемъ и при сравнительно маломъ нашемъ соучастіи въ семъ дѣлѣ.

Но что же именно происходитъ съ человѣкомъ въ состояніи преспѣянія? Духъ Божій возстановляетъ высшую часть нашего существа въ его власти и господственномъ значеніи въ отношеніи къ плоти и крови, т. е. къ тѣлу и низшей животной части нашей души. Но чтобы это совершилось, нужно, получивъ привитіе Духа (въ крещеніи), сдѣлаться въ жизни лучшими чрезъ вѣру и принести плоды Духа, обнаружить бодрствованіе, стараніе, не отвергать Духа. Если все это будетъ соблюдено, тогда Духъ Божій укрѣпитъ духъ человѣческій и поможетъ ему привести въ подчиненіе низшія стороны и части человѣческаго существа и человѣкъ будетъ возстановленъ въ первобытное состояніе. Усовершенствованіе человѣка, начинаясь привитіемъ ко Христу чрезъ Духа и изліяніемъ Духа (въ крещеніи и миропомазаніи), продол-

жается при участіи человѣка въ теченіе всей его жизни, ибо въ здѣшней жизни мы только «постепенно привыкаемъ воспринимать и носить Бога». «Полная благодать Духа» въ будущей жизни «сдѣлаетъ насъ подобными Ему и усовершитъ по волѣ Отца, ибо содѣлаетъ насъ (окончательно) по образу и подобію Божію» (Ирин.). Это и есть полное возсозданіе, слѣдующее за возрожденіемъ (Григ. Бог.), начало которому положено въ крещеніи—«основаніи и началѣ великихъ благъ» (Григ. Нисск.).

Пр. Макарій Египетскій еще глубже вводитъ насъ въ процессъ усовершенствованія человѣка, указывая какъ на цѣль дальнѣйшаго преспѣянія на «претвореніе» человѣческой души, «измѣненіе ея вида», на совершенное искорененіе грѣха, постепенное воспитаніе человѣческой воли, на совершенно полное соединеніе всей нашей души со всѣмъ Христомъ и со всѣмъ Духомъ, какъ бы на «раствореніе» съ Ними. Въ душѣ и послѣ крещенія гнѣздится грѣхъ въ глубокихъ ея тайникахъ: «змій таится подъ самымъ умомъ, въ глубинѣ помысловъ, гнѣздится и умерщвляетъ тебя въ такъ называемыхъ тайникахъ и хранилищахъ души, ибо сердце есть бездна». Хотя душа и очищена, хотя «источникъ изливаетъ чистую воду, но подъ нимъ лежитъ тина». «Съ благодатію сопребываютъ дымъ и грѣхъ», ибо благодать можетъ сопребывать съ грѣхомъ, не оскверняясь имъ. «Душа имѣетъ много членовъ (многосоставна) и великую глубину». «Когда человѣкъ взыщетъ благодати, она приходитъ къ нему и овладѣваетъ напримѣръ двумя частями души». «Но большая часть ея обладается грѣхомъ и только одна часть находится подъ благодатію». Задача благодати овладѣть всѣми областями души и уничтожить, «изсушить» самый «корень грѣха», скрывающійся въ свободной волѣ. Хотя «благодать въ одно мгновеніе можетъ очистить человѣка», но для пользы его она совершаетъ свое дѣло не вдругъ, а постепенно, «различными и разнообразными способами»: сначала пріосѣняетъ душу «отчасти», не всю, иногда на время отступаетъ, чтобы постепенно обнять ее всю, проникнуть въ ея глубины и изсушить самый корень грѣха во глубинѣ человѣческой воли. И все это именно для испытанія и воспитанія человѣческаго произволенія и усугубленія нашей бдительности, такъ какъ и стоящій на высокой степени совершенства и почти совершенно объятый благодатію можетъ пасть, если допуститъ нерадѣніе и впадетъ

въ превозношеніе. Благодать многообразно воспитываетъ нашу волю съ цѣлію довести ее до такого состоянія, когда душа всецѣло предается Богу, когда она дѣлается престоломъ Божіимъ, когда «Христосъ и носитъ и водитъ и поддерживаетъ ее», подобно колесницѣ въ видѣніи Іезекіиля, когда «святыя души носятся и поддерживаются Духомъ Христовымъ», когда «до глубины дѣйствующая благодать держитъ на рукахъ умъ и возводитъ въ небеса», а воля дѣлается «связанною благодатію, плѣнницею ея», хотя чуднымъ образомъ и не теряетъ своей свободы. Тогда и зло сначала «какъ бы утончается и разжижается», а подъ конецъ, какъ корень растенія или источникъ, совершенно изсыхаетъ. Совершается все это, при постоянномъ проявленіи со стороны человѣка «произволенія и добраго старанія», понужденія себя даже противъ хотѣнія къ добру, «предуготовленія себя, насколько возможно къ добру», предначинательнаго стремленія воли (сравн. св. І. Злат.), и тогда «самъ Господь легко и безъ труда творитъ въ немъ все», а между тѣмъ «приписываетъ все дѣло намъ». Завершеніемъ же всего процесса преспѣянія христіанина является воспріятіе въ его душу всего Христа и всего Духа Св., полное соединеніе всей души со Христомъ и Духомъ, душа въ душу, ипостась въ ипостась, для чего Божество сокрываетъ неприступную свою славу, умаляетъ себя до соединенія съ ограниченною человѣческою душою (пр. Мак. Егип.). Это есть то, «чрезъ преуспѣяніе въ добрыхъ дѣлахъ, вселеніе Духа» и вхожденіе Христа Жениха въ глубины души, во «внутренность» ея, во «всѣ врата души», о которыхъ говорилъ св. Григорій Нисскій, и то сочетаніе съ Духомъ Божественнымъ, начинающееся съ крещенія и долженствующее продолжаться всю жизнь въ видѣ тѣснаго супружескаго союза, о которомъ писалъ еще Тертулліанъ. «Душа сочетавается съ Духомъ Божественнымъ и плоть слѣдуетъ за душею какъ данный въ приданое плѣнникъ и уже не какъ служанка души, а Духа; о! блаженное супружество, если не допуститъ прелюбодѣянія».

Картина противоположнаго преспѣянію состоянія — обладанія души грѣхомъ, господства въ ней грѣха особенно яркими чертами изображается также въ твореніяхъ пр. Макарія Егип. Благодать изъ всѣхъ областей души вытѣсняется; грѣхъ овладѣваетъ всѣми ея частями. «Весь источникъ дѣлается мутнымъ и душа, когда бываетъ возмущена, смѣши-

вается съ порокомъ и сатана дѣлается чѣмъ-то однимъ съ душею», возсѣдая на ней, какъ на своемъ престолѣ (Мак. Егип.). Впрочемъ, и тогда благодать Божія не совершенно оставляетъ душу: «Духъ, хотя не имѣетъ общенія съ недостойными, однако повидимому сопребываетъ нѣкоторымъ образомъ съ однажды запечатлѣнными, ожидая ихъ спасенія по обращеніи» (Васил. Вел.). Притомъ и свобода воли не утрачивается: грѣхъ это разбойникъ, буйствующій въ душѣ, но тутъ же находится и господинъ дома, хотя обезсиленный разбойникомъ, такъ что находятся: «особо разбойникъ и особо господинъ дома»—свободная воля (Мак. Егип.). Вотъ почему на болѣзни души нельзя смотрѣть какъ на тѣлесныя раны; эти послѣднія бываютъ неизлѣчимыми, «съ волею же ничего такого не бываетъ, но часто и злой, пожелавъ, можетъ перемѣниться и сдѣлаться добрымъ и добрый, вознерадѣвъ, можетъ впасть въ зло» (I. Злат.). Другими словами, въ нашей волѣ, въ силу заложеннаго въ ней Творцемъ неистребимаго стремленія къ добру, никогда, какъ бы ни было тяжко наше грѣховное состояніе, не пропадаетъ совершенно жизнеспособность или возможность обращенія, и потому неисцѣлимости воли допустить нельзя. Если человѣкъ захочетъ, то эти задатки жизнеспособности, подъ дѣйствіемъ благодати, никогда совершенно не покидающей человѣка христіанина, разовьются, и обращеніе грѣшника совершится.

Идя намѣченнымъ древними отцами путемъ ѳеологическаго, а не антропологическаго раскрытія ученія о благодати Божіей, т. е. выходя изъ ученія о Пр. Троицѣ въ Ея откровеніи міру, мы имѣли возможность: 1) замѣтить въ святоотеческомъ воззрѣніи на благодать раздѣленіе ея на частные или, по выраженію Оригена, спеціальные ея виды, именно—на благодать Бога Отца и Сына съ одной стороны и на благодать Св. Духа съ другой, чрезъ что 2) уяснялось древнее церковное ученіе о такомъ или иномъ дѣйствіи благодати на человѣка, именно: объ иномъ дѣйствіи благодати Отца и Сына и иномъ — благодати Св. Духа, и 3) точнѣе опредѣлялись моментъ и объемъ какъ дѣйствія Божія, такъ и человѣческаго участія, именно: что дѣйствіе Божіе въ благодати Бога Отца и Сына предшествуетъ всякому человѣческому

участію и возбуждаетъ его, а человѣческое рѣшительное участіе и склоненіе на сторону благодати предшествуетъ новому, особому дѣйствію благодати, именно благодати Св. Духа, дарующей особенную помощь и содѣйствіе слабымъ человѣческимъ силамъ, 4) что въ крещеніи, кромѣ очищенія сквернъ тѣла и души, происходитъ сочетаніе души человѣческой съ силою Божіею, благодатію Христовою во Св. Духѣ, чрезъ сверхъестественное дѣйствіе Божіе, 5) что этотъ союзъ съ Богомъ въ дальнѣйшей жизни христіанина, въ состояніи его преспѣянія, дѣлается тѣснѣе и тѣснѣе, доходя до полнаго претворенія человѣческой природы и проникновенія ея благодатію, при чемъ наша воля своимъ желаніемъ и стремленіемъ все время должна идти впереди благодати, чтобы привлекать ее къ дѣйствію, но 6) что тѣмъ не менѣе несравненно бо́льшая доля и въ дѣлѣ преспѣянія, какъ и въ началѣ спасенія, принадлежитъ благодати, намъ же нѣчто малое: благодать не только предваряетъ и совершаетъ, но и завершаетъ наше спасеніе, а мы только влечемся ею и соучаствуемъ въ совершаемомъ въ сущности ею же нашемъ спасеніи—непротивленіемъ, согласіемъ, рѣшимостью, стремленіемъ нашего произволенія и возможнымъ для нашихъ слабыхъ силъ содѣйствіемъ ей правдою дѣлъ.

Опытъ формулы догматическаго ученія о благодати Божіей на основаніи древнеотеческихъ твореній.

На основаніи предшествующаго изложенія считаемъ возможнымъ представить вниманію читателей нижеслѣдующій опытъ формулы догматическаго ученія о благодати Божіей, составленный на основаніи древнеотеческихъ изъясненій и изложенный по возможности *буквально словами* самихъ древнихъ св. отцевъ и учителей церкви до бл. Августина.

1) Благодать Божія, въ сущности единая, раздѣляется, по образу ея дѣйствія на человѣка, на благодать Бога Отца и Сына и на благодать Духа Св. Первая — влеченіе Отца и руководство, просвѣщеніе Сына — дѣйствуетъ на всѣхъ достойныхъ и недостойныхъ; вторая — содѣйствіе, вспомоществованіе Духа Св., какъ благодать высшая — только на достойныхъ.

2) Первая благодать — Отца и Сына, основываясь на предварительномъ отпущеніи Богомъ Отцемъ грѣховъ всѣхъ

людей, во Христѣ Искупителѣ, и потому дѣйствуя на всѣхъ, призываетъ ко спасенію всѣхъ безъ различія и можетъ быть названа призывающею. Она превращается въ избирающую и привлекающую нѣкоторыхъ по прозрѣнію въ сокровеннаго внутренняго человѣка, въ настроеніе человѣческаго произволенія, вѣдомаго Богу и до обнаруженія его въ дѣлахъ. Благодать призывающая, въ томъ и другомъ состояніи, т. е. и какъ призывающая всѣхъ и какъ привлекающая нѣкоторыхъ, избранныхъ, можетъ быть названа, согласно съ Посл. восточн. патріарховъ, предваряющею [1]).

3) Человѣкъ, какъ предметъ дѣйствія благодати, есть существо глубоко поврежденное и въ тѣлѣ и въ душѣ грѣхомъ прародительскимъ и потому немощное, безсильное, съ неистребимымъ однако влеченіемъ къ добру, глубоко заложеннымъ Творцемъ въ его природу, съ потемненнымъ, искаженнымъ, но не уничтоженнымъ образомъ Божіимъ въ умѣ, сердцѣ и даже волѣ, въ которой зло пускаетъ наиболѣе глубокіе корни въ видѣ злыхъ навыковъ. Дѣло благодати Божіей очистить, возродить и возсоздать всю человѣческую природу и въ частности человѣческую волю, безъ уничтоженія однако ея свободы и потому — при соучастіи самого человѣка въ дѣлѣ его возсозданія. Содѣваніе спасенія удостоившихся привлеченія благодатію ко Христу совершается слѣдующимъ образомъ.

4) Влекущая ко спасенію во Христѣ благодать дѣйствуетъ на человѣка сначала отвнѣ различнымъ образомъ: чрезъ знакомство съ Св. Писаніемъ, чрезъ окружающую христіанскую среду и другими способами, какими кто можетъ уврачеваться. Дѣйствуя на разсудокъ, благодать привлекающая (предваряющая) мало по малу проникаетъ въ глубь сердца и по-

---

[1]) «Благость Божія даровала *Божественную* и *просвѣщающую* благодать, называемую нами также *предваряющею*, которая подобно свѣту, просвѣщающему ходящихъ во тьмѣ, *путеводитъ* всѣхъ» («Посл. вост. патр.»). Здѣсь замѣчается сходство не только съ представленіемъ, но даже и способомъ выраженія древнеотеческими. Правда, здѣсь не упоминается о раздѣленіи благодати на благодать Отца и Сына и на благодать Духа Св., но наименованіе предваряющей благодати «Божественною и просвѣщающею», «путеводящею всѣхъ» напоминаетъ древнеотеческія: «влеченіе Отца», «руководство, просвѣщеніе Сына». А далѣе говорится объ «особенной благодати», «содѣйствующей, укрѣпляющей и постоянно совершенствующей» (приведено ниже).

могаетъ человѣческой волѣ пробужденіемъ въ ней хотѣнія спасенія. Въ человѣкѣ появляются начатки вѣры, но вѣры пока только догматической, вѣры отъ человѣка, вѣры, какъ согласія на принятіе евангельской проповѣди.

5) Но дѣйствуя на хотѣніе человѣка, благодать не принуждаетъ волю, испытуетъ произволеніе и ждетъ склоненія его. Когда послѣдуетъ это склоненіе, начинаетъ дѣйствовать особенная благодать, — благодать Св. Духа [1]), ожидающая именно этого склоненія для дарованія человѣку дальнѣйшей, еще болѣе, чѣмъ прежде, сильной помощи и содѣйствія. Отъ дѣйствія сей особой благодати начинается предосіяніе Духа, появляются въ душѣ лучи свѣта и вѣдѣнія, вѣра укрѣпляется, зарождается вѣра отъ Бога. Однако для полнаго озаренія Духомъ, для полноты вѣры, для полнаго очищенія и возрожденія нужно особое дѣйствіе благодати въ крещеніи водою и Духомъ (крещеніи и миропомазаніи) и предварительно, какъ приготовленіе къ сему, — предочищеніе, очищеніе до очищенія. Предочищеніе, состоящее въ упражненіи въ добрѣ, необходимо какъ для достойнаго принятія благодати крещенія, такъ и для ослабленія въ волѣ навыковъ ко грѣху, сросшихся съ нею и потому противоборствующихъ благодати.

6. Въ крещеніи водою и Духомъ (крещеніи и миропомазаніи) совершается благодатію очищеніе человѣка отъ всѣхъ грѣховъ, возрожденіе (въ крещ. водою), возсозданіе, усыновленіе, укрѣпленіе въ вѣрѣ и доброй волѣ (въ крещ. Духомъ). Въ крещеніи водою отпускаетъ намъ грѣхи Отецъ,

---

[1]) «Желающіе свободно покоряться ей (предваряющей благодати), — ибо она споспѣшествуетъ ищущимъ ее, а не противящимся ей, — и исполнять ея повелѣнія, необходимо нужныя для спасенія, получаютъ посему и особенную благодать, которая содѣйствуя, укрѣпляя и постоянно совершенствуя ихъ въ любви Божіей, т. е. въ тѣхъ благихъ дѣлахъ, которыхъ требуетъ отъ насъ Богъ (и которыхъ требовала также предваряющая благодать), оправдываетъ ихъ и дѣлаетъ ихъ предопредѣленными» (Посл. восточн. патр.», оконч. выше привед. мѣста). Особенная благодать, хотя и не названа здѣсь благодатію Св. Духа, но очевидно, судя по усвояемымъ ей дѣйствіямъ (содѣйствіе, укрѣпленіе, совершенствованіе), есть именно то, что древніе отцы называли совершеніемъ, завершеніемъ, благодатію Духа Св. Относительно предваряющей благодати здѣсь сказано, что и она требуетъ также благихъ дѣлъ, не въ смыслѣ очевидно условія для того, чтобы начать свое дѣйствіе (ибо она «руководитъ *всѣхъ*» безотносительно къ ихъ нравственному достоинству), а для спасительности ея воздѣйствія на человѣка.

ъ ихъ Сынъ и отъ грѣховной скверны очищаетъ Духъ ъ крещеніи водою даруется намъ благодать Христова Духѣ Св., а въ крещеніи Духомъ (мироп.) благодать Духа . чрезъ Христа; въ томъ и другомъ крещеніи мы сочетаемся со Христомъ въ Духѣ Св. и съ Духомъ Св. чрезъ Христа, — получаемъ привитіе Того и Другаго. Отъ Духа Св. (въ миропомазаніи) мы получаемъ дыханіе истинной жизни, душу нашей души, начало возсозданія, дерзновеніе именовать Бога Отцемъ и обильное орошеніе, побуждающее человѣческую природу воздавать плодъ добродѣтелей Воздѣлывателю людей. Дѣйствіе благодати въ крещеніи совершается безъ трудовъ и усилій съ нашей стороны, съ большою скоростью, чрезъ одно краткое слово, въ одно мгновеніе. Въ крещеніи непремѣнно присутствуетъ благодать, независимо отъ нашей воли и желанія, однако для благоуспѣшности дѣйствія благодати на человѣка онъ долженъ имѣть стремленіе къ вожделѣваемому (возрожденію и возсозданію).

7. Крещеніе есть начало и основаніе великихъ благъ, но только начало. Полное возсозданіе человѣка въ немъ только начинается: природа души съ ея силами и личными особенностями не претворяется; корень зла крещеніемъ не совершенно уничтожается, какъ и совершенное до крещенія добро (добрыя дѣянія) не изглаждается водами крещенія. То и другое въ видѣ *навыковъ* остается въ волѣ неприкосновенной въ ея свободѣ для благодати. Отсюда является необходимымъ дальнѣйшее дѣйствіе благодати на человѣка, дальнѣйшая ея помощь ему и содѣйствіе. Зло, какъ и добро, изъ сѣмени и корня могутъ разростись въ великое дерево. Пресѣкать развитіе перваго и содѣйствовать возрастанію втораго есть дѣло благодати въ союзѣ съ человѣческою волею. Дѣйствія благодати при семъ представляютъ непрерывность, мудрую постепенность и разнообразіе способовъ воздѣйствія на человѣка, при полномъ охраненіи и только премудромъ направленіи его свободной воли.

8. Окончательное возсозданіе, претвореніе души человѣка, при дѣятельномъ соучастіи его воли, совершается благодатію въ теченіе всей послѣдующей жизни послѣ крещенія. Бо́льшая доля, почти все и въ этомъ случаѣ, какъ и при началѣ спасенія, принадлежитъ не человѣку, а благодати Божіей, человѣку же нѣчто малое. Не предупреждая человѣческаго желанія въ огражденіе человѣческой свободы, благодать

требуетъ предначинательнаго стремленія человѣческой воли для привлеченія ея (благодати) къ помощи, содѣйствію, глубокаго сознанія безсилія со стороны человѣка, полной его надежды только на Бога, при этомъ однако постоянной заботы и внимательности къ своему нравственному состоянію и посильнаго соучастія слабыхъ его силъ въ совершаемомъ благодатію. Остальное совершаетъ благодать, дѣйствія которой состоятъ въ претвореніи человѣческой души, въ совершенномъ измѣненіи ея вида, въ окончательномъ изсушеніи корня грѣха въ человѣческой волѣ, въ постепенномъ вселеніи всего Христа и всего Духа Св. во всѣ области души до полнаго, насколько это возможно для ограниченнаго человѣческаго существа, соединенія съ Богомъ.

9. Противоположное преспѣянію грѣховное состояніе состоитъ въ болѣе или менѣе полномъ объятіи души грѣхомъ, причемъ однако благодать Божія не удаляется совершенно отъ души однажды запечатлѣнной въ крещеніи, сопребываетъ нѣкоторымъ образомъ съ нею, ожидая ея обращенія. Благодать и грѣхъ могутъ сопребывать вмѣстѣ въ человѣческой душѣ въ различныхъ ея областяхъ. Возможность ожидаемаго благодатію обращенія грѣшниковъ скрывается въ глубинѣ человѣческой свободы, никогда совершенно не пропадающей какъ въ состояніи высокой праведности, такъ и при самомъ глубокомъ паденіи человѣка, вслѣдствіе чего никогда не изчезаетъ совершенно возможность обращенія и величайшихъ грѣшниковъ, какъ и — паденія великихъ праведниковъ.

Составленіе этой формулы и было конечною цѣлію всего нашего посильнаго труда по изученію древнеотеческихъ твореній въ разсматриваемомъ отношеніи.

Для сопоставленія съ только что предложенною формулою не можемъ не привести нижеслѣдующей, тоже своего рода формулы изъ одного сочиненія нашего знаменитаго подвижника богослова, преосв. Ѳеофана, — формулы правда неполной, касающейся только главныхъ и преимущественно первыхъ моментовъ въ процессѣ спасенія, но за-то поражающей необыкновенно полнымъ ея сходствомъ съ представленіями, а нерѣдко и выраженіями древнихъ отцовъ. «Вмѣстѣ съ словомъ благовѣстія призывающимъ ко спасенію чрезъ слухъ уха, проходитъ благодать въ душу и возбуждаетъ ее. Но *возбуждаетъ только мысли и чувства.* Коль же скоро надо образоваться желанію и склоненію воли вслѣдствіе того, о

отступаетъ и *ждетъ*, что изберетъ хозяинъ души. Когда образуется желаніе и склоненіе произволенія, она *снова приходитъ* на помощь и помогаетъ установиться тому, на что склонилось произволеніе. Такъ образуется сокрушеніе о грѣхахъ, желаніе избавиться отъ крайности, въ какую они поставляютъ, вѣра въ предлагаемый образъ избавленія, рѣшеніе принимаемое вслѣдствіе того и приступленіе къ таинствамъ. Во всѣхъ сихъ моментахъ благодать Св. Духа идетъ *вслѣдъ за произволеніемъ*. Не будь его, благодать Божія не станетъ своею силою, противъ воли производить то, что должно зависѣть отъ движеній произволенія. Когда же наконецъ благодать, дѣйствовавшая *доселѣ совнѣ*, осѣняя, *въ таинствѣ входитъ внутрь и сочетавается* съ душею человѣка, то тутъ не требуется уже особое движеніе произволенія. Оно приготовилось къ сему всѣмъ предыдущимъ и отверзло себя для благодати преданіемъ себя Господу въ конечномъ рѣшеніи» [1]).— «Рѣшеніе — главный моментъ въ нравственномъ строѣ обращающагося ко Господу; но пока оно еще не запечатлѣно таинственно благодатію, дотолѣ оно непрочно, ненадежно, безсильно. Почему вслѣдъ за нимъ предлагается св. крещеніе. Что дается въ крещеніи, то есть даръ Божій, который подается однако не безусловно. Условіе — сказанное рѣшеніе по вѣрѣ. Ради сего по вѣрѣ рѣшенія благодать Божія входитъ внутрь чрезъ таинство и сочетаваясь тамъ съ духомъ человѣка, держащимъ то рѣшеніе, и закаляя сіе рѣшеніе, полагаетъ *сѣмя и зародышъ* новой духовно-благодатной жизни. Своеличное рѣшеніе, слабое по себѣ, облекается здѣсь силою свыше... Тутъ благодать и свобода сочетаваются воедино и потомъ уже неразлучно дѣйствуютъ во все теченіе жизни, если не разлучитъ ихъ опять прившедши какой-либо грѣхъ» [2]). «Отселѣ *благодать* пребываетъ уже *неразлучно съ свободою*, но дѣйствуетъ все такъ же, какъ и прежде, спомоществуя и укрѣпляя желаніе и силы ко спасенію, но никогда не касаясь *святилища свободы*, — ея произвольнаго выбора и склоненія» [3]).

Все различіе этого разсужденія почившаго святителя отъ вышеизложенной святоотеческой формулы заключается только

---

[1]) „Письма къ одному лицу въ С.-Петербургъ по поводу появленія тамъ новаго учителя вѣры". Спб. 1881 стр. 72.

[2]) Тамъ же нѣсколько выше, стр. 71.

[3]) Тамъ же стр. 72 (окончаніе приведеннаго выше разсужденія).

въ отсутствіи разграниченія видовъ благодати и недостаткѣ подробностей въ изображеніи процесса нашего спасенія, начиная съ крещенія и продолжая періодомъ преуспѣянія, о которомъ сказано только въ самыхъ общихъ чертахъ. Но за-то что касается первыхъ моментовъ спасенія, то приведенныя слова преосв. Ѳеофана и въ ихъ цѣломъ и въ каждомъ выраженіи въ отдѣльности, можно сказать, вѣютъ святоотеческимъ духомъ, представляя безъ сомнѣнія плодъ глубокаго и вдумчиваго изученія святоотеческихъ твореній, въ виду чего мы и позволили себѣ привести означенное разсужденіе почившаго святителя, естественно пришедшее намъ на мысль при изложеніи древнеотеческаго ученія о благодати.

Въ заключеніе всего нашего изслѣдованія — нѣсколько общихъ сужденій и замѣчаній.

Нѣсколько общихъ заключительныхъ сужденій и замѣчаній.

Уясненіе древне-отеческихъ воззрѣній бросаетъ немалый свѣтъ и на послѣдующую исторію раскрытія ученія о благодати.

Для древнихъ восточныхъ отцовъ, при ихъ гибкомъ, уравновѣшенномъ и дисциплинированномъ среди споровъ ѳеологическихъ (о Пр. Троицѣ и Лицѣ І. Христа) умѣ, невозможны были такія преувеличенія и колебанія въ ученіи о взаимныхъ отношеніяхъ благодати и человѣческой свободной воли, какія мы встрѣчаемъ въ послѣдствіи, когда западные взялись за раскрытіе этого пункта ученія. У восточныхъ древнихъ отцовъ согласовались и въ полной гармоніи развивались всѣ три главныя идеи, лежащія въ основѣ означеннаго ученія православной церкви: идея преобладанія, могущественнѣйшаго, всеобъемлющаго дѣйствія въ нашемъ спасеніи благодати Божіей, затѣмъ идея неприкосновенности, охраненія самою благодатію и направленія ею человѣческой свободной воли и наконецъ идея совокупнаго дѣйствованія силы Божіей и силъ человѣческихъ отъ начала спасенія и до конца его. Ни одна изъ этихъ идей не подавляла другую и они нормально развивались, выходя изъ созерцанія премудрости и благости Триединаго Бога творца, промыслителя, искупителя и освятителя нашего. Не то должно было произойти, когда за рѣшеніе сотеріологическихъ вопросовъ взялся западъ съ его неуравновѣшеннымъ и недисциплинированнымъ въ тонкихъ догматическихъ вопросахъ умомъ.

Прежде всего ухватились за древнее широкое понятіе благодати пелагіане. Наполнивъ содержаніе своего о ней понятія тѣмъ, что у древнихъ отцовъ носило наименованіе благодати Бога Отца и Сына, и притомъ не тѣмъ, что въ этомъ видѣ благодати выражалось дѣйствіемъ силы Божіей на душу каждаго отдѣльнаго человѣка, а тѣмъ, что относилось къ дарамъ Божіимъ, объективно даннымъ по благоволенію Бога Отца Сыномъ Божіимъ для всего рода человѣческаго (gratia naturalis, gratia legis, gratia Christi), они превратили понятіе благодати въ понятіе богодарованныхъ средствъ, заключающихся въ Богоподобной человѣческой природѣ, въ откровеніи ветхомъ и новомъ и въ искупленіи Христовомъ. Это, по ихъ взгляду, и есть та самая помощь Божественная, которая главнымъ образомъ, почти единственно для насъ нужна и въ сущности достаточна для нашего спасенія. Благодать же Св. Духа (gratia Spiritus Sancti) есть, по ихъ взгляду сила Божія вспомоществующая намъ только къ болѣе легкому исполненію того, что можетъ быть выполнено, хотя не такъ легко, и безъ нея собственными нашими, самодовлѣющими силами. И осталась такимъ образомъ у пелагіанъ, вмѣсто двухъ силъ, содѣвающихъ наше спасеніе, Божіей и человѣческой, одна сила человѣческая, которая вмѣстѣ съ объективными дарами Божіими (gratia legis, gratia Christi) и заняла мѣсто благодати, какъ силы Божіей, вспомоществующей намъ въ содѣваніи нашего спасенія во Христѣ.

Это злоупотребленіе широкимъ объемомъ древняго понятія благодати, на первыхъ порахъ незамѣченное восточными, обманутыми мнимымъ тождествомъ пелагіанскаго ученія съ ихъ широкимъ понятіемъ о благодати [1]), прежде всего за-

---

[1]) Разумѣемъ извѣстные факты оправданія пелагіанъ на первыхъ восточныхъ соборахъ: іерусалимскомъ 414 г. и діоспольскомъ 415 г. Оправданіе здѣсь произошло не только отъ неискусства обвинителей Пелагія, но главнымъ образомъ отъ того, что пелагіане говорили общепринятымъ тогда богословскимъ языкомъ, искусно скрывая подъ православными выраженіями неправославное свое ученіе. Впрочемъ, по той же причинѣ и на западѣ не всѣ вдругъ поняли сущность пелагіанства, доказательствомъ чего служитъ папа Зосимъ, проведенный этимъ пріемомъ пелагіанскихъ вѣроизложеній, постоянными ихъ разглагольствіями о благодати и распространеніемъ на темы, совсѣмъ не относящіяся къ спорному вопросу (изложеніемъ ученія о Пр. Троицѣ, Лицѣ І. Христа), т. е. обычнымъ пріемомъ неправомыслящихъ.

мѣтилъ и обличилъ бл. Августинъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ поставленъ былъ въ необходимость съузить понятіе о благодати и, не отрицая ея «многообразія», долженъ былъ выдвинуть на особенно видное мѣсто идею благодати, какъ особой силы Божіей, и именно благодати Св. Духа. Но преувеличивъ степень ничтожества и поврежденія первороднымъ грѣхомъ нашихъ силъ и ничего имъ не предоставивъ, кромѣ полной грѣховности, все дѣло содѣванія нашего спасенія отнесъ къ дѣйствію единой вседѣйственной благодати Божіей. И опять осталась одна содѣвающая наше спасеніе сила, но только не человѣческая, какъ у пелагіанъ, а Божія. Гармоническаго сочетанія той и другой не оказалось и у бл. Августина.

Колебаніе между этими двумя воззрѣніями выразилось въ такъ называемомъ полупелагіанствѣ, которое все состояло изъ уступокъ, сдѣлокъ и механическихъ соединеній неудобосоединимаго. Оно дѣлало уступку пелагіанству въ первомъ моментѣ спасенія, приписывая *начало вѣры* самостоятельному дѣйствію самого человѣка, затѣмъ—подобную же уступку бл. Августину, усвояя благодати *начало* и зарожденіе въ человѣкѣ *доброй дѣятельности*. Далѣе, приписывая благодати же *возрастаніе* вѣры и усовершеніе въ добродѣтельной жизни, полупелагіане шли за бл. Августиномъ, а *окончательное укрѣпленіе* въ вѣрѣ и добродѣтельной жизни усвояя самому человѣку, слѣдовали по стопамъ пелагіанъ.

Что касается перваго момента спасенія (начала вѣры), то въ этомъ случаѣ, помимо наклонности полупелагіанъ въ сторону пелагіанства, оказало на нихъ вліяніе (по всей вѣроятности) и съуженіе понятія благодати. Какъ скоро благодать опредѣлялась, какъ именно благодать Св. Духа, которая по ученію отцовъ дается только достойнымъ и которая прежде обнаруженія своего дѣйствія ожидаетъ склоненія нашего произволенія (т. е. вѣровать), то сама собою напрашивалась мысль, что слѣдовательно начало вѣры —отъ насъ. При древнеотеческомъ представленіи, при разграниченіи видовъ и моментовъ дѣйствія благодати, подобное положеніе не казалось ни неправильнымъ, ни подозрительнымъ; древніе отцы съ своей точки зрѣнія могли говорить какъ о предупрежденіи, такъ и о непредупрежденіи благодатію нашей воли, хотѣнія, смотря по тому, о какомъ моментѣ спасенія и о какомъ видѣ дѣйствія благодати шла рѣчь. У полупелагіанъ же подобное положеніе: начало вѣры—отъ насъ, при его общемъ характерѣ

и отсутствіи всякаго ограниченія, сдѣлалось не только подозрительнымъ, но и неправильнымъ, невѣрнымъ.

Далѣе, раздѣливъ весь процессъ спасенія поровну между благодатію и человѣческими силами и одно приписавъ первой, а другое послѣднимъ, полупелагіане нарушили двѣ древнеотеческія идеи: 1) идею преобладанія благодати и 2) идею всегдашняго ея совокупнаго съ человѣческими силами дѣйствованія. Не поровну, не на половину дѣйствуетъ благодать и самъ человѣкъ, а благодати нужно приписать большее, почти все, по крайней мѣрѣ двѣ трети всего дѣла спасенія и притомъ такъ, что благодать никогда, кромѣ самаго начала спасенія и отчасти момента крещенія и миропомазанія, не дѣйствуетъ одна безъ насъ, тѣмъ паче мы одни ничего не можемъ совершать безъ благодати. Не оказалось такимъ образомъ стройнаго и гармоническаго сочетанія дѣйствій силы Божіей и силъ человѣческихъ и здѣсь. Полупелагіанство оказалось мнимымъ примиреніемъ крайнихъ воззрѣній, механическимъ ихъ соединеніемъ, напоминая столь же неудачныя попытки примиренія еретическаго и православнаго ученій о Пр. Троицѣ и Лицѣ І. Христа въ двусмысленныхъ формулахъ и символахъ.

Не будемъ входить въ изложеніе и даже хотя бы общее обозрѣніе дальнѣйшей исторіи развитія на западѣ ученія о благодати: въ спорахъ о предопредѣленіи въ IX в., въ теоріяхъ средневѣковыхъ схоластиковъ, въ ученіи римской церкви и въ ученіяхъ протестантскихъ обществъ. Все это представляетъ такой обширный предметъ, который требуетъ особаго тщательнаго, многотруднаго изслѣдованія, и едва ли возможно въ краткой замѣткѣ сказать о такомъ предметѣ что-либо сколько-нибудь неповерхностное. Позволяемъ себѣ здѣсь только замѣтить, что во всей этой богатой развитіемъ, многовѣковой исторіи западной сотеріологіи сказалась таже односторонность, неуравновѣшенность западной богословской мысли, которая въ ближайшее къ древнеотеческому время преднамѣчена исторіею въ указанныхъ выше (пелагіанствѣ, полупелагіанствѣ и крайностяхъ ученія бл. Августина) прототипахъ послѣдующихъ западныхъ сотеріологическихъ теорій. Разумѣемъ прежде всего характерныя особенности теорій средневѣковыхъ схоластиковъ, у которыхъ при всѣхъ ихъ усиліяхъ раздѣльно представить всѣ моменты дѣйствія благодати въ многочисленныхъ ея подраздѣленіяхъ (gratia antecedens aut praeveniens

et consequens, gratia operans et cooperans, gratia gratis dans, gratia gratis data etc.) и показать, въ подражаніе отчасти древнимъ отцамъ, совмѣстное въ этихъ моментахъ участіе благодати и человѣческихъ силъ, складывался и развивался столь несвойственный древнимъ отцамъ взглядъ какъ на заслугу, требующую отъ Бога справедливаго воздаянія (merces, praetium, meritum, aequalitas quaedam, quaedam justiae modus, actus meritorius, meritum de congruo, meritum de condigno — у Ѳомы Аквин. и др.) на все то, что происходитъ въ человѣкѣ отъ дѣйствія благодати и совершается имъ при ея помощи. То, что подготовлялось и развивалось въ средніе вѣка схоластиками, окончательно закрѣплено въ богословіи римской церкви въ новые вѣка и (подъ вліяніемъ принятой и авторизованной анзельмо-дунъскотовской теоріи паденія прародителей и первороднаго грѣха) этотъ наклонъ въ сторону преувеличенія значенія человѣческаго элемента въ содѣваніи спасенія выразился въ еще болѣе яркихъ чертахъ (ученіе о сверхдолжныхъ заслугахъ, индульгенціяхъ и т. д.), такъ что все сотеріологическое ученіе римскаго богословія окрасилось цвѣтомъ, въ значительной степени напоминающимъ древнее полупелагіанство. Протестантское же ученіе въ разныхъ его формахъ получило противоположную окраску, выразившись повтореніемъ и видоизмѣненіемъ крайностей ученія бл. Августина—въ предестинаціонныхъ ученіяхъ и въ проведеніи въ сотеріологическомъ ученіи принципа единой оправдывающей вѣры,—принципа, умаляющаго значеніе человѣческаго элемента въ сотеріологіи (добрыхъ дѣлъ въ широкомъ смыслѣ).

На всѣ эти западныя теоріи, въ теченіе вѣковъ среднихъ и новыхъ, потрачена громадная масса труда и энергіи, заслуживавшихъ лучшей участи. Правда, далеко не все въ нихъ ложно; ложь перемѣшена съ истиною, золото, доставшееся отъ временъ древнихъ, слито съ разными примѣсями, но весьма часто трудно опредѣлить, гдѣ золото переходитъ въ чуждую ему примѣсь. И вотъ въ отношеніи къ этимъ-то западнымъ теоріямъ нерѣдко очень заманчивымъ, блестяще развитымъ, часто богатымъ психологическимъ анализомъ ученіе древнихъ отцовъ о благодати Божіей можетъ послужить надежнымъ пробнымъ камнемъ для различенія того, что и насколько именно содержится въ нихъ чистаго золота и что и насколько примѣси.

Замѣченныя опечатки.

Стр.	*Строка.*	*Напечатано:*	*Нужно читать:*
32	1 (снизу)	ень	день
54	заголовокъ	II.	§ II.
61	12 (сверху)	какъ Ему, угодно	какъ Ему угодно
62	заголовокъ	III.	§ III.
93	3 (снизу)	Фирмивіана	Фирмиліана
94	2 —	законченную	закопченую
98	21 (сверху)	подъ «благодатію разумѣется	нодъ благодатію разумѣется
104	15 (снизу)	Спаситель, всѣмъ человѣкомъ	Спаситель всѣмъ человѣкомъ
125	12 —	внѣнится	вмѣнится
151	16 —	такъ какъ то» что	такъ какъ то, что
152	11 —	πονὴ	πνοὴ
203	17 (сверху)	благооткровенныхъ данныхъ	богооткровенныхъ данныхъ.
217	4 (снизу)	εἶνα	εἶναι
147	6 (сверху)	«Выражаясь	Выражаясь

СБОРНИКЪ

ИЗЪ ЛЕКЦІЙ БЫВШИХЪ ПРОФЕССОРОВЪ

КІЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ,

АРХИМАНДРИТА ИННОКЕНТІЯ,

ПРОТОІЕРЕЯ И. М. СКВОРЦЕВА,

П. С. АВСЕНЕВА (АРХИМАНДРИТА ѲЕОФАНА)

и

Я. К. АМФИТЕАТРОВА,

изданный академіею по случаю пятидесятилѣтняго юбилея ея (1819—69).

КІЕВЪ.

Въ Типографіи Губернскаго Управленія.

1869.

СБОРНИКЪ

ИЗЪ ЛЕКЦІЙ БЫВШИХЪ ПРОФЕССОРОВЪ

КІЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ,

АРХИМАНДРИТА ИННОКЕНТІЯ,

ПРОТОІЕРЕЯ И. М. СКВОРЦЕВА,

П. С. АВСЕИЕВА (АРХИМАНДТРИТА ѲЕОФАНА)

и

Я. И. АМФИТЕАТРОВА,

изданный академіею по случаю пятидесятилѣтняго юбилея (1819—69) ея.

КІЕВЪ.

Въ Типографіи Губернскаго Управленія.

1869.

Съ разрѣшенія Духовной Цензуры. Кіевъ. 1 іюня 1869 года.

Цензоръ *Н. Щеголевъ.*

Кіевская академія, желая почтить память своихъ прежнихъ дѣятелей, къ дню своего пятидесятилѣтняго юбилея печатаетъ избранные трактаты изъ лекцій нѣкоторыхъ изъ нихъ.

Первоначально академія имѣла въ виду представить публикѣ такой сборникъ лекцій, читанныхъ въ ней въ разныя времена, въ которомъ бы видна была ея внутренняя исторія, и который бы служилъ выраженіемъ жизни, движенія и направленія академіи за прошедшій періодъ. Съ этою цѣлію она собирала лекціи всѣхъ бывшихъ своихъ наставниковъ, служившихъ академіи болѣе или менѣе значительное время, и хотѣла расположить избранные отрывки изъ лекцій въ хронологическомъ порядкѣ, такъ чтобы каждый, знакомясь съ ними, могъ видѣть характеръ и развитіе академической науки и усовершенствованія въ преподаваніи предметовъ академической программы. Но при собираніи матеріаловъ для этого она встрѣтила непреодолимыя затрудненія, и не видѣла возможности восполнить значительные пробѣлы, какіе здѣсь оказывались.

Эти трудности заставили издателей настоящаго сборника съузить свою первоначальную задачу, и они, выставляя представителей протекшей жизни академіи, ограничиваются четырьмя дѣятелями, могущими служить наиболѣе рельефными выразителями духовнаго просвѣщенія въ кіевской академіи за

прошедшее пятидесятилѣтіе, и наиболѣе памятными для ея бывшихъ воспитанниковъ.

Вниманію читателей предлагаются образцы лекцій по богословію—покойнаго Иннокентія (херсонскаго), по философіи—протоіерея Ивана Михайловича Скворцова и архимандрита Ѳеофана (Аѳенева), по церковной словесности—Якова Косьмича Амфитеатрова. Каѳедры, къ которымъ относятся избранные для напечатанія отрывки лекцій, были первыми въ ряду другихъ академическихъ каѳедръ въ прошлое пятидесятилѣтіе, и пользовались большимъ почетомъ между студентами.

ИЗЪ ЛЕКЦІЙ

ПРОФЕССОРА АКАДЕМІИ АРХИМАНДРИТА

ИННОКЕНТІЯ.

ПО ДОГМАТИЧЕСКОМУ И НРАВСТВЕННОМУ БОГОСЛОВІЮ.

БІОГРАФИЧЕСКАЯ ЗАМѢТКА.

Имя Иннокентія извѣстно всей образованной Россіи и принадлежитъ исторіи русскаго просвѣщенія. Но кіевская духовная академія можетъ усвоять его себѣ по преимуществу. Она гордится имъ, какъ первымъ воспитанникомъ перваго своего курса, и ей очень памятно плодотворное служеніе его академіи въ качествѣ профессора богословія и ректора.

Иннокентій (Борисовъ), по окончаніи курса наукъ въ кіевской д. академіи въ 1823 году, былъ опредѣленъ сначала инспекторомъ с.-петербургской семинаріи, но черезъ годъ (13 декабря 1824г.) былъ переведенъ баккалавромъ въ с. петербургскую академію, и скоро послѣ того сдѣлался инспекторомъ (2 сентября 1826 г.) и получилъ званіе экстраординарнаго профессора (7 генваря 1826 г.). Въ званіи баккалавра и экстраординарнаго профессора онъ читалъ обличительное богословіе. Въ 1828 году Иннокентій получилъ высшую ученую степень доктора богословія за богословскіе уроки и напечатанныя въ Христіанскомъ Чтеніи статьи: 1) Жизнь св. священномученика Кипріана, епископа карѳагенскаго, 2) Жизнь св. апостола Павла и 3) Послѣдніе дни земной жизни Іисуса Христа. Въ С.-Петербургѣ Иннокентій снискалъ славу отличнаго проповѣдника, увлекательнаго преподавателя и замѣчательнаго духовнаго писателя. Его „Послѣдніе дни земной жизни Іисуса Христа“ въ свое время произвели необыкновенное впечатлѣніе и читались всѣми, кто только мало-мальски интересовался духовною литературою.

II

Въ Кіевъ Иннокентій ѣхалъ (опредѣленъ ректоромъ кіевской академіи 27 августа 1830 года), упреждаемый молвою, разносившею славу его таланта. Академія, помнившая и цѣнившая его, какъ своего образцоваго воспитантика, приняла его съ радостными и большими ожиданіями. И онъ оправдалъ эти ожиданія, блистательно прослуживъ воспитавшей его академіи въ теченіе лучшихъ десяти лѣтъ своей жизни.

Время его ректуры было временемъ перваго сильнаго проявленія внутреннихъ силъ академіи. Онъ обладалъ необыкновеннымъ искуствомъ возбужденія, и умѣлъ возвышать и усиливать дѣятельность тѣхъ лицъ, которыя раздѣляли съ нимъ учебно-образовательную работу. При немъ какъ бы выростали представители академіи, прежде незамѣтно стоявшіе на профессорской каѳедрѣ, и подъ его вліяніемъ сложилась въ кругу наставниковъ академіи сильная корпорація, рѣзко отличающая время иннокентіевское отъ времени, ему предшествовавшаго. Въ средѣ этой корпораціи, по возбужденію Иннокентія, явилась мысль объ изданіи духовнаго журнала. *Воскресное Чтеніе*, основанное и редактируемое Иннокентіемъ, при содѣйствіи Ивана Михайловича Скворцова и Якова Косьмича Амфитеатрова, въ свое время такъ удовлетворяло потребностямъ публики, что для первыхъ двухъ годовъ его (183$^{7}/_{8}$ и 183$^{8}/_{9}$) потребовалось второе изданіе.

Стоя во главѣ академической корпораціи, Иннокентій по праву считался образцовымъ преподавателемъ.

Собственно два курса или четыре года онъ формально занималъ богословскую каѳедру въ кіевской академіи и безостановочно читалъ лекціи. Студентамъ VI курса (1831—33) онъ читалъ такъ называемую тогда религіозистику или основное богословіе (ученіе о религіи и откровеніи) и догматическое богословіе, а студентамъ VII курса (1833—5) нравственное богословіе. За тѣмъ онъ уже не читалъ постоянныхъ лекцій,

но по временамъ являлся въ аудиторію и прочитывалъ по выбору избранные трактаты изъ той или другой богословской науки.

Лекціи Иннокентія до сихъ поръ окружены какою-то таинственностью. Онѣ извѣстны были только его непосредственнымъ слушателямъ, и отъ нихъ иногда въ рукописяхъ переходили къ другимъ: эти рукописныя лекціи Иннокентія были своего рода рѣдкостью и обращались въ самомъ ограниченномъ кругу читателей. Слушатели знаменитаго профессора восторгались его лекціями, и доселѣ отзываются о нихъ не только съ глубокимъ почтеніемъ, но даже съ какимъ-то благоговѣніемъ къ великому таланту.

Чѣмъ же Иннокентій увлекалъ своихъ слушателей и производилъ на нихъ такое необыкновенное впечатлѣніе?

Въ его лекціяхъ увлекательна была прежде всего самая внѣшность изложенія. Послѣ господства сухой латыни, послѣ хотя строгихъ, но не оживленныхъ изложеній системы христіанскаго ученія, въ урокахъ Иннокентія послышалась живая рѣчь, бойкая и игривая, въ которой сила ума разрѣшалась богатствомъ образовъ и призывала на украшеніе своихъ произведеній роскошное воображеніе. Слушатели Иннокентія видѣли у него богословскую истину, строгую и важную, въ такомъ блестящемъ облаченіи, какого они никогда себѣ и не представляли, привыкши къ прежней схолистической манерѣ изложенія. Иннокентій притомъ, какъ ни силенъ былъ талантъ его, не довѣрялъ минутной импровизаціи: его лекціи были рѣчью отдѣланною, въ которой на каждомъ словѣ заявляло себя благородное искусство сильнаго ораторскаго изложенія. Умъ его былъ не столько умъ изслѣдующій, сколько построяющій и рисующій: въ немъ много было поэтическаго дара, и этотъ даръ выказывался и тамъ, гдѣ другіе предавались сухимъ опредѣленіямъ, раздѣленіямъ и доказательствамъ. Поэ-

тическій колоритъ пріятно освѣщаетъ, подъ вліяніемъ его слова, сухія, у другихъ безжизненныя, разъясненія тезисовъ научныхъ.

Далѣе, въ лекціяхъ Иннокентія поражала слушателей широкая и сильная теоретическаа мысль. Онъ смѣло и со властію относился къ предметамъ, подлежавшимъ его обсужденію, и не отстранялся ни отъ какихъ вопросовъ, встрѣчавшихся на пути его изслѣдованій. Напротивъ онъ любилъ объемистые и тяжелые для посредственной мысли теоретическіе вопросы, и на почвѣ положительнаго догмата отъискивалъ стороны, открывающія поприще для свободныхъ построеній мысли и вызывающія усиленную дѣятельность естественнаго соображенія При постановкѣ широкаго теоретическаго вопроса, увѣренная въ себѣ и богатая внутренними представленіями мысль Иннокентія не гонялась много за мелочными справками, не обращалась за указаніями и помощію къ стороннимъ свидѣтельствамъ и чужимъ рѣшеніямъ: кропотливыя изслѣдованія не подходили къ складу ума Иннокентія. Изъ себя, изъ своего внутренняго содержательнаго опыта развивалъ онъ отвѣты на трудные и широкіе вопросы: сравненія, сближенія, примѣры, легко вызываемые его мыслію, освѣщали темную область; наглядные факты, мимо которыхъ другіе проходятъ безъ вниманія, давали ему для его цѣлей особенный глубокій смыслъ. Его ясновидѣніе быстро доводило его до такого свѣтлаго раскрытія предмета, до какого другіе не доходили и послѣ долгаго и тщательнаго изученія частныхъ фактовъ и явленій, входящихъ въ объемъ предмета. Наиболѣе рельефными и сильными трактатами въ системѣ Иннокентія выходили тѣ трактаты, въ которыхъ можно было положиться на силу разсудочной мысли и естественныхъ соображеній. Онъ наиболѣе увлекалъ слушателей, когда трактовалъ съ ними о религіи, ея существѣ и значеніи для человѣка съ общихъ философскихъ точекъ зрѣнія, или когда изображалъ предъ ними бѣдное, поврежденное состояніе человѣка

отзывающееся во всей видимой природѣ, или указывалъ цѣли и плоды страданій Сына Божія и т. под. Сила заключалась здѣсь въ яркомъ выставленіи тѣхъ общихъ воззрѣній, которыя въ смутномъ видѣ составляютъ содержаніе сознанія человѣческаго. Тоже самое, что раскрывается у Иннокентія, говорилось и другими: но представленіе дѣла у людей меньшаго таланта не выходило такъ выпуклымъ и характеристичнымъ.

Не въ однихъ вопросахъ общаго теоретическаго свойства видна была сила мысли Иннокентія. Она выказывалась и при изложеніи положительнаго ученія, строго опредѣленнаго и уясненнаго, равнымъ образомъ при раскрытіи историческаго факта. Въ такомъ случаѣ Иннокентій не ограничивался точною передачею принятаго ученія или простымъ объективнымъ сообщеніемъ факта: онъ обставлялъ его искусными выводами, пронизывалъ его своими личными мѣткими замѣчаніями, вводилъ въ изложеніе теплое чувство, и выходилъ тезисъ научный или историческій фактъ—старый по содержанію, но новый по тому представленію и той обстановкѣ, какія даны ему.

Слушатели Иннокентія особенное достоинство его лекцій поставляли въ томъ, что онѣ «*необыкновенно какъ расширяли взглядъ на предметъ*», или, говоря другими словами, открывали далекую перспективу. Увеличеніе перспективы дѣйствительно одно изъ особенныхъ дѣйствій, производимыхъ широкою мыслію Иннокентія. Оно зависѣло отъ того, что при раскрытіи предмета Иннокентій не стоялъ робко въ предѣлахъ одного понятія. Быстрый и острый умъ его любилъ параллели и сближенія, и умѣлъ находить аналогическія явленія въ самыхъ отдаленныхъ сферахъ. Говоря о царствѣ благодати, онъ ниспускается въ царство природы, и обратно; явленія свободы сопоставляются у него съ явленіями міра необходимости; каждая частность разсматривается въ свѣтѣ цѣлаго, какъ связное звѣно одной міровой цѣпи. Разъясняя судьбу человѣка, для боль-

шей полноты обозрѣнія онъ касается и судьбы міра, среди котораго стоитъ человѣкъ; говоря о замѣчательныхъ событіяхъ изъ исторіи народа Божія или какого другаго, онъ пытается поднимать завѣсу, за которою скрывается высшая воля, управляющая царствами и народами, и даетъ ключъ къ уразумѣнію историческихъ законовъ. Такимъ образомъ горизонтъ расширяется предъ слушателями, и съ одного пункта они обозрѣваютъ не одно, а цѣлую группу явленій.

Лекціи Иннокентія въ свое время слыли лекціями либеральными. Молва объ ихъ свободномъ духѣ распространялась довольно далеко и достигала даже высшихъ сферъ церковной администраціи, гдѣ производила опасенія за направленіе преподаванія богословія въ кіевской академіи. Опасенія эти не имѣли положительныхъ основаній; но имъ, разъ возбужденнымъ, не легко было разсѣяться, когда лекціи Иннокентія почти не выходили за предѣлы школы и въ стороннихъ кругахъ извѣстны были только по наслышкѣ. Внимательное разсмотрѣніе ихъ уничтожило бы эти опасенія. Лекціи Иннокентія были либеральны въ благородномъ смыслѣ этого слова. Либерализмъ ихъ состоялъ въ свѣжей оригинальной формѣ ихъ, отступающей отъ пробитой колеи, и въ смѣломъ введеніи въ раскрытіе богословской системы философскаго и иногда поэтическаго элемента. Но этотъ естественный элементъ являлся въ системѣ, посвященной изложенію откровеннаго ученія, отнюдь не для того, чтобы колебать догматъ и возбуждать противъ него недоумѣнія, а для того, чтобы придать разъясненію его больше силы и занимательности.

Читатели могутъ провѣрить наши указанія, знакомясь съ ниже помѣщаемыми трактатами, взятыми изъ лекцій Иннокентія. Трактаты эти [1) о религіи, 2) о послѣднихъ судьбахъ

міра и человѣка и 3) введеніе въ нравственное богословіе съ ученіемъ о поврежденномъ и возрожденномъ состояніи человѣка] печатаются въ первый разъ и взяты изъ записокъ, составленныхъ со словъ его бывшими его слушателями. Такъ какъ по этимъ запискамъ не проходила рука самого Иннокентія, то естественно въ нихъ есть много неточностей, неисправностей и пропусковъ. Вообще въ нихъ нѣтъ той чистоты, округленности и отдѣлки, какую придалъ бы имъ самъ Иннокентій, если бы писалъ ихъ своею рукою.

О РЕЛИГІИ ВООБЩЕ.

Въ разсужденіи о религіи вообще намъ нужно показать, откуда она въ человѣкѣ и какъ произошла; какъ она выражается и какой ея духъ; какая цѣль и какія свойства ея. Отсюда сама собою представится намъ недостаточность ея и неполнота, откроется потребность другой, высшей и совершеннѣйшей религіи, и такимъ образомъ проложится путь къ богословію христіанскому. Трактатъ этотъ собственно долженъ занимать мѣсто въ философской системѣ, ибо естественная религія есть предметъ философіи. Но поелику философія смотритъ на религію не съ той стороны, съ какой слѣдуетъ намъ смотрѣть на нее, чтобы ученіе о религіи вообще могло быть хорошимъ приготовленіемъ къ богословію: то мы предложимъ его здѣсь соотвѣтственно нашей цѣли. Именно, мы разсмотримъ религію съ двухъ сторонъ: что такое религія сама по себѣ, и достаточна ли она сама въ себѣ? Почему и трактатъ нашъ о религіи вообще будетъ имѣть два отдѣленія: I. религія сама въ себѣ, II. религія по своему внутреннему достоинству.

1. Религія сама въ себѣ.

Прежде нежели покажемъ, что такое религія сама въ себѣ, сдѣлаемъ нѣсколько замѣчаній о названіи религіи. Можетъ быть понятія, соединяемыя съ разными ея наименованіями, будутъ намъ способствовать къ уразумѣнію ея сущности.

Религія носитъ различныя наименованія. Въ св. Писаніи она называется *завѣтомъ, закономъ, служеніемъ Богу, путемъ Іеговы*, или просто *путемъ*. Разсматриваемая въ сердцѣ человѣка, она называется *хожденіемъ съ Богомъ, страхомъ Божіимъ;* у нашихъ предковъ называлась *вѣрою;* нынѣ у свѣтскихъ людей извѣстна подъ именемъ *закона Божія;* обыкновеннѣе же и чаще называется религіею. Слово religio имѣетъ три словопроизводства, изъ коихъ каждое раждаетъ мысли о религіи одну другой назидательнѣе. Такъ Цицеронъ производитъ это имя отъ relegere—перечитывать, перебирать, изслѣдывать. Omnia, говоритъ онъ, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo, ut diligentes a diligendo, intelligentes ab intelligendo et c. По сему наименованію религія есть не что иное, какъ начитанность, знаніе, и противополагается невѣжеству, есть дщерь свѣта и чужда всякаго суевѣрія. Христіанскій Цицеронъ, Лактанцій, производитъ religio отъ *ligo* связывать, соединять. Hac conditione, говоритъ онъ, gignimur, ut generanti nos Deo justa et debita obsequia praebeamus; hunc solum noverimus, hunc exequamur. Hoc vinculo pietatis abstricti Deo religati sumus; unde ipsa religio non religio, sed religatio dicenda est. Слѣд. Лактанцій называетъ религію союзомъ между Богомъ и человѣкомъ; названіе это лучшимъ образомъ выражаетъ существо религіи. Бл. Августинъ еще болѣе характеризуетъ религію, производя ее отъ religo—

возсоединить, возстановлять союзъ между двумя разъединившимися существами. Вотъ слова его: ipse Deus fons nostrae beatitudinis, ipse omnis appetitionis est finis; hunc eligentes vel potius religentes (amiseramus enim negligentes), hunc ergo religentes (unde et religio dicta perhibetur) ad eum dilectione tendamus et perveniendo acquiescamus. По сему понятію религія есть связь Бога съ падшимъ человѣкомъ: названіе это выражаетъ существо религіи, существующей со времени паденія человѣка, и слѣд. религіи христіанской. Наименованія религіи въ св. Писаніи не выражаютъ вполнѣ сущности ея. Такъ *завѣтъ*, если подъ именемъ его разумѣть обѣтованія со стороны Бога и принятіе ихъ подъ извѣстными условіями со стороны человѣка, болѣе всего можетъ приличествовать только еврейской религіи. Слово *законъ* показываетъ только практическую сторону религіи, которою опредѣляется образъ дѣятельности нашей. *Служеніе Богу* есть только внѣшность религіи. *Путь* есть многозначительное выраженіе: оно объемлетъ и *нисходящій* со стороны Бога: Богъ низшелъ къ человѣку въ твореніи, нисходитъ въ промышленіи и низойдетъ въ будущемъ судѣ;—и *восходящій* со стороны человѣка: человѣкъ восходитъ къ Богу вѣрою, надеждою и любовію. *Хожденіе съ* Богомъ выражаетъ внутреннее душевное расположеніе человѣка и соотвѣтствующую ему святую дѣятельность отъ чувства вездѣприсутствія Божія. *Страхъ Божій* есть чувство, происходящее отъ представленія Божія правосудія, которое обуздываетъ худыя наклонности воли. Слѣд. такое наименованіе болѣе прилично еврейской религіи, которая страхомъ обуздывала жестоковыйныхъ евреевъ, а христ. религіи не совсѣмъ прилично. У насъ она называется *вѣрою*. Такое имя характеризуетъ религію со стороны предметовъ ея, превышающихъ наше разумѣніе; но оно объемлетъ только умозрительную часть богословія. У свѣтскихъ теперь она называется

закономъ, потому что они умозрительныя познанія почитаютъ не нужными для себя и разумѣютъ подъ религіею только дѣятельное ученіе вѣры. Изъ сихъ наименованій видно, что религія есть отношеніе человѣка къ Богу и Бога къ человѣку. Спрашивается: что же она есть сама въ себѣ? Гдѣ отвѣтчики на сей вопросъ?—Ихъ два: 1) можетъ и должна отвѣчать *исторія*; 2) можетъ и должна отвѣчать *философія*.

I) На поприщѣ всемірной исторіи религія представляется намъ 1) *всегдашнею спутницею* всѣхъ вообще народовъ. Есть степени, на коихъ оставляютъ человѣка науки и искусства, гдѣ не слѣдуетъ за нимъ гражданское правительство и законы, гдѣ онъ не имѣетъ общественной жизни, гдѣ и самая осѣдлая жизнь бываетъ ему неизвѣстна; но религія идетъ далѣе всего этого, не оставляетъ его нигдѣ, слѣдуетъ за нимъ по всѣмъ степенямъ образованности, живетъ во всѣхъ климатахъ и странахъ, словомъ: не подлежитъ никакимъ условіямъ, видоизмѣняющимъ бытіе человѣка. Такъ напр. она есть и у самыхъ удаленныхъ отъ образованнаго міра народовъ—эскимосцевъ; есть и у грубыхъ жителей огненной земли: и они имѣютъ свою религію и своихъ боговъ. Хотя нѣкоторые путешественники и находили народы, у коихъ будто не примѣтно было никакихъ слѣдовъ богослуженія; но отсюда никакъ не слѣдуетъ отвергать нашего положенія. Ибо a) такіе примѣры весьма рѣдки; въ этомъ согласны какъ путешественники, такъ и лѣтописи; b) въ короткое время путешественники не могли узнать вполнѣ нравы, обычаи и общественныя установленія такихъ народовъ, тѣмъ болѣе, что эти народы въ отношеніи къ религіи управляются законами скрытности, т. е. имѣютъ склонность скрывать свою религію отъ людей чуждыхъ имъ и непріязненныхъ, что и подтвердилось впослѣдствіи, когда у тѣхъ же самыхъ народовъ стали открывать религію и богослуженіе; c) если у какого народа въ самомъ дѣлѣ не нашлось

бы никакихъ признаковъ религіи, то изъ этого судя строго, не слѣдуетъ, что у нихъ нѣтъ никакой религіи. Она можетъ быть въ сердцѣ народа, можетъ заключаться въ нѣкоторыхъ темныхъ мысляхъ его о Божествѣ, отъ коего все зависитъ и коимъ все управляется. Никакая грубость не можетъ быть не доступна для религіи. Съ другой стороны, хотя и были просвѣщенные люди—философы, кои отвергали промыслъ Божій и зависимость міра отъ Бога и уничтожали всякую религію [1]), но отсюда нельзя отвергать истину предъидущаго нашего положенія. Противъ этого можно сказать тоже, что сказано выше, именно: a) примѣры эти очень рѣдки; b) большая часть такихъ философовъ потому только назывались именемъ безбожниковъ, что отвергали боговъ своего отечества; но они могли исповѣдывать другихъ боговъ; c) притомъ, едвали не большая часть ихъ говорили по тщеславію, писали безбожныя системы изъ одного желанія показать свое остроуміе. А хотя бы и были дѣйствительно такіе уроды въ мірѣ нравственномъ, то они столько же уничтожаютъ и ниспровергаютъ всеобщность и необходимость религіи, сколько уроды физическаго міра ниспровергаютъ законы физическіе. Итакъ первое свойство религіи, разсматриваемой на поприщѣ всемірнаго опыта, есть ея *всеобщность*. Поэтому она не есть нѣчто случайное, но есть необходимая принадлежность рода человѣческаго, необходимый элементъ въ составѣ нашего бытія.

Но эта необходимая для всѣхъ религія у всѣхъ народовъ до безконечности 2) *разнообразна*. Ни въ чемъ столько не согласны народы, какъ въ томъ, что есть нѣкоторое высочайшее Существо—начало и конецъ всѣхъ вещей; за то ни въ

---

[1]) Такъ извращенная мудрость сходится съ скотскою грубостію; равно какъ съ другой стороны чистый инстинктъ природы сходится съ чистымъ умомъ. См. Шада: quo modo conscientia agit etiam per inconsequentiam?

*

чемъ столько и не разногласятъ, какъ въ своихъ понятіяхъ объ этомъ Существѣ. Не разбирая этого разнообразія религіи по народамъ, мы можемъ видѣть его изъ понятій, какія имѣли о Богѣ философы, системы коихъ намъ извѣстны. Понятія общенародныя еще разнообразнѣе, нежели понятія ученыхъ. Разнообразіе это происходитъ отъ различныхъ понятій о трехъ составныхъ элементахъ религіи: о Богѣ, человѣкѣ и будущей жизни. Такъ, одни сливали Бога съ міромъ, другіе совершенно ихъ раздѣляли. Сливая Бога съ міромъ, искали Его въ низшемъ кругѣ существъ: въ царствѣ растеній и въ другихъ бездушныхъ существахъ видимой природы; или въ царствѣ животныхъ безсловесныхъ—обожали звѣрей, птицъ и пр.; или въ родѣ существъ разумныхъ—боготворили людей; или, выступая изъ круга видимой природы, мнили видѣть Его въ невидимыхъ силахъ природы и поклонялись таинственнымъ силамъ ея; или возносились къ звѣздамъ для обрѣтенія Божества; или нисходили до подземнаго царства, чтобы поклоняться Плутонамъ, Нептунамъ и проч. Отдѣляя Бога отъ міра, люди или представляли два начала міра, доброе и злое; или предоставляли владычество надъ вселенною одному Юпитеру, но съ дворомъ небеснымъ и проч. Какое безконечное разнообразіе религій отсюда можетъ произойти!

Но при этомъ разнообразіи нельзя не замѣтить 3) *согласія въ нѣкоторыхъ пунктахъ религіи* у всѣхъ народовъ. Сколько бы образъ ея ни измѣнялся, были и есть однако же нѣкоторые постоянные пункты, около которыхъ вращались эти измѣненія,—нѣкоторыя общія черты, безъ коихъ невозможенъ и образъ религіи. Такихъ пунктовъ находимъ три: 1) всѣ признавали кромѣ видимаго нѣчто невидимое, кромѣ земнаго—небесное, кромѣ временнаго—вѣчное; всѣ допускали особливый нѣкоторый таинственный порядокъ вещей, кромѣ примѣчаемаго нами. 2) Всѣ признавали зависимость свою отъ Существа выс-

шаго. Хотя человѣкъ поклонялся и существамъ низшимъ себя, какъ напр. фетишамъ; но онъ не ихъ обожалъ, а тѣ невидимыя начала природы, коихъ они были символами. 3) Всѣ питались нѣкоторою сладкою надеждою перейти въ лучшій міръ по смерти, всѣ мечтали о соединеніи съ Богомъ. Собравъ эти черты на всемірномъ полѣ опыта, мы можемъ дать слѣдующее опредѣленіе религіи: *религія есть вѣра въ союзъ всего видимаго съ невидимымъ и въ зависимость человѣка и міра отъ Существа высочайшаго, соединенная съ твердою надеждою перейти по смерти въ лучшій міръ для соединенія съ Богомъ.* Такъ отвѣчаетъ исторія на вопросъ, что такое религія сама въ себѣ.

Слѣдуетъ послѣ сего спросить: откуда религія въ человѣкѣ? На это исторія даетъ намъ только полуотвѣтъ. Она говоритъ, что религія перешла къ намъ отъ предковъ чрезъ потомство, и доводитъ насъ до глубокой древности; но молчитъ, когда вопрошаемъ ее о первомъ виновникѣ религіи. Преданія восходятъ выше исторіи; но и тѣ не удовлетворяютъ насъ. Они говорятъ, что человѣкъ не самъ изобрѣлъ религію, но получилъ ее отъ Бога (у Платона есть разговоръ объ этомъ), что онъ былъ нѣкогда въ небесныхъ чертогахъ въ сожительствѣ съ Богомъ, ниспалъ оттуда чрезъ преступленіе и принесъ съ собою религію въ этотъ міръ; но для ума все это неудовлетворительно: онъ ищетъ ясныхъ и твердыхъ познаній. Итакъ, чтобы рѣшить этотъ вопросъ, нужно обратиться къ нему самому и его спросить о томъ, что нерѣшимо для исторіи.

2) Но прежде нежели выслушаемъ рѣшеніе ума на предложенный нами вопросъ, нужно намъ очистить путь умственный отъ возраженій и сомнѣній, дабы безпрепятственно идти къ истинѣ. 1) Говорятъ, что религія могла быть произведеніемъ

одного человѣка; но такое предположеніе французскихъ полуученыхъ не имѣетъ основанія; ибо религія, будучи произведеніемъ одного человѣка, не могла бы быть всеобщею. Нельзя думать, чтобы жрецы изобрѣли ее; ибо жречество предполагаетъ уже существованіе религіи. 2) Полагаютъ, что религія есть произведеніе грубости и невѣжества. Timor fecit deos, говоритъ Лукрецій; но отъ чего же она существуетъ между народами самыми образованными? 3) Думаютъ нѣкоторые, что она есть плодъ умозрѣній людей просвѣщенныхъ; но отъ чего мы видимъ ее и у дикихъ? Наконецъ 4) говорятъ, что внѣшняя природа научила человѣка религіи; но и на этомъ нельзя утвердиться. Всеобщность религіи должна опираться на самую натуру человѣка. Внѣшняя природа можетъ только возбуждать человѣка къ религіи; но для принятія ея впечатлѣній нужно имѣть врожденную способность сердца. Слѣд. религія должна скрываться въ сердцѣ человѣка и въ немъ должна имѣть свое начало. Древніе миѳологи, т. е. баснописцы, справедливо утверждали, что человѣкъ не выучился бы религіи, еслибъ не былъ къ ней расположенъ. Смѣемъ сказать, что если бы не было въ человѣкѣ зародыша религіи, то ни природа, ни человѣки, ни ангелы, ни самъ Богъ не научили бы его религіи.

Итакъ мы видѣли, что религію нельзя изъяснять изъ случайныхъ причинъ,—что она имѣетъ основаніе въ природѣ человѣческой. Какое же это основаніе? Какъ она родилась? Отъ чего принимала разные виды? Исторія, будучи юнѣе религіи, не можетъ отвѣчать на эти вопросы. Здѣсь долженъ говорить умъ; онъ только, углубляясь въ природу человѣка, можетъ рѣшать эти вопросы,—и на рѣшенія его мы должны обратить все наше вниманіе. Не имѣя хорошаго познанія о томъ, что составляетъ основаніе религіи, мы не составимъ и понятія о религіи. Это изслѣдованіе ума

объ основаніи возможности и происхожденіи религіи безъ сомнѣнія можетъ быть только краткое, ибо подробное познаніе сего несовмѣстно со степенью просвѣщенія его. Итакъ спрашивается: на чемъ основывается религія въ человѣкѣ и въ человѣческомъ родѣ? какъ она произошла? отъ чего она всегда есть въ человѣчествѣ? Чтобы рѣшить эти вопросы, надобно обратиться къ природѣ человѣческой. Человѣкъ можетъ быть разсматриваемъ двоякимъ образомъ: или какъ часть вселенной, живущая общею со всѣми тварями жизнію; или какъ существо особенное, живущее жизнію собственною. Въ обоихъ случаяхъ мы найдемъ въ природѣ его основаніе религіи: въ *первомъ*— поколику она есть во всемъ мірѣ, во *второмъ*—поколику она въ особенности заключается въ человѣческомъ духѣ.

Религія въ природѣ. Подъ именемъ міра разумѣемъ мы всю систему мірозданія, союзъ всѣхъ тѣлъ небесныхъ и всѣхъ существъ, населяющихъ эти тѣла. Всѣ части сего мірозданія, отъ самыхъ огромныхъ планетъ до самыхъ малѣйшихъ тѣлъ, соединены между собою самою тѣсною общею связію. Какая же держава всей этой связи существъ? Она есть или видимая—солнце (въ нашей солнечной системѣ), или невидимая—Богъ. Всѣ твари нашей солнечной системы имѣютъ тѣснѣйшее отношеніе къ солнцу и явственнымъ образомъ выражаютъ свою зависимость отъ него. Возвысимся къ небу звѣздному: солнце держитъ всѣ планеты съ ихъ спутниками въ стройной и крѣпкой связи, даетъ имъ непрестанное и правильное движеніе, полагаетъ границы ихъ теченію и въ свѣтѣ посылаетъ имъ жизнь. Сойдемъ на землю: весь кругъ земныхъ тварей раздѣляется на три царства, растительное, животное и ископаемое; каждое изъ нихъ въ солнцѣ имѣетъ своего царя и опять обнаруживаетъ свою зависимость отъ него. Всѣ растенія живутъ свѣтомъ; съ появленіемъ дня открываютъ поры, развер-

тываютъ листики, открываютъ всѣ органы жизни для принятія ея отъ свѣта. Внесите растеніе въ комнату; какъ бы ни были расположены листья его, они всегда будутъ обращаться къ окну, къ свѣту. Перенесите американское растеніе къ намъ въ Европу: оно и здѣсь будетъ выказывать свою связь съ роднымъ солнцемъ; въ развитіи своемъ будетъ слѣдовать своему дню и ночи, а не нашимъ, будетъ развертываться только ночью, когда тамъ бываетъ день, а не днемъ, когда тамъ ночь. Перейдемъ въ царство животныхъ: и здѣсь еще болѣе откроется намъ эта связь и зависимость всего отъ солнца, потому что животныя ближе подходятъ къ царству духовному. Здѣсь это выражается двоякимъ образомъ: благодарностію или радостію и страхомъ; къ другимъ выраженіямъ языкъ животныхъ не способенъ. При восхожденіи солнца хоръ птицъ поетъ торжественную пѣснь въ срѣтеніе ему; звѣри оставляютъ логовища и устремляются на открытыя и возвышенныя мѣста принять участіе въ общей радости тварей при открывающемся великолѣпномъ зрѣлищѣ; орангъ-утангъ, животное болѣе всѣхъ похожее на человѣка, обращается на востокъ поклониться восходящему солнцу. Это не поэзія; нѣтъ, это невольное влеченіе тварей къ Виновнику ихъ жизни, отвѣтъ всемощному Слову, держащему и оживляющему все своею силою. Поднимается и свирѣпствуетъ буря? Противоположное зрѣлище! Птицы прячутся подъ вѣтвями, звѣри убѣгаютъ въ пещеры и лютѣйшіе изъ нихъ дѣлаются кроткими, какъ ягнята. Что это, какъ не благоговѣніе къ невидимому Владыкѣ міра, являющемуся въ грозномъ величіи? Такъ, все получаетъ отъ солнца бытіе, силы и жизнь, все выражаетъ это бытіемъ своимъ и чрезъ то являетъ свое отношеніе къ невидимому источнику бытія, силъ и жизни—Богу и оказываетъ Ему поклоненіе и благоговѣніе. Солнце есть зависимый царь міра; оно само держится чьею то силою, само обязано бытіемъ и могуществомъ своимъ Богу.

Для міра оно есть представитель невидимаго Міроправителя, органъ того всемогущаго Слова, которое все производитъ, сохраняетъ и живитъ,—союзъ между Творцемъ и тварію. Всѣ твари въ немъ оказываютъ поклоненіе самому Богу, какъ первоначальному источнику всего. Итакъ весь міръ есть не что иное, какъ обширный храмъ Божій, въ которомъ Богъ пріемлетъ поклоненіе отъ твари, какъ Творецъ и Правитель всего.

Въ этомъ общемъ, посредственномъ и непосредственномъ, служеніи и поклоненіи твари Богу участвуетъ и человѣкъ. Все невольно выражаетъ свое поклоненіе свѣту, и человѣкъ оказывалъ богопочтеніе ему во времена непросвѣщенія; все трепещетъ и благоговѣетъ предъ земнымъ солнцемъ, и онъ имѣлъ его предметомъ поклоненія и благоговѣйнаго трепета. Вся средняя Азія и вся Америка поклонялись свѣту и огню. Можетъ быть скажутъ, что этотъ взглядъ нашъ не естественъ, что онъ или слишкомъ ученъ, или поэтиченъ. Нѣтъ! Когда Давидъ всю тварь—отъ ангеловъ до гадовъ призываетъ къ поклоненію и прославленію имени Божія (въ псалмѣ 148), то это не поэзія и не школьныя мысли. Такой взглядъ свойственъ и здравому разсудку и метафизическому уму. Въ означенномъ псалмѣ выраженъ въ точности взглядъ простаго разсудка и чувства. Метафизическіе взгляды такого рода мы можемъ находить въ сочиненіяхъ нѣкоторыхъ нѣмецкихъ философовъ.

Если подъ именемъ религіи разумѣть связь между Богомъ и тварію, то изъ сказаннаго видно, что весь міръ имѣетъ свою религію, ибо все чувствуетъ свою зависимость отъ Бога и выражетъ къ Нему свое чувство. Но не имѣетъ ли міръ религіи и въ томъ значеніи, въ какомъ опредѣляетъ ее бл. Августинъ, т. е. въ значеніи союза между Богомъ и падшимъ человѣкомъ? Нѣтъ ли въ твари нѣкотораго отпаденія отъ Бога и стремленія къ перво-

бытному состоянію? Не выражаетъ ли натура какими либо дѣйствіями, что союзъ между Творцемъ и тварію или расторгнутъ, или ослабленъ, и что она стремится возстановить сей союзъ или скрѣпить? Найдемъ и это въ природѣ. Безъ сомнѣнія, мы не можемъ видѣть въ ней это въ надлежащей полнотѣ и подробности; ибо наше познаніе о ей очень ограничено; но все-же нельзя незамѣтить въ ней явныхъ и разительныхъ слѣдовъ отпаденія твари отъ Бога и стремленія къ сближенію съ Нимъ. Прежде всего замѣтимъ, что этотъ взглядъ на міръ не есть какой либо вымышленный, или слишкомъ ученый, произвольный или не естественный. Мы находимъ непреложное основаніе ему въ словахъ апост. Павла (Рим. VIII, 19—22), которыя явно выражаютъ этотъ религіозный взглядъ: *тварь съ заботливостію ожидаетъ откровенія сыновъ Божіихъ, потому что она подверглась суетѣ (не сама собою, но тѣмъ, кто подвергъ ее) съ надеждою, что и сама она освободится изъ рабства тлѣнія въ свободу славы дѣтей Божіихъ. Ибо знаемъ, что вся тварь совокупно стенаетъ и мучится* (какъ бы родами) *до нынѣ*. Такое мнѣніе о тваряхъ имѣли и древніе: и они видѣли несовершенство и бѣдность тварей, состояніе суеты, вѣровали въ будущее возстановленіе ихъ въ состояніе совершенное, и предполагали нѣкоторое благословенное сѣмя, отъ коего родится ихъ возстановитель. Эти мнѣнія являлись въ школахъ философскихъ; но большею частію терялись во множествѣ философемъ противорѣчащихъ между собою. Въ самой лучшей чистотѣ они сохранились у индійцевъ. Тоже самое найдемъ и мы, если съ здравымъ разсудкомъ и непредубѣжденнымъ чувствомъ будемъ смотрѣть на вселенную.

Въ самомъ дѣлѣ, посмотримъ на нашу солнечную систему. Мы видимъ, что одни изъ тѣлъ, ее составляющихъ, постоянно соблюдаютъ предписанные имъ законы и предѣлы движенія; они являются какъ бы послушными чадами солнца, не выходя изъ

предписанныхъ имъ границъ и не удаляясь отъ него; другія самовольно текутъ, куда хотятъ и иногда совершенно, кажется, оставляютъ солнце. Естественно ли это состояніе ихъ? Не ангелы ли это потерявшіе свое начало? Отъ чего имъ нѣтъ законовъ? Гдѣ они скитаются, что съ ними бываетъ?... Нѣтъ, они сами высказываютъ иногда чувство неестественности сего состоянія, устремляются къ солнцу, какъ раскаявшіяся чада его, до того приближаются къ нему, что какъ бы хотятъ съ нимъ слиться,—и увлекаясь, такъ сказать, рокомъ, идутъ опять блуждать въ безпредѣльной безднѣ вселенной. Сойдемъ на землю. Здѣсь опять жизнь ея представляется въ жалкомъ видѣ; она, безпрестанно измѣняясь, силится какъ бы достигнуть какого-то состоянія, и все не достигая страждетъ къ мукахъ рожденія. Внутренность ея кипитъ; чрезъ 230 вулкановъ она извергаетъ горючія вещества, какъ бы стараясь разрѣшиться; съ внѣшней стороны—средина ея горитъ, бока мерзнутъ, климаты, какъ оковы, стѣсняютъ своихъ обитателей, стихіи въ борьбѣ. Ужели это естественно? Нѣтъ! Солнце не таково: тамъ нѣтъ перемѣнъ тмы и свѣта, зноя и холода, и борьбы стихій (Веллане). Такого состоянія должна ожидать и земля, и достигнетъ его, когда, по словамъ Іоанна, будетъ новою (Апок.). Въ царствахъ природы такое же смѣшеніе: формы трехъ царствъ земныхъ безпрестанно мѣняются; царство растительное, кажется, не имѣетъ никакой цѣли, какъ только служить пищею животнымъ; животныя сотворены повидимому для того, чтобы терзать другъ друга и насыщать собою людей. Нѣтъ, это не можетъ быть естественно. Мы еще не имѣемъ слуха, чтобы слышать воздыханія растительнаго царства: но какъ явственно слышатся намъ воздыханія животныхъ!... Такъ, мы слышимъ, какъ стенаетъ тварь о суетѣ, коей она покорена преступленіемъ человѣка, и какъ воздыхаетъ о той славѣ, которая приготовляется въ будущемъ!

Религія въ человѣкѣ. Итакъ, поколику человѣкъ разсматривается какъ часть вселенной, онъ въ природѣ своей имѣетъ уже начатки религіи; ибо она есть во всѣхъ тваряхъ, хотя выражается ими неразумнымъ и чувственнымъ образомъ. Будучи тѣлесными, онѣ недостойны высшей духовной религіи; для нихъ солнце есть Богъ, а Бога истиннаго видѣть и покланяться Ему онѣ не могутъ. Но человѣкъ, какъ существо особенное, разумное, имѣетъ въ себѣ религію высшую: она заключается въ его духѣ. Основа духа нашего есть основа религіи; развитіе силъ его есть развитіе религіи. Изъ сего развитія духовныхъ силъ, какъ изъ самаго существа духа, и можно видѣть, отчего религія всеобща отчего она разнообразна, отчего наконецъ всѣ соглашаются въ одномъ существенномъ пунктѣ религіи—безсмертіи.

Припомнимъ, что говоритъ Фихте о первомъ сознаніи человѣческомъ. Оно производится представленіемъ (темнымъ) двухъ противоположностей: Я и не-Я. По натурѣ своей Я стремится въ безконечность и не можетъ сознавать себя, если не ограничится чѣмъ нибудь противоположнымъ и такимъ образомъ не отразится на само себя. Эта противоположность, ограничивающая безконечное стремленіе нашего духа, есть безпредѣльная совокупность всего, что не составляетъ нашего Я: это есть безграничное море, въ коемъ зыблется какъ точка. Что же это за темное представленіе ограничивающей, или лучше объемлющей наше Я необъятной противоположности, какъ не темное представленіе Бога? Такъ, человѣкъ при первомъ пробужденіи своего сознанія встрѣчается съ Богомъ,—началомъ всего.

Поелику первый актъ сознанія повторяется во всѣхъ прочихъ дѣйствіяхъ нашихъ способностей, то во всѣхъ случаяхъ мысль наша встрѣчается съ Богомъ. Такъ дѣйствительно и бываетъ. Съ раскрытіемъ нашего сознанія безпредѣльное не-Я

распадается на безконечное множество отдѣльныхъ существъ. Мысль силится привести все это къ единству, къ какому только можетъ, и доходитъ чрезъ то до существа вообще, за которымъ опять встрѣчаетъ Бога—Существо высочайшее. Эта дѣятельность совершается посредствомъ воображенія и чувства и посредствомъ законовъ разсудка. Но формы для всѣхъ представленій воображенія и чувства — безконечны: безконечно пространство, безконечно время. Это — двѣ пелены, въ коихъ завертываются всѣ наши чувственныя представленія. Здѣсь опять мысли нашей напоминается Богъ, безпредѣльный и вѣчный. Законовъ разсудка особенныхъ два: законъ тождества и причинности. Законъ тождества руководствуетъ насъ къ познанію единства всего существующаго. Законъ причинности долженъ привести насъ къ познанію причины всего. Здѣсь опять познаемъ Бога, какъ единаго и Творца всего. За разсудкомъ въ лѣствицѣ способностей слѣдуетъ умъ. А онъ и живетъ въ Богѣ; вѣчность есть его родина и стихія; три высочайшія идеи: существа самого въ себѣ, существа абсолютно необходимаго, существа абсолютно цѣлаго—его пища; религія—главный предметъ его. Если дѣлать отвлеченіе отъ человѣка по закону причинности: то къ вышеупомянутому образу или облику Божества присоединяются еще два качества: разумъ и воля совершенная. Практическія способности нашего духа еще крѣпче завязываютъ узелъ религіи. Мы сознаемъ въ себѣ законы нашей дѣятельности, коихъ предписать сами себѣ мы не могли. Сознаемъ, въ случаѣ неисполненія ихъ, свою виновность предъ Существомъ непостижимымъ; сознаемъ также, что исполненіе законовъ нравственныхъ должно сопровождаться наградою—счастіемъ истиннымъ, а видимъ противное... Отсюда непремѣнно должны заключать, что есть нѣкоторое таинственное Существо, которое, давши нравственные законы, наблюдаетъ за исполненіемъ ихъ, должно помогать нашему безсилію въ ихъ

исполненія и награждать или наказывать въ будущей жизни. Отсюда Богъ—Царь міра нравственнаго, судія и мздовоздаятель, и будущая жизнь. Такимъ образомъ намъ понятно, почему религія—вездѣ. Если начало религіи есть начало самосознанія, а самосознаніе есть въ каждомъ; то и религія должна быть въ каждомъ. Понятно также, почему религія такъ разнообразна. Развитіе религіи слѣдуетъ за развитіемъ силъ человѣческаго духа: но силы духа развиваются различно; слѣд. и развитіе религіи должно быть различно. Какъ нельзя ожидать здѣсь полнаго развитія человѣческаго духа, такъ и полное развитіе религіи въ человѣкѣ, при собственныхъ его силахъ, невозможно. Посмотримъ на развитіе человѣческаго духа, и увидимъ, что съ нимъ всегда сообразовалось и развитіе религіи. Такъ, у дикихъ народовъ развивается чувство и воображеніе, и отчасти совѣсть и разсудокъ, и все это бываетъ у нихъ слито съ инстинктомъ. Потому и религія у этихъ народовъ есть чувство безконечности и зависимости отъ какого-то высшаго существа, чувство, которое возбуждается извнѣ и темно выражается внутри. Какимъ образомъ дикарь выражаетъ свою религіозность? Не различая духа отъ тѣла, твари отъ Творца, природы отъ Бога, онъ не обнимаетъ цѣлости творенія, но видитъ только нѣкоторыя проявленія Божества, сокрытыя подъ оболочкою внѣшнею,—и сію внѣшность, какъ символъ чего-то безпредѣльнаго, боготворитъ. Восходитъ онъ на высокую гору,—и поражается страхомъ; который пробуждаетъ въ немъ чувство или же темное представленіе Божества,—и онъ благоговѣетъ и чтитъ это мѣсто. Заходитъ въ темную пещеру, или приближается къ водопаду,—и здѣсь тоже чувство безпредѣльности раждается въ его душѣ, и потому онъ обожаетъ не вещи эти, а чувство Божества, порожденное ими въ душѣ его [1]). Поелику же явленій, производящихъ такія религіозныя

[1]) Первый человѣкъ не думалъ заключать въ нихъ Бога, но съ благоговѣніемъ произносилъ имя Божества, поразившаго его.

представленія, въ природѣ много: то и боговъ произошло много. Потомъ, когда человѣкъ начинаетъ просвѣщаться,—внѣшность теряетъ для него прежнюю свою цѣнность. Онъ начинаетъ не вѣрить тому, чтобы грубая матерія тѣлъ имѣла надъ нимъ какую либо власть. Вслѣдствіе сего отъ существъ бездушныхъ онъ обращается къ тварямъ одушевленнымъ, къ животнымъ. Здѣсь въ особенности онъ благоговѣетъ предъ тѣми, которыя или огромностію своею, или силою, или красотою, или же разительною противоположностію порождаютъ въ немъ какія-то неопредѣленныя и высокія мысли. Такъ онъ покланяется дельфину, киту, слону, змію отличной и прекрасной пестроты, также орлу, который паритъ къ солнцу и этимъ выражаетъ нѣкоторое стремленіе къ Божеству (потому Юпитеръ и изображался съ орломъ). Таинственность заставляетъ искать Божества въ животныхъ, причиняющихъ вредъ или пользу и проч. Но и здѣсь, какъ и прежде, человѣкъ боготворитъ не животныя, но Божество, коего они суть только символы. Уже впослѣдствіи онъ начинаетъ искать въ нихъ чего-то высшаго; мечтаетъ о ихъ разумѣ и думаетъ, что они могутъ говорить, но не хотятъ (негры говорятъ, что животныя потому молчатъ, чтобъ ихъ не заставляли работать).... Но съ продолженіемъ времени исканіе это пропадаетъ, и человѣкъ начинаетъ признавать животныхъ ничтожными. Поэтому обращается онъ къ небу, боготворитъ солнце, луну и проч. Такъ произошла религія персовъ, индійцевъ и другихъ. Послѣ сего онъ дѣлаетъ взгляды высшіе, и представляетъ нѣкоторый родъ существъ разумныхъ, высшихъ человѣка. Такъ образовалась греческая и римская миѳологія. Но поелику на этой степени бытія у человѣка начинаетъ развиваться разсудокъ, а съ развитіемъ разсудка развивается и кругъ чувственныхъ представленій о предметахъ, вами видимыхъ: то, въ такомъ случаѣ, происходитъ странное смѣшеніе великаго съ ничтожнымъ, высокаго съ низкимъ. Чтобъ

видѣть это, довольно прочитать Илиаду Гомерову. Тамъ смѣсь чертъ высокихъ, метафизическихъ, и низкихъ, опытныхъ. Такъ, когда Юпитеръ говоритъ, что всѣ боги не совлекутъ его съ неба никакою цѣпью, но что онъ можетъ всѣхъ ихъ потрясти, то въ словахъ его заключается идея высокая; но образъ выраженія ея самый низкій.—Такое развитіе религіи происходитъ вѣками. Полнота ея опредѣляется полнотою развитія человѣческаго духа. Но такая полнота совершенства человѣку не доступна. Язычники не доходятъ даже до средины ея. Они останавливаются на обожаніи животныхъ, растеній и, много уже, человѣка. Греки и римляне могли бы вознестись выше, но у нихъ верхъ взяло чувство эстетическое, на которомъ они и остановились, не простираясь далѣе. Одинъ только народъ индійскій перешелъ эти ступени и вступилъ на путь метафизическій. Китайцы послѣдовали за развитіемъ разсудка, но не теоретическаго—логическаго, а практическаго—житейскаго, и потому религія ихъ приспособлена къ общественной дѣятельности, а теоретическаго ученія у нихъ нѣтъ. Самаго имени Бога у нихъ нѣтъ; они разумѣютъ Его подъ именемъ *безпредѣльнаго*.

Религія передается отъ отцовъ къ дѣтямъ. Въ этой наслѣдственной передачѣ религіи и должно искать причины, почему цѣлые народы нейдутъ далеко въ развитіи ея. Отецъ, передавая сыну религіозныя понятія, передаетъ вмѣстѣ и то, что понятія сіи получены отъ Бога, и потому сынъ не старается, даже страшится усовершать то, что передалъ ему отецъ. Отъ того религія весьма часто страждетъ и унижается. Развитіе духа идетъ впередъ, а религія остается назади; народы идутъ впередъ, а боги остаются назади, или же ровняются съ ними: люди дѣлаются лучше боговъ. Такъ во времена Августа многіе римляне были на самомъ дѣлѣ лучше боговъ мнимыхъ. Греки старались объ усовершенствованіи религіи, но тщетно.

Религія народная остановилась у нихъ на низшей степени, а дальнѣйшее развитіе ея сдѣлалось участію только нѣкоторыхъ философовъ. Въ умахъ философовъ различіе религіи также значительно, какъ и въ умахъ народовъ. Ибо ни одинъ изъ нихъ не достигалъ полнаго развитія силъ душевныхъ, а только каждый болѣе или менѣе приближался къ полному совершенству. Путь развитія философовъ большею частію останавливается на сферѣ разсудка или теоретическаго или практическаго, а болѣе—школьнаго, логическаго. Плодомъ разсудка логическаго бываетъ то, что религія превращается въ дуализмъ; ибо разсудку свойственно представлять, и онъ дѣйствительно представляетъ Бога въ противоположностяхъ. Разсудокъ теоретическій соединяясь съ практическимъ представляетъ Бога виною всего, правителемъ, распорядителемъ, судіею... Въ семъ видѣ религія не являлась, или являлась, но очень рѣдко у древнихъ. Такова отчасти была она у Сократа, Платона, Пиѳагора, хотя впрочемъ вліяніе идей у нихъ было слишкомъ слабое, темное и матеріальное. Взглядъ новыхъ философовъ, очищенный христіанствомъ, представляетъ Бога подъ формою человѣка съ безпредѣльнымъ умомъ и съ неограниченною волею, беретъ т. е. отъ опыта человѣковъ и не восходитъ далѣе. Изъ новѣйшихъ философовъ каждый водится особенною какою либо способностію души; напр. Кантъ руководствовался практическимъ разсудкомъ и Бога разсматривалъ только со стороны законодательства, а прочія стороны признавалъ неприступными для человѣческаго ума. Фихте, желая очистить религію отъ антропоморфизма, отнялъ у Бога личность: ибо, не находя ни одного имени такого, которое бы не имѣло ничего опытнаго, онъ назвалъ Бога нравственнымъ порядкомъ. У натуралистовъ Богъ обратился въ міръ, а міръ въ Бога. Итакъ полное развитіе религіи требуетъ полнаго развитія ума; но его нѣтъ въ семъ мірѣ. Если бы человѣкъ достигъ сей полноты совершенства,

то сдѣлался бы совершенно религіознымъ; ибо какъ первый актъ сознанія исходитъ отъ Бога, такъ и послѣдній привелъ бы къ Богу же. Тогда человѣкъ не столько чувствовалъ бы себя существующимъ, сколько Бога; тогда Я потерялось бы въ не-Я.

Элементы, составляющіе религію, суть: вѣра въ Бога и въ другой невидимый міръ, и вѣра въ безсмертіе или надежда перейти въ лучшій міръ. Посему, разсмотрѣвши вѣру въ Бога, надобно обратить вниманіе и на вѣру въ безсмертіе души. Вѣра въ безсмертіе всегда сопровождала вѣру въ Бога. Понятія о безсмертіи у всѣхъ народовъ различны, но всѣ народы имѣютъ ихъ. Основа сей вѣры, также какъ и вѣры въ Бога, находится какъ въ натурѣ вещей, такъ и въ человѣкѣ.

Въ мірѣ таинственнымъ образомъ выражается понятіе безсмертія. Міръ состоитъ изъ феноменовъ, которые въ своемъ бытіи безпрестанно измѣняются. Но эта пестрая, перемѣнчивая и, такъ сказать, во многихъ мѣстахъ распадающаяся оболочка показываетъ слѣды вѣчности, приводитъ къ чему-то постоянному и неизмѣнному. Какимъ образомъ? Натура въ своихъ образовательныхъ дѣйствіяхъ представляетъ выходъ вещей изъ ничего и обращеніе ихъ въ ничто. Этотъ процессъ натуры есть не что иное, какъ соединеніе видимаго съ невидимымъ, преходящаго съ вѣчнымъ. Это примѣтно и ощутительно какъ для философа, такъ и для простолюдина. Царство растеній развивается изъ сѣмянъ; но сѣмена составляютъ весьма малую часть въ царствѣ растеній. Откуда же то, что есть въ немъ кромѣ сѣмянъ? Изъ чего произошло то, что мы видимъ въ деревѣ, но чего не находимъ въ его сѣмени? Безъ сомнѣнія начало сего тамъ, гдѣ и конецъ, т. е. въ невидимомъ. Внѣшняя оболочка всѣхъ видимыхъ нами вещей измѣняется; но чѣмъ болѣе вникаемъ въ такое измѣненіе вещей, тѣмъ болѣе усматриваемъ въ нихъ нѣчто постоянное и нетлѣнное. Частныя явленія подводятся къ общимъ, а общія—къ общимъ силамъ природы или

же къ извѣстнымъ 53 началамъ, а сіи 53 начала подчиняются тремъ главнымъ,—свѣту, теплотѣ и тяжести, которыя неизмѣнны, постоянны, вѣчны, и которыя представляются не матеріальными. Такимъ образомъ наши представленія доходятъ до предметовъ постоянныхъ и встрѣчаются съ началами вѣчной жизни, и слѣд. въ природѣ человѣкъ находитъ основаніе своего безсмертія. Всю видимую природу можно уподобить дереву, состоящему изъ множества различныхъ трубочекъ, которыя чѣмъ далѣе, тѣмъ тонѣе, нѣжнѣе и какъ бы духовнѣе. Взглядъ сей на натуру вещей не новъ. Безъ сомнѣнія такъ понималъ ее и апост. Павелъ, когда говорилъ: *видимая временна, невидимая вѣчна.*

Въ человѣкѣ вѣра въ безсмертіе основывается на томъ же, на чемъ основана вѣра его въ Бога, то есть на природѣ человѣческаго духа. Она развивается тоже вмѣстѣ съ развитіемъ силъ душевныхъ. Такъ, когда развиваются низшія способности души, коихъ общій и главный законъ—время: то съ каждымъ моментомъ времени раждается въ душѣ темное напоминаніе о вѣчности; ибо время есть символъ вѣчности, есть, такъ сказать, ея изнанка. Съ развитіемъ разсудка развивается идея вѣчности или лучше безконечности: ибо, дѣйствуя по закону тождества, онъ видитъ безконечность въ разнообразіи вещей, а дѣйствуя по закону причинности, онъ находитъ безконечность въ ряду причинъ. Притомъ, стремясь къ развитію, разсудокъ видитъ, что полное развитіе на землѣ невозможно, и потому необходимо приходитъ къ мысли о вѣчности. Идея вѣчности еще болѣе развивается съ развитіемъ ума, воли и чувства. Объ умѣ и говорить нечего: ибо вѣчность есть его родина и стихія. Съ развитіемъ воли и чувства добра раждается желаніе усовершиться въ добродѣтели и произвести равенство счастія съ добродѣтелію; но такъ какъ первое и второе въ этомъ мірѣ не достигается, то ближайшимъ слѣдствіемъ

сего желанія есть мысль о вѣчности. Кромѣ сего вѣра въ будущую жизнь развивается и укрѣпляется отъ самосознанія. Духъ нашъ, чисто сознавая самого себя, не можетъ не видѣть, что онъ безсмертенъ. Ибо изъ чего состоитъ онъ? изъ ума, воли, понятій и желаній; но все это нетлѣнно и неразрушимо. Слѣдов. сознавая себя чисто, т. е. отдѣльно отъ тѣла, онъ не можетъ найти въ себѣ ничего тлѣннаго, смертнаго; ибо страхъ смерти раждается отъ того, что представленія наши о духѣ не есть чисто духовныя, а смѣсь духовнаго съ тѣлеснымъ: мы сознаемъ духъ не такъ, какъ онъ есть въ себѣ, но такъ, какъ онъ выражается въ нашемъ тѣлѣ, а потому сознаемъ его смертнымъ. Но если бы сознавали его чисто, удаливъ т. е. все, что плоть примѣшиваетъ къ сему сознанію: то колеблемость вѣры въ безсмертіе исчезла бы совершенно. Такъ въ св. людяхъ, которые чисто сознавали себя, ожиданіе безсмертія было самое твердое, и они скорѣе усумнились бы въ томъ, что живутъ, нежели въ томъ, что нѣкогда будутъ жить. Итакъ поелику вѣра въ будущую жизнь основывается на природѣ человѣческаго духа и развивается съ развитіемъ силъ его, то всякій можетъ понять, почему она всеобща и почему различна. Здѣсь должно припомнить тоже, что сказано о причинахъ всеобщности и разнообразія вѣры въ Бога.

Хотя религія должна основываться на природѣ человѣческаго духа; хотя природа внѣшняя не могла научить человѣка религіи, если бы онъ не имѣлъ ея въ себѣ самомъ; однако она содѣйствовала и содѣйствуетъ развитію въ человѣкѣ религіознаго чувства. Развитіе религіи совершается подъ вліяніемъ природы. Посмотримъ на главные пункты сего участія природы въ дѣлѣ религіи. Главнымъ образомъ природа участвуетъ въ развитіи религіи тѣмъ, что способствуетъ развитію чело-

вѣческихъ силъ. Слѣд. природа внѣшняя, доставляя намъ впечатлѣнія отъ внѣшнихъ предметовъ, возбуждаетъ такимъ образомъ дѣятельность нашего духа и предохраняетъ его отъ усыпленія. Натура, приражаясь къ уму нашему своими образами, какъ бы оттираетъ напечатлѣнный въ немъ образъ Божества и проясняетъ его. Кто общее участіе. Но она сообщаетъ религіозные уроки и каждой способности души порознь. Какимъ образомъ? Дѣятельность человѣческаго духа начинается дѣйствіемъ чувствъ, которыя сообщаютъ намъ понятія о вещахъ. Но что такое вещи? Тѣ, которые смотрятъ на нихъ съ метафизической точки, опредѣляютъ ихъ такъ: онѣ суть мысли Божіи, портреты, списки Божества, и потому натура есть панорама, заключающая въ себѣ множество малыхъ картинъ, изъ коихъ каждая порознь въ извѣстномъ отношеніи есть образъ Божества. Итакъ если каждая вещь есть малый портретъ Божества: то вся природа есть портретъ Всевышняго, совершеннѣйшій и полный. Если это такъ, то сколько она можетъ подать намъ религіозныхъ уроковъ! Правда, не всѣ могутъ понимать ее; но, по крайней мѣрѣ, всѣ болѣе или менѣе могутъ чувствовать ея наставленія. Мы знаемъ, что низшія способности души нашей дѣйствуютъ по формамъ пространства и времени; знаемъ также, что эти формы пробуждаютъ въ насъ темное представленіе существа безпредѣльнаго и вѣчнаго. Но къ сему знанію должно присовокупить и то еще, что внѣшняя природа весьма много содѣйствуетъ пробужденію представленія о безпредѣльномъ и вѣчномъ. Различные размѣры ея, обуемляющіе насъ своею огромностію, силою, разительною противоположностію частей своихъ и положеній, возбуждаютъ въ насъ идею чего-то безпредѣльнаго и вѣчнаго, Бога. Развивается разсудокъ съ своими законами тождества и причинности? природа не оставляетъ и его: она утверждаетъ въ немъ эти законы, давая знать, что феномены ея, при всемъ разнообразіи своемъ,

должны сходиться въ чемъ-то единомъ, и что подчиненность явленій причинамъ предполагаетъ подчиненность причинъ одной главной причинѣ. Притомъ, разсудокъ способенъ оставаться на полѣ опыта и удовлетворяться тѣмъ, что находитъ въ своей сферѣ: но натура вытѣсняетъ его изъ этой сферы своими противорѣчіями; ибо онъ, не могши рѣшить ихъ по своимъ началамъ, принужденъ бываетъ идти за границу и у ума просить совѣта. Когда же человѣкъ доходитъ до ума, то здѣсь натура (т. е. опытъ) оставляетъ его. Здѣсь онъ долженъ безъ руководства натуры непосредственно бесѣдовать съ Богомъ.

Здѣсь нѣтъ уже содѣйствія отъ натуры; ибо идеямъ ума соотвѣтствуетъ міръ будущій, а не настоящій. Такъ, нѣтъ содѣйствія непосредственнаго; но есть содѣйствіе посредственное. Именно: содѣйствующая развитію ума способность есть чувство. Умъ творитъ и созерцаетъ высокія идеи; а чувство осуществляетъ ихъ, представляетъ въ образахъ. Такъ напр. въ искусствахъ, идеи ума осуществляются чувствомъ. Но натура весьма великое имѣетъ вліяніе на образованіе чувства эстетическаго, высокаго. Въ натурѣ есть образы, выражающіе предметы вѣчные, съ которыми умъ не можетъ управляться и которыхъ не можетъ подвести подъ обыкновенныя свои формы. Главныя изъ этихъ эмблемъ суть: 1) восходящее солнце; взглядъ на него раждаетъ въ насъ мысль о чемъ-то высшемъ, о чемъ-то такомъ, что было при началѣ творенія; 2) заходящее солнце; взглядъ на него раждаетъ въ душѣ нашей что-то неопредѣленное и пробуждаетъ чувство будущей жизни; 3) радуга послѣ бури; она возбуждаетъ подобныя же чувствованія; потому-то она у Іезекіиля окружаетъ престолъ Іисуса Христа. Есть и другія подобныя симъ эмблемы. Взглядъ въ темную ночь на небо, усѣянное звѣздами, пробуждаетъ чувство безпредѣльности и приводитъ человѣку на мысль то, что онъ не всегда будетъ оставаться на землѣ; здѣсь не могутъ не прійти на память слова Іисуса

Христа: *въ дому Отца моего обители многи.* Таковыя эмблемы бываютъ даже въ малыхъ размѣрахъ. Такъ картина, на которой представленъ разъяренный злодѣй и молящійся у ногъ его младенецъ, представляетъ борьбу двухъ противныхъ силъ—добра и зла, и тѣмъ вдыхаетъ чувство высокаго. Вотъ какимъ образомъ внѣшняя природа содѣйствуетъ развитію религіи! Надобно только внимать ея урокамъ и со дня на день изощрять слухъ свой.

Если религія основана на природѣ человѣческаго духа; если она развивается и не можетъ не развиваться съ развитіемъ силъ человѣка: то откуда безбожіе,—откуда люди незнающіе Бога и будущей жизни?—Таковые люди весьма жалки. Религія есть идея; слѣдов. человѣкъ безъ религіи есть человѣкъ безъ идеи, безъ ума, есть нѣчто не доконченное, безглавое. Но прежде нежели начнемъ говорить о семъ, скажемъ предварительно, что безбожники, отвергающіе религію, встрѣчаются намъ на срединѣ развитія силъ человѣческихъ; въ области логическаго разсудка. Область чувствъ и область ума свободны отъ сего. Умъ метафизическій никогда не допускалъ безбожія. Изъ древнихъ метафизиковъ Платонъ и Пиѳагоръ, изъ новѣйшихъ Ньютонъ, Картезій, Спиноза—самые благочестивые; никто изъ нихъ не былъ безбожникомъ. Уму невозможно отвергать религію; уничтоживъ ее, онъ уничтожилъ бы самого себя: ибо уничтожилъ бы область идей, въ которой онъ живетъ. Одинъ только логическій разсудокъ можетъ отвергать религію, и такое дѣйствіе свое онъ выказываетъ преимущественно въ тѣхъ людяхъ, которые развили его слишкомъ теоретически и долго держали его въ понятіяхъ пространства и времени; таковы небольшіе математики. Таково же дѣйствіе разсудка и въ тѣхъ, которые много занимались мѣлкими вещами, какъ-то: въ зоологахъ, врачахъ, юристахъ. На семъ-то основаніи разсудокъ въ св. Писаніи признается врагомъ Божіимъ,

хотя впрочемъ придаются ему при этомъ эпитеты: *земный*, *душевный* и пр.; къ сему же приводитъ и разсудокъ школьный—полученный. Поэтому онъ въ мистическихъ и теософскихъ книгахъ называется произведеніемъ звѣзднаго духа—діавола. Теперь посмотримъ, отъ чего разсудку преимущественно свойственно приводить людей къ безбожію?—Умъ и чувство приспособлены къ вѣчнымъ идеямъ: ибо первый созерцаетъ идеи и живетъ въ нихъ, а послѣднее услаждается ими и осуществляетъ ихъ. Разсудокъ стоитъ между ними на срединѣ: онъ не приспособленъ ни къ тому ни къ другому. Опытъ есть собственная его сфера, но опытъ и то, что выше его, всегда бываютъ другъ другу противоположны. Здѣсь временность, тамъ вѣчность; здѣсь конечность, тамъ безконечность. Но религія живетъ въ вѣчномъ, и потому она противна разсудку, который занимается временнымъ. Заключаясь въ своей сферѣ, разсудокъ не видитъ ничего безпредѣльнаго и вѣчнаго, и потому утверждаетъ, что нѣтъ Бога. Чтобы предохранить себя отъ сего антирелигіознаго направленія, разсудокъ долженъ выдти изъ своей сферы и обратиться къ уму. Но это для него противно; ему хочется удовлетворяться самимъ собою. Поэтому онъ силится основать свои законы на опытѣ; ищетъ причины міра въ самомъ мірѣ, и отъ этого взглядъ его ограничивается однимъ только видимымъ, сотвореннымъ. Вмѣсто того, чтобы искать причины вещей внѣ міра и такимъ образомъ доходить до Бога, онъ ищетъ ее или въ стихіяхъ, какъ древніе іонійскіе философы, полагавшіе началомъ всѣхъ вещей воду, огонь и проч., или въ силахъ природы, какъ новѣйшіе французскіе философы, по мнѣнію коихъ центробѣжность и центростремительность суть первыя причины бытія міра. Противорѣчія, долженствующія заставить разсудокъ идти къ уму и слѣдов. къ Богу, служатъ ему, напротивъ того, предлогомъ безбожія. Ибо онъ самъ по себѣ никакъ не можетъ помирить ихъ, и потому,

безъ помощи ума, ему остается отъ существованія противорѣчій и безпорядка заключить къ несуществованію Бога, причины порядка. Итакъ разсудокъ по самой натурѣ своей есть измѣнникъ религіи, или и другъ ея, но самый непрочный и опасный. Посмотримъ на самую операцію его, и увидимъ болѣе. Первый вопросъ его слѣдующій: есть ли Богъ и вещи?—Вопросъ безбожный, предполагающій сомнѣніе и невѣріе въ бытіе Бога. Для ума вопросъ сей и не существуетъ: ибо метафизика или умъ скорѣе усумнится въ бытіи вещей, нежели въ бытіи Бога. Предложивши такой вопросъ о Богѣ, разсудокъ силится разрѣшить его,—старается доказать бытіе Божіе. Но что значитъ доказывать? Выводить низшее изъ высшаго, подручное изъ подручнаго. Бытія Божія не можно доказывать ни тѣмъ ни другимъ способомъ; ибо нѣтъ ничего выше Бога, или равнаго Ему. Вмѣсто того, чтобы доказать существованіе Божіе, разсудокъ ослабитъ силу его и, взявшись не за свое, окончитъ не тѣмъ, чѣмъ должно: потому что въ заключеніи его доказательствъ всего будетъ больше, нежели въ посылкахъ. Посему доказательства бытія Божія не могутъ назваться доказательствами, а суть только указанія,—пути, коими можно доходить до Бога. Потому-то умъ метафизическій наблюдаетъ совсѣмъ другой порядокъ: онъ предполагаетъ бытіе Божіе, и отсюда доказываетъ бытіе вещей. Такимъ образомъ ходъ дѣйствій ума не можетъ произвесть того антирелигіознаго направленія, какое производитъ процессъ разсудка. Мы сказали, что безбожниками легче могутъ сдѣлаться тѣ, которые занимаются мѣлочами, напр. ботаники, зоологи и проч. Это потому, что у нихъ, какъ у растеній, солнце есть Богъ. Ибо умъ ихъ, занимаясь изслѣдованіемъ растеній, такъ сказать усвояетъ себѣ ихъ свойство, а потому, чувствуя зависимость свою отъ солнца, теряетъ чувство зависимости отъ Бога. Притомъ съ умомъ бываетъ тоже, что съ зрѣніемъ. Кто долго читалъ мѣлкую печать, или

разсматривалъ посредствомъ микроскопа малыя тѣла, тотъ послѣ не можетъ видѣть предметовъ великихъ. Тоже должно сказать и объ умѣ. Кто долго разсуждалъ о предметахъ мѣлкихъ, частныхъ, тотъ не въ состояніи судить о чемъ либо важномъ—универсальномъ. Но предметы религіи универсальны. Поэтому ботаникамъ и зоологамъ трудно заниматься ими: ибо занятія, въ которыхъ они проводятъ свою жизнь, дѣлаютъ умъ ихъ вялымъ, огрубѣлымъ, мѣлочнымъ. Этой же участи подвергаются и врачи: слѣдствіемъ занятій ихъ бываетъ ущербъ чувства, которое въ дѣлѣ религіи необходимо. Они смотрятъ на человѣка съ самой невыгодной стороны, со стороны его болѣзней; такимъ образомъ привыкаютъ къ тлѣнію, и умъ ихъ невольно получаетъ наклонность останавливаться на томъ, чѣмъ занимаются ихъ руки. Такова же бываетъ участь юристовъ. Они дѣлаются безбожниками отъ встрѣчи съ неправдою. Будучи не въ состояніи согласить съ правосудіемъ страданія невинныхъ и счастіе виновныхъ, они утверждаютъ, что нѣтъ существа правосуднаго,—нѣтъ Бога. Люди эти обыкновенно бываютъ малообразованные, полуученые. Они жалки: они—чудовища въ духовномъ мірѣ. Но они впадаютъ въ безбожіе ненамѣренно. Ибо пасть намѣренно, значитъ видѣть основаніе и уклониться отъ него; но они уклоняются потому, что не видятъ основанія,—не знаютъ цѣнности предмета, ими отвергаемаго.

Показавши основаніе религіи въ природѣ человѣка, посмотримъ теперь на ея сущность; покажемъ, что такое религія? какое существо ея? какія ея части? Полуотвѣтъ на эти вопросы дала намъ исторія. Она сказала намъ, что есть общаго въ религіи всѣхъ народовъ и всѣхъ временъ, т. е. она сказала что религія всегда и вездѣ представляется союзомъ человѣка съ Богомъ, взаимнымъ отношеніемъ ихъ между собою.

Но такой отвѣтъ исторіи для насъ еще теменъ и неопредѣленъ. Что скажетъ на это умъ? Пусть онъ опредѣлитъ намъ точнѣе существо религіи. Но чѣмъ онъ въ этомъ случаѣ водиться долженъ? Прежде всего разсмотрѣніемъ натуры человѣка и натуры вещей; затѣмъ разсмотрѣніемъ взаимнаго отношенія двухъ существъ, соединяемыхъ религіею: это значитъ нужно познать природу того и другаго, Бога и человѣка. Но существо Бога непостижимо само въ себѣ. Умъ долженъ смотрѣть на него чрезъ натуру свою и чрезъ натуру вещей; познавъ существо своего духа, человѣкъ познаетъ отчасти существо Бога, отраженное въ идеяхъ ума.

Итакъ религія на всемірномъ полѣ опыта представляется намъ *союзомъ* и *отношеніемъ*. Какимъ союзомъ? Такимъ, къ какому человѣкъ способенъ. Посему, чтобы видѣть сущность сего союза, спросимъ: что такое человѣкъ? Онъ имѣетъ двѣ стороны: чувственную—матеріальную, совершенно ограниченную, и духовную—разумную, почти безпредѣльную. Говоря о религіи, должно имѣть въ виду послѣднюю его сторону—духовную: ибо въ чувственной его сторонѣ хотя и выражается религія, но безъ сознанія, машинально. Духовною стороною человѣкъ всецѣло соединенъ съ Богомъ. Если бы могли мы созерцать всѣ черты натуры Божіей, то увидѣли бы, что человѣкъ черта въ черту соединенъ съ Богомъ. Но мы не въ силахъ познать всѣхъ чертъ и существа человѣческаго, которое есть только списокъ существа Божественнаго. Потому ограничимся показаніемъ главныхъ узловъ, связывающихъ человѣка съ Богомъ.

Въ человѣкѣ главнѣйшимъ образомъ замѣтны три стороны: a) сторона разумная—силы познавательныя, b) сторона дѣятельная—область воли, и c) сторона чувственная—область чувствъ, не та, которая обращена къ матеріальному, но пре-

имущественно та, которая направлена къ высшему—къ добру и священству. Эти три главныя силы суть три нити, связующія человѣка съ Богомъ. Ибо что такое умъ? Сила, стремящаяся къ познаніямъ—къ истинѣ. Гдѣ идеалъ, гдѣ источникъ истины? Въ Богѣ. Такимъ образомъ, стремясь къ истинѣ, умъ стремится къ идеалу истины—къ Богу. Потерявъ Бога, онъ теряетъ истину,—дѣлается пустымъ: вся область его обращается тогда не въ область истины, а въ область логическихъ призраковъ. Подъ именемъ истины должно разумѣть здѣсь истину метафизическую, состоящую въ соотвѣтствіи представленій нашихъ съ вещами, нами представляемыми. Такой истины не можетъ быть въ умѣ безъ представленія Бога,—безъ представленія существа такого, которое одно произвело міръ внѣшній и міръ внутренній, и положило основаніе согласія того и другаго. Что такое воля? Ограниченная сила дѣятельности, стремящаяся въ безпредѣльность по своимъ законамъ. Гдѣ идеалъ ея законовъ и цѣли, которая достигается чрезъ исполненіе ихъ, т. е. идеалъ добродѣтели? Въ Богѣ. Если нѣтъ Бога, то воля наша есть самая жалкая способность. Нѣтъ для ней идеала: слѣд. должно исчезнуть все, что только есть благо для человѣка. Что есть чувство? Способность ощущать пріятное или непріятное. Идеалъ его есть полное наслажденіе совершеннымъ блаженствомъ. Но совершенное блаженство находится въ одномъ Богѣ, и въ человѣкѣ можетъ быть осуществлено только чрезъ Бога. Эти три узла неразрывны. Умъ связуетъ человѣка съ Богомъ стремленіемъ къ истинѣ; воля—святостію, а чувство—стремленіемъ къ совершенному наслажденію. Слѣд. *религія есть гармонія между истиною, добродѣтелію и наслажденіемъ.* Посему въ религіи заключается то, чего тщетно сами по себѣ искали бы самыя науки. Ибо всѣ науки зависятъ отъ того, существуетъ ли религія, или она только мечта. Съ паденіемъ религіи должны пасть всѣ науки, занимающіяся

не формальностію, а вещественностію, и во-первыхъ должна пасть философія.

Посмотримъ на религію, какъ на отношеніе человѣка къ Богу. Отношеніе это есть живое и взаимное. Богъ относится къ человѣку сообразно тремъ способностямъ человѣческаго духа: Онъ даетъ Себя познавать уму, любить—волѣ, вкушать—чувству. Какимъ образомъ? Также съ трехъ сторонъ: 1) какъ источникъ бытія—Творецъ; 2) какъ вина порядка и устройства—Промыслитель и 3) какъ распорядитель наградъ и наказаній—Судія, совершитель. Во всѣхъ этихъ отношеніяхъ Онъ является и нынѣ по отношенію къ міру какъ внутреннему, такъ и внѣшнему. Какъ Творецъ, въ мірѣ внѣшнемъ Онъ представляется произведшимъ все и окончившимъ; въ мірѣ внутреннемъ—творящимъ, безпрестанно изрекающимъ законы нравственные въ совѣсти человѣка. Какъ распорядитель, въ мірѣ внѣшнемъ распоряжаетъ все силою движенія; въ мірѣ внутреннемъ—силою совѣсти, также посредствомъ желаній и движеній. Какъ окончатель и совершитель—въ мірѣ внутреннемъ награждаетъ и наказываетъ; въ мірѣ внѣшнемъ поддерживаетъ силы бытія и сохраняетъ все отъ разрушенія. Всѣми этими отношеніями Богъ представляетъ Себя человѣку и идеально—въ области познанія, и реально—въ области дѣйствій и чувствъ. Подобнымъ образомъ и человѣкъ сими же сторонами долженъ обращаться къ Богу. Во-первыхъ онъ долженъ относиться къ Богу признаніемъ Его по всѣмъ отношеніямъ, т. е. какъ Творца, промыслителя и совершителя, какъ въ мірѣ внѣшнемъ, такъ и въ мірѣ внутреннемъ. Такое признаніе по отношенію къ уму раждаетъ вѣру. Признаніе это, если оно совершенно, раждаетъ второе отношеніе,—отношеніе воли, выражающееся въ стремленіи ея къ Богу. Если стремленіе это правильно; то производитъ третье отношеніе,—единство съ Богомъ, которое здѣсь не достигается, а потому заключается въ надеждѣ.

Итакъ человѣкъ относится къ Богу признаніемъ ума, стремленіемъ воли и наслажденіемъ чувствъ, которое въ настоящей жизни ограничивается сладкою надеждою, или кратко: относится вѣрою, любовію и надеждою. Во всѣхъ ли религіяхъ выражаются всѣ эти три отношенія? Во всѣхъ. Въ одной только религіи діавола нѣтъ сего. Въ его религіи выражается только вѣра въ Бога безъ любви и надежды, потому и сказано: *и бѣсы вѣруютъ и трепещутъ* (Іак. 2, 19). Вотъ что можно сказать о существѣ религіи и о составныхъ частяхъ ея!

Разсмотримъ теперь составныя части религіи порознь съ нѣкоторою подробностію. Прежде мы видѣли, какъ или чѣмъ выражается религія въ человѣкѣ, какъ союзъ человѣка съ Богомъ. Теперь изслѣдуемъ существо религіи по ея элементамъ. Элементовъ она имѣетъ три, какъ выше сказано: 1) Богъ, какъ существо совершеннѣйшее; 2) будущая жизнь и 3) самъ человѣкъ, какъ существо способное мыслить, дѣйствовать и чувствовать. Итакъ во первыхъ мы должны войти въ размотрѣніе о *Богѣ*.

Богъ. Приступая къ изслѣдованію столь высокаго предмета, мы, безъ сомнѣнія, должны обратиться съ искреннею молитвою къ Богу, чтобы Онъ просвѣтилъ наши слабые умы свѣтомъ премудрости своей и открылъ намъ Себя столько, сколько мы можемъ Его вмѣстить въ себѣ. Мы должны имѣть для этого особенное расположеніе и выполнить извѣстное условіе со стороны нашей, дабы то, что будетъ сообщать намъ о Себѣ вѣчная Премудрость, вселилось въ нашъ умъ и сердце и принесло плодъ спасительный,—успѣхи въ богопознаніи (Смотри наставленіе Діонисія Ареопагита, которое онъ дѣлалъ ученику своему Тимоѳею).

Въ изслѣдованіи нашемъ о Богѣ, мы должны разсмотрѣть, во *первыхъ:* какое человѣкъ имѣетъ познаніе о Богѣ, какъ онъ

сознаетъ Его, какъ твердо его познаніе, нужны ли доказательства для сего, и какого рода? Во *вторыхъ:* что есть Богъ, какимъ Онъ открываетъ Себя нашему познанію, имѣемъ ли мы о Немъ понятія соотвѣтствующія Его натурѣ, какое должно быть состояніе духа нашего, въ которомъ мы можемъ познавать Его? Въ *третьихъ:* какимъ образомъ вѣрнѣе удержать это познаніе и утвердиться въ немъ?

Человѣкъ имѣетъ трояка́го рода познанія: 1) *чувственныя.* Эти познанія о вещахъ вѣрны сами по себѣ и очевидны: видя вещь самымъ дѣломъ, мы не требуемъ доказательствъ на то, что она есть и что она такова на самомъ дѣлѣ. 2) *Познанія посредствомъ понятій и умозаключеній.* Ихъ очевидность открывается не иначе, какъ изъ доказательствъ. 3) *Познанія посредствомъ идей ума.* Это есть разумная вѣра въ предметы, превышающіе интеллектуальное разумѣніе,—вѣра, которая тверже и несомнѣннѣе всякаго познанія. Спрашивается: можетъ ли Богъ быть предметомъ чувственнаго познанія, или разумнаго вѣденія, или умственной вѣры?

1) Можно ли имѣть непосредственное чувственное познаніе о Богѣ? Многіе отвѣчали на этотъ вопросъ отрицательно, и, кажется, несправедливо. Богъ даетъ познавать Себя также, какъ даютъ познавать себя вещи. Человѣкъ сохраняется, поддерживается и управляется силою Божіею: значитъ, между Богомъ и человѣкомъ есть дѣйствительный союзъ и реальное, такъ сказать, прикосновеніе одного къ другому. Сей союзъ и сіе прикосновеніе должны быть осязаемы и нашимъ духомъ, и—осязаются. Ясно мы не можемъ чувствовать и понимать сего; ибо для этого надобно бы было постигнуть тайный образъ дѣйствованія божескаго и самое существо Божіе, должно бы нашему духу утончиться до простоты сего существа и отрѣшиться отъ узъ тѣлесныхъ: впечатлѣнія божеской силы на духъ нашъ должны темно и неопредѣленно возвѣщаться нашему ощущенію. А темныя ощу-

щенія Божества мы дѣйствительно имѣемъ. Ибо что такое такъ называемыя врожденныя идеи о Богѣ, если не слѣды темныхъ ощущеній силы Божіей, непосредственно на насъ дѣйствующей? Иначе, откуда онѣ происходятъ, какой принадлежатъ способности души и какъ могла вселить ихъ въ насъ природа? На эти вопросы никто еще не далъ отвѣта. Можетъ быть скажутъ: «что за идеи неопредѣленныя, что за ощущенія темныя? Если мы не видимъ ихъ духовнымъ окомъ, то и нѣтъ ихъ». Но это очевидно несправедливо, потому что мы не постигаемъ и не опредѣляемъ многаго такого, чего дѣйствительное бытіе и реальность для насъ несомнѣнны. Даже это познаніе по настоящему должно быть гораздо ближе къ намъ и вѣрнѣе для насъ, нежели познаніе всѣхъ окружающихъ насъ вещей; ибо человѣкъ ни съ одною вещію такъ тѣсно не соединенъ, какъ съ Богомъ: онъ живетъ и движется Его силою. Но оно остается для насъ темнымъ потому, что мы не можемъ постигать его. Между тѣмъ оно для насъ весьма близко и вѣрно: оно составляетъ основаніе всѣхъ найвысшихъ понятій или идей нашего ума. Въ самомъ дѣлѣ, въ умственныхъ нашихъ познаніяхъ различаются два элемента: положительный и отрицательный. Положительный элементъ состоитъ изъ понятій нашего разсудка, преобразованныхъ и возвышенныхъ нашимъ умомъ. Умъ пріобрѣтаетъ ихъ въ области разсудка, изъ категорій ограниченныхъ, у коихъ онъ отсѣкаетъ границы, чтобы возвысить до высоты идей. Но откуда заимствуется этотъ положительный элементъ? Что заставляетъ насъ отсѣкать границы у готовыхъ понятій разсудка и дѣлать ихъ безпредѣльными? Какой это голосъ говоритъ всегда намъ, когда мы расширяемъ понятія разсудка, что всего этого мало, что нужно преобразовать ихъ совершенно? Отъ чего найдетъ разсудокъ in infinitum въ постепенномъ распространеніи упомянутыхъ границъ? Не есть ли это слѣдствіе темнаго ощущенія присущаго

Божества и темное постиженіе Его? Не будь сего, разсудокъ не былъ бы такъ взыскателенъ; онъ довольствовался бы всегда своими силами. Большая часть философовъ не доходили до сего вопроса въ изслѣдованіи нашей души, но многіе чувствовали это особливое свойство ея и старались опредѣлить его. Эти темныя ощущенія Божества можно ясно примѣтить въ сердцѣ, какъ основной силѣ нашего духа, у которой чувство и умъ есть не что иное, какъ двустороннее развитіе ея. Бытіе Божіе чувствуется *сердцемъ:* оно наполняется иногда такими чувствованіями, которыя не имѣютъ никакого отношенія ни къ какому предмету внѣшнему,—которыя могутъ быть произведены только отъ сообщенія съ душею какого-то таинственнаго Существа. Если бы мы могли сдѣлать вѣрный анализъ нашихъ понятій и идей, то непремѣнно дошли бы до сихъ темныхъ чувствъ, которыя лежатъ, какъ сказано, въ основаніи всѣхъ нашихъ ощущеній, чувствъ и идей ума. У людей необразованныхъ они находятся въ чувствѣ физическомъ и нравственномъ. Это ощущеніе присутствія Божія въ великихъ явленіяхъ природы, это внутреннее побужденіе къ добру, это самоуслажденіе по содѣланіи его и мученіе послѣ проступка, суть не что иное, какъ слѣдствіе впечатлѣній Божества, на насъ дѣйствующаго, какъ отголосокъ на сіи впечатлѣнія. Люди не имѣютъ объ нихъ разумнаго вѣденія; они въ такомъ случаѣ подобны дѣтямъ, кои въ слѣдъ за своею матерію произносятъ: отецъ, отецъ, и сами въ слѣдъ за природою говорятъ: Богъ, Богъ. Посему-то у древнихъ и любовь къ Богу и любовь къ родителямъ называлась εὐσέβεια—pietas. Для сей способности не нужны доказательства въ бытіи того, что она ощущаетъ: она увѣрена въ немъ совершенно; для ней излишне было бы—доказывать. Спросите у самоѣда: есть ли Богъ? Онъ изумится сему вопросу; бытіе Божіе для него *аксіома*. Такимъ же образомъ и для людей, которые руководствуются умомъ.

2) Умъ столько же несомнѣнно сознаетъ бытіе Божіе. При первомъ взглядѣ на міръ онъ находитъ все случайнымъ, условнымъ и обращается прямо къ Богу, коего бытіе безусловно и необходимо.

Видя, что Богъ есть основа всего, онъ во всемъ видитъ Бога и скорѣе усомнится въ бытіи вещей, нежели въ бытіи Его. Такимъ образомъ на высшей степени дѣятельности душевной, какъ и на низшей, бытіе Божіе несомнѣнно и не требуетъ никакихъ доказательствъ.

3) Напротивъ, на средней степени дѣятельности всякое познаніе пріобрѣтается посредствомъ умозаключеній и утверждается доказательствомъ. Такимъ образомъ для разсудка нужны доказательства бытія Божія (въ которомъ онъ собственно не увѣрится и изъ доказательствъ). Въ самомъ дѣлѣ, онъ по самой натурѣ своей не знаетъ Бога; онъ сотворенъ разсматривать только опытное, ограниченное, тварь, а не Бога. Посему-то онъ и спрашиваетъ: есть ли Богъ, и самымъ вопросомъ показываетъ, что для него нѣтъ Бога. И въ самомъ вопросѣ его о Богѣ заключается, такъ сказать, оптическій обманъ. Онъ познаетъ и изслѣдуетъ все чрезъ противоположеніе себѣ; посему и Бога относитъ къ внѣшней сферѣ, которой противополагаетъ свою внутреннюю; а это уже неправильный образъ изслѣдованія о Богѣ. Богъ существуетъ какъ въ той, такъ и въ другой сферѣ, и соединяетъ съ собою оба міра—вещественный и духовный. И что значитъ самый вопросъ: есть ли Богъ? Конечно не иное что, какъ вопросъ: выполняетъ ли Богъ матеріальныя условія бытія опытнаго, т. е. есть ли Онъ субстанція или качество, причина или дѣйствіе и проч.? Но Богъ не можетъ выполнять условій опытнаго существованія, ибо Онъ выше всякаго опыта и никакіе предикаты разсудка не приличеству-

ютъ Ему. Итакъ вопросъ о Богѣ не приличенъ разсудку, или онъ не можетъ отвѣчать на этотъ вопросъ. Человѣку религіозному или здравомыслящему можно вопрошать о бытіи Божіемъ только для большей увѣренности: ибо и разсудокъ можетъ подтверждать его увѣренность. Но эти подтвержденія не суть доказательства въ строгомъ смыслѣ, а доводы къ бытію Божію. Разсудку же ученому, логическому, на вопросъ его о Богѣ мы должны сказать: не изслѣдуй бытія Его; для тебя нѣтъ Бога, ибо ты не можешь Его вмѣстить въ своей маленькой клѣткѣ. Но оставлять ли намъ разсудокъ въ семъ состояніи невѣденія? Нѣтъ, надлежитъ его вывесть изъ онаго и указать ему Бога, надобно освободить его отъ оковъ, коими стѣсняютъ его категоріи, и провести его, чрезъ его же начала, къ сферѣ умственной,—и онъ увидитъ Бога. Разсудокъ въ сферѣ своихъ формъ тоже, что человѣкъ заключенный въ четырехъ стѣнахъ темницы отъ самаго младенчества. Онъ не иначе видитъ свѣтъ и небо, какъ по частямъ; сквозь окна узкія и рѣшетчатыя, онъ видитъ всегда весьма малую часть, а иногда проходятъ предъ нимъ облака, закрывающія небо; послѣ сего ему естественно спросить: есть ли небо? Сіи частички неба и облаковъ не суть ли призраки и обольщенія? Но пусть онъ выйдетъ изъ своей темницы, пусть обниметъ окомъ это безпредѣльное пространство и облака, подобно тѣнямъ, на немъ мелькающія. Тогда онъ не спроситъ, есть ли небо. Выведите разсудокъ изъ его четырехъ стѣнъ категорій, пусть онъ смотритъ на все не сквозь тусклое стекло пространства и времени, а прямо окомъ ума: тогда не призраки вѣчности и Божества представятся ему, но безпредѣльная вѣчность и самъ Богъ. И можетъ ли онъ послѣ того спрашивать, есть ли Богъ? Такимъ образомъ разсудокъ должно возводить на высоту ума. Это есть тотъ самый восходящій путь, который философы называли *via ascenden ad Deum*, и которому они противополагали путь нисхо-

дящій—*descenden.* Первымъ путемъ они чрезъ умозаключенія восходили отъ видимаго къ невидимому, и такимъ образомъ доходили до бытія Божія. Послѣднимъ изъ бытія Бога выводили и показывали бытіе вещей. Если оставлять разсудокъ въ состояніи невѣденія о Богѣ, если въ изслѣдованіи бытія Божія оставлять его самому себѣ, то могутъ произойти весьма вредныя послѣдствія. Отсюда напр. происходило, что провидѣнія не могли согласить съ свободою человѣка; Цицеронъ, схоластики и нѣкоторые изъ новыхъ философовъ отказывались отъ этого; а нѣкоторые свободу человѣческую должны были подчинить необходимости. Богъ истинно понимаемый не противорѣчитъ свободѣ; у Него нѣтъ ни настоящаго, ни прошедшаго, ни будущаго. Онъ противорѣчитъ ей только повидимому и на столько, на сколько представляется въ мірѣ явленій разсудкомъ, у котораго есть свое настоящее и будущее.

Итакъ для низшей способности нашей души, какъ и для высшей, бытіе Божіе есть несомнѣнная истина: въ нашихъ темныхъ идеяхъ, въ сердцѣ, въ чувствѣ нравственномъ мы ощущаемъ оное какъ бы по осязанію; умъ созерцаетъ оное въ своихъ идеяхъ. Только логическій разсудокъ осужденъ рокомъ оставаться въ жалкомъ состояніи богоневѣденія: стремясь къ познанію Бога, онъ запутывается въ сѣтяхъ, поставляемыхъ ему опытомъ и его собственными правилами. Противъ этихъ недоумѣній разсудка логическаго есть особливый родъ убѣжденія, основанный на родахъ и видахъ. Начиная отъ частныхъ предметовъ мы можемъ чрезъ виды и роды восходить къ самымъ общимъ понятіямъ, и наконецъ къ самой идеѣ, и такимъ образомъ, выводя разсудокъ изъ сѣтей его, приводить къ сферѣ умственной, гдѣ Богъ и вѣчность. Смотря съ границъ своей области въ область ума, онъ темнымъ образомъ видитъ предметы умственные и имѣетъ къ нимъ нѣкоторую вѣру. У иностранцевъ этотъ родъ разумнаго убѣжденія называется *идеаль-*

нымъ воззрѣніемъ, поколику умъ обнимаетъ эти предметы, или еще *предчувствіемъ*, поелику онъ сквозь тотъ видъ, въ коемъ они представляются разсудку, прозираетъ самую сущность ихъ. Такую-то прозорливость имѣли нѣкоторые отцы Церкви, которые посредствомъ строгой подвижнической жизни очистили око умственное, какъ напр. Макарій египетскій. И здѣсь нельзя не удивляться тому, какъ дѣятельный путь или дѣятельное стремленіе къ соединенію съ Богомъ сходится съ путемъ теоретическимъ, или стремленіемъ ума къ познанію Бога; отцы Церкви до того сближались съ философами, что сходствовали съ ними въ мысляхъ, чувствахъ и выраженіяхъ! И для всѣхъ ихъ, какъ и для истинныхъ философовъ, бытіе Божіе казалось истиною первою. Если для кого изъ насъ эта истина не такова, то это отъ неразвитія нашего ума.

Теперь спрашивается: что есть Богъ? Какимъ Онъ открываетъ Себя нашему познанію, и выражаютъ ли наши познанія о Немъ Его свойства?

Въ разсужденіи сего извѣстны три мнѣнія: одни говорили, что Богъ совершенно открывается нашему уму; другіе, что Онъ совершенно непостижимъ; наконецъ иные говорили, что Онъ отчасти постижимъ, а отчасти превышаетъ всякое разумѣніе. Къ числу первыхъ принадлежали люди стоящіе на низшей степени образованности—дикіе, идолопоклонники. Неудивительно, что они такимъ образомъ представляли себѣ Бога; ибо Онъ у нихъ былъ ограниченъ и большею частію былъ ихъ собственнымъ произведеніемъ. Почему они и могли знать Его совершенно, какъ они полагали. Къ сему же классу принадлежатъ люди образованные, руководствующіеся логическимъ разсудкомъ. Таковъ былъ Евномій, который утверждалъ, что онъ зналъ Бога столько же, сколько онъ самъ себя знаетъ. Когда ему возражали, что Богъ необъятенъ для ума человѣческаго, онъ отвѣчалъ: хотя каждый изъ насъ порознь

не можетъ обнять всѣхъ свойствъ и дѣйствій божескихъ, но соединенныя понятія всѣхъ людей необходимо должны равняться полнотѣ Его существа. Здѣсь очевидно заблужденіе, и происходило оно отъ того, что о Богѣ разсуждалъ Евномій по правиламъ разсудка и представлялъ себѣ Его великимъ человѣкомъ. Наконецъ въ числѣ такихъ людей находятся и нѣмецкіе философы (которые впрочемъ имѣютъ самое возвышенное понятіе о Богѣ). Они смотрятъ на Бога, какъ Онъ выражаетъ Себя въ мірѣ; отсюда высочайшее идеальное понятіе о мірѣ они принимаютъ за самое существо Божіе и утверждаютъ, что они познаютъ Бога совершенно. Но очевидно, что они копію Божества принимаютъ за самый оригиналъ: ихъ *абсолютныя единства* и *безразличія* суть понятія міра, а не Бога; Богъ остается для нихъ недовѣдомымъ. Григорій Богословъ, опровергая мнѣніе Евномія, говоритъ: понять вещь значитъ обнять ее мыслію своею такъ, какъ въ геометріи меньшая площадь обнимается большею. Но Богъ есть существо безконечное: какъ можетъ обнять Его ограниченный человѣческій умъ? Познаніе человѣческое есть не что иное, какъ борьба нашего Я съ міромъ внѣшнимъ, съ не—Я: какъ же онъ можетъ покорить себѣ это не—Я, когда оно превышаетъ силы его? Итакъ справедливѣе сказать, что Богъ непостижимъ. Чтожъ наши понятія о Богѣ? Выражаютъ ли они что нибудь дѣйствительное, или нѣтъ? Не суть ли они погрѣшительныя, поколику заимствуются отъ предметовъ міра? Дѣйствительно, все, что мы знаемъ о Богѣ, заимствуемъ отъ предметовъ опыта; по закону винословности чрезъ отвлеченіе предполагаемъ въ Немъ извѣстныя свойства; по закону противорѣчія отдѣляемъ отъ Него неприличное Ему и, возвышая остальныя свойства до безконечной степени, составляемъ образъ Божій. Здѣсь всѣ свойства безъ сомнѣнія сняты съ міра внѣшняго, или внутренняго: мы представляемъ Бога себѣ виною всего, одаренною разумомъ и волею. Это—не бо-

лѣе, какъ совершенный человѣкъ. И ясно, всего болѣе участвуетъ разсудокъ въ составленіи этого образа (хотя участвуютъ и всѣ способности души) своими категоріями, именно: отъ категоріи количества заимствуется Его безпредѣльность и единство; изъ категоріи качества—всесовершенство; изъ категоріи отношенія—субстанція, творчество и промыслъ, и такъ далѣе. Можетъ ли этотъ образъ выражать самое существо Божіе? Не должно ли отдѣлить отъ Бога всѣ качества, которыя мы приписываемъ Ему? Діонисій Ареопагитъ такъ именно научаетъ насъ думать о Богѣ, полагая, что тотъ, кто по превосходству есть виновникъ всякой вещи разумѣваемой, самъ не есть что либо изъ вещей разумомъ постигаемыхъ. «Опять восходя, пишетъ онъ, я говорю, что Богъ не есть ни душа, ни духъ, не имѣетъ ни воображенія, или мнѣнія, или ума, или разумѣнія, не есть слово и разумѣніе. Не можно Его изглаголать, или умомъ постигнуть; не есть Онъ число, ни порядокъ, ни великое что, или малое, ни равенство, ни неравенство, ни подобіе, ни неподобіе, ниже стоитъ, ниже движется, не имѣетъ покоя, ниже силы, и самъ не есть сила, или свѣтъ, ни живетъ, ниже есть жизнь, не есть ни сущность, ни время, не возможно къ Нему имѣть прикосновенія умственнаго, не есть Онъ знаніе, истина, ни царство, ни премудрость, ни единое, ни единство, ни блаженство, или благость, или таковый духъ, каковый мы понимаемъ, ни есть сыновство, ни отечество, ниже что либо изъ таковыхъ вещей, кои намъ или кому-либо изъ существующихъ, постижимы. Не есть что-либо изъ вещей не существующихъ, ниже изъ существующихъ. Нѣтъ для Него ни слова, ни имени, ниже познанія, не есть Онъ тьма (онъ какъ бы предвидѣлъ, что умъ будетъ нѣкогда представлять Бога подъ образомъ тьмы: это случилось съ нѣмецкими философами), ни свѣтъ, ни заблужденіе, ни истина, нельзя о Немъ ничего совершенно ни утверждать, ни отрицать, и даже когда о ли-

«цахъ существующихъ чрезъ Него дѣлаемъ мы положеніе, или «отрицаніе: то Его самого ни опредѣляемъ, ни отрицаемъ: по«елику Онъ совершенъ превыше всякаго опредѣленія и есть «единственная вина всяческихъ, превосходство превыше вся«каго отрицанія, существо отъ всего совершенно отвлеченное «и надъ всѣмъ превозвышенное».

Такимъ образомъ, по словамъ Ареопагита и другихъ отцевъ, какъ напр. Григорія Богослова, никакіе абстракты ни мало не выражаютъ существа Божескаго. Такъ и должно быть; потому что всѣ наши понятія, какія только мы составляемъ о Богѣ, суть отрицательныя и непремѣнно имѣютъ какую нибудь примѣсь изъ опыта. Напрасно старались схоластики и въ позднія времена Фихте очистить понятіе о Богѣ отъ всего опытнаго. Первые называли Его *Actus purissimus*, а вторый *нравственнымъ порядкомъ*. Въ этомъ они обнаружили только безсиліе ума человѣческаго. Чтожъ, ужели всѣ понятія наши о Богѣ пусты, совершенно и нимало не выражаютъ натуры Божества? Нѣтъ ли возможности составить болѣе точное и вѣрное понятіе о Немъ? Есть. Есть внутренній путь, ведущій къ истинному богопознанію посредствомъ познанія собственнаго нашего духа.

Мы видѣли, что понятія наши о Богѣ всегда бываютъ ниже натуры божественной и не выражаютъ ея. Самое лучшее изъ понятій о Богѣ есть понятіе Моисея: Іегова ашеръ Іегова,— Богъ есть Богъ. Это описаніе Божества у Моисея выражаетъ, что Богъ есть выше всего того, чѣмъ мы Его представляемъ, что существо Его для насъ необъятно и непостижимо. Кромѣ сего понятія о Богѣ, св. Писаніе представляетъ намъ другое со стороны практической: *Богъ есть любы*. Понятія эти приличны Божеству, ибо выражаютъ Его существенныя свойства лучше и возвышеннѣе всѣхъ другихъ описаній Его. Хотя и на средней степени дѣятельности душевной человѣкъ состав-

лаетъ довольно хорошее понятіе о Богѣ, хотя и въ этомъ понятіи есть нѣкоторая сходственность съ натурою Бога, но оно очень недостаточно и почти неприлично существу божескому. По сему общеупотребительному о Немъ понятію мы приписываемъ Ему такое бытіе, какое имѣютъ другія твари; въ слѣдствіе чего подчиняемъ оное пространству и времени: спрашиваемъ, когда міръ сотворенъ, не можемъ согласить предвѣденія Божія съ свободою человѣка и проч. Но кромѣ всего этого есть гораздо удобнѣйшее средство приблизиться къ познанію Бога и составить о Немъ вѣрнѣйшее понятіе. Это средство заключается въ нашемъ духѣ, разсматриваемомъ не съ внѣшней и низшей стороны его, какъ разсматриваетъ его разсудокъ, дабы по свойствамъ его составить образъ Божества, но съ внутренней и высшей, откуда можно заимствовать черты чистѣйшія и возвышеннѣйшія.

Непостижимѣйшія для насъ свойства въ Богѣ суть: 1) бытіе Его отъ Себя; 2) всемогущество; 3) безпредѣльность или вездѣсущіе; 4) вѣчность и 5) творчество. Но эти свойства отражаются и въ нашемъ духѣ; разсматривая его мы можемъ познавать и Бога.

1) *Независимость бытія Божія* (aseitas) мы легко можемъ постигнуть, смотря на бытіе нашего духа. Это бытіе всегда представляется нашему сознанію независимымъ, самостоятельнымъ, самосущимъ. Мы никакъ не чувствуемъ, чтобы мы отъ кого-либо зависѣли въ разсужденіи нашего бытія духовнаго. Откуда мы? Кто сотворилъ насъ? Кѣмъ мы существуемъ?—Сознаніе не говоритъ объ этомъ. Мы конечно предполагаемъ причину нашего существованія, и такого бытія, какое свойственно Богу, себѣ не приписываемъ; мы говоримъ, что мы отъ Бога: но объ этомъ говоритъ намъ разсудокъ, а не самосознаніе; зная, что ничего не бываетъ безъ причины, на основаніи этого закона, мы предполагаемъ причину своего бы-

тія. Богъ сотворилъ насъ и поддерживаетъ; но Онъ скрылъ это отъ нашего сознанія. Онъ безпрестанно носитъ насъ своею силою,—мы непрестанно носимся надъ бездною ничтожества; но мы сего не чувствуемъ:—въ сознаніи бытіе наше является независимымъ. Это-то чувство самостоятельности и самосущія, или лучше, эта-то скрытность Божества, насъ сохраняющаго, была причиною, что Фихте утвердилъ на нашемъ Я весь міръ и все изъ него произвелъ. Это свойство нашего Я безъ сомнѣнія есть выраженіе независимаго бытія Божескаго.

2) *Безпредѣльность Божескаго существа*, или Его вездѣприсутствіе ясно отражается въ свойствѣ нашей мысли. Перелетая мыслію во мгновеніе безконечныя пространства, душа, кажется, не знаетъ никакихъ предѣловъ бытія: она существуетъ тамъ, гдѣ захочетъ. Мы удивляемся неимовѣрной быстротѣ свѣта, но распространеніе его все еще совершается во времени опредѣленномъ; а быстроты мыслей мы опредѣлить не можемъ. Конечно, это вездѣсущіе мысли есть идеальное, а не дѣйствительное, какъ вездѣсущіе Божіе: но симъ-то и отличается бытіе души человѣческой отъ бытія Божескаго. Впрочемъ, когда мы со смертію разрѣшимся отъ узъ тѣлесныхъ, тогда не будетъ для насъ такой ограниченности бытія: формы его—пространство и время тогда отнимутся, и мы будемъ существовать тамъ, гдѣ наша мысль.

3) *Вѣчность*. Нашему сознанію и наше бытіе представляется вѣчнымъ: мы не знаемъ начала нашего бытія и не можемъ представить конца; и въ прошедшемъ и въ будущемъ мы можемъ простирать оное до безконечности. Мы увѣрены, что имѣемъ начало; но это говоритъ разсудокъ, основываясь на законѣ причинности, или очень часто на преданіяхъ о началѣ вещей; а сознаніе не внушаетъ ничего о конечности нашего существованія. Такимъ образомъ мы носимъ въ духѣ нашемъ образъ вѣчнаго Божескаго бытія.

4) Такъ же отражается въ насъ и Божіе *всемогущество*. Душа имѣетъ свободу. Что такое эта свобода? Она есть ограниченное всемогущество. По формѣ она дѣйствительно безпредѣльна; ибо самъ Богъ не можетъ заставить меня хотѣть, чего я не хочу. Она ограниченна по содержанію, и сіе-то составляетъ отличіе силы человѣческой отъ всемогущества Божескаго. Не всего достигая, она всего можетъ хотѣть,—на все посягаетъ. Вотъ что подало поводъ Горацію сказать: *Iustum ac tenacem*.... impavidum ferient ruinae!

5) Мы не постигаемъ, какъ *Богъ сотворилъ все изъ ничего*, какъ безъ матеріи составился грубый міръ. Но тоже самое происходитъ въ нашей душѣ. Откуда раждаются наши мысли, желанія, чувствованія?—Изъ ничего. Гдѣ хранятся понятія, чувствованія и желанія, которыя мы передаемъ памяти?—Въ ничемъ. Итакъ весь міръ мысленный происходитъ изъ ничего и держится на ничемъ. Въ рожденіи мыслей, чувствъ и желаній участвуютъ конечно предметы, но какимъ образомъ? Нельзя положить, чтобы образы вещественные отдѣлялись отъ предметовъ и раждали оныя въ насъ; ибо они не могли бы дойти до души. Внѣшніе предметы только возбуждаютъ своими впечатлѣніями дѣятельность силъ душевныхъ, а не производятъ собою въ ней ничего; въ ней все—изъ ничего. Скажутъ: эти раждающіяся мысли не существенны, пусты. Но это несправедливо; ибо онѣ осуществляются въ словахъ, движеніяхъ и дѣйствіяхъ. Обнаруживаясь въ чувственныхъ знакахъ, онѣ, такъ сказать, воплощаются и безъ сомнѣнія тогда бываютъ реальны. Слово полководца двигаетъ тысячи людей, которые производятъ чрезвычайныя дѣйствія. Гдѣ причина сихъ дѣйствій? Въ словѣ. Гдѣ начало слова? Въ мысли. Откуда мысль? Изъ ничего. Сколько спасительныхъ дѣйствій произвела исторія Карамзина? Сколько удержала она царедворцевъ отъ лести, царей

отъ несправедливости? И гдѣ началo всего сего? Въ ничемъ. Лукавая мудрость, которая не допускаетъ всемогущаго творчества въ Богѣ, сама называетъ творцами стихотворцевъ, артистовъ, художниковъ и др. Они дѣйствительно творцы, поколику изобрѣтаютъ новое; идеи ихъ дѣйствительно раждаются изъ ничего. Напр., новопостроенный домъ составленъ изъ матеріаловъ: мрамора, камней, извести и проч. Но что въ немъ всего важнѣе—расположеніе частей, единство ихъ, идея, въ немъ выражаемая—все это имѣетъ начало свое въ умѣ архитектора и родилось изъ ничего. Почему слово *Artifex*, которое Платонъ приписываетъ Богу, принадлежитъ и человѣку.

Такимъ образомъ въ душѣ человѣка есть черты, изъ которыхъ можно составить чистый, возвышенный и вѣрный образъ Божества. О нравственныхъ свойствахъ и говорить *нечего:* нравств. человѣкъ есть живое подобіе Бога. Добро у нихъ одно и тоже; только у человѣка добродѣтель, а у Бога святость.

Теперь слѣдовало бы сказать о томъ, какъ утвердить себя въ истинномъ понятіи о Богѣ, какъ избѣжать сомнѣній? Но прежде надобно изслѣдовать другой элементъ религіи—вѣру въ безсмертіе.

Будущая жизнь. Религія есть союзъ человѣка съ Богомъ. Въ этомъ опредѣленіи религіи заключаются собственно два понятія: понятіе Бога и понятіе человѣка. Но скрытно заключается и третіе: понятіе будущей жизни. Ибо союзъ человѣка съ Богомъ долженъ быть вѣченъ и предполагаетъ соединеніе тѣснѣйшее, нежели каково оно теперь.

Союзъ между Богомъ и человѣкомъ можно разсматривать и поверхностно и въ самой его сущности. Разсматриваемый поверхностно, онъ можетъ оставаться и тогда, когда предположить, что не будетъ будущей жизни. Богъ также останется для насъ Творцемъ, отчасти Промыслителемъ

и Судіею; ибо и въ разсужденіи одной настоящей жизни человѣкъ обязанъ Богу бытіемъ, благами, часто награждается или наказывается. Но если союзъ сей между Богомъ и человѣкомъ разсматривать въ самомъ его существѣ, то съ уничтоженіемъ будущей жизни онъ долженъ прерваться. Ибо союзъ религіи долженъ быть не рабскій, а свободный со стороны человѣка: безъ сего онъ будетъ холоднымъ и мертвымъ. Но по уничтоженіи безсмертія, не будетъ мѣста другому союзу, кромѣ рабскаго. Человѣкъ имѣетъ и долженъ имѣть стремленіе къ Богу, какъ тварь къ Творцу. Чтожъ за Богъ, который не удовлетворяетъ сему стремленію, когда можетъ? И что онъ за Творецъ для насъ, когда не предположилъ цѣли для нашей жизни? Мы должны чтить Бога, какъ Промыслителя. Чтожъ за промыслъ, если онъ ограничивается однимъ продолженіемъ нашей жизни? Что за промыслъ, если онъ не поправитъ никогда встрѣчающихся намъ безпорядковъ въ мірѣ нравственномъ? Богъ для насъ Судія; но какой Судія, когда добродѣтель награждаетъ только въ совѣсти нашей и забываетъ ея страданія, а порокъ оставляетъ блаженствовать, наказывая его едва чувствительными угрызеніями совѣсти?... Къ такому Богу вмѣсто любви мы почувствуемъ отчужденіе. Слѣд. безъ вѣчной жизни нѣтъ истиннаго религіознаго союза между Богомъ и человѣкомъ. Посему-то нѣтъ ни одной религіи, которая бы не имѣла этого элемента, будущей жизни.

О безсмертіи могутъ быть два вопроса: можетъ ли оно быть предметомъ вѣденія разумнаго или оно есть предметъ разумной вѣры? Постижимо ли оно, или нѣтъ?

Доказательства безсмертія суть разнаго рода. *Теоретическія*,—что душа, какъ духъ, безсмертна; что нѣтъ причины уничтожать ее; что будущей жизни для ней требуетъ развитіе силъ духовныхъ, которыя здѣсь или въ началѣ, или на срединѣ своего развитія останавливаются; напр. Кантъ умеръ,

когда пришелъ къ возможности здраво судить о вещахъ; также многіе умираютъ, когда достигаютъ такого времени, въ которое могли бы обуздать свои страсти и проч. Если бы не было будущей жизни; то Богъ былъ бы худымъ правителемъ міра (доказательство это сильнѣе другихъ). Къ симъ же доказательствамъ причисляется и доказательство, заимствуемое отъ простоты души. *Практическія*, —что здѣсь нѣтъ совершенной пропорціи между добродѣтелію и ея наградою, между порокомъ и его наказаніемъ. *Аналогическія*, заимствуемыя отъ предметовъ опыта. Всѣ эти доказательства могутъ производить убѣжденіе и имѣютъ твердость. Но не можетъ ли безсмертіе изъ предмета вѣры обратиться въ предметъ вѣденія? Не можно ли предчувствовать безсмертія души по крайней мѣрѣ такъ, какъ мы непосредственно чувствуемъ бытіе Божіе? Попытаемся разъяснить это сколько для насъ возможно. При семъ разрѣшимъ нѣкоторыя возраженія, которыя сами по себѣ ничтожны, но могутъ колебать нашу вѣру въ безсмертіе и смущать духъ нашъ. Вотъ они: что душа растетъ вмѣстѣ съ тѣломъ; что въ сумасшедшихъ она совершенно не дѣйствуетъ. Опроверженія на это есть; но они слишкомъ школьны,—поищемъ лучшихъ и убѣдительнѣйшихъ.

Въ нынѣшнемъ вѣкѣ истина безсмертія весьма много страдаетъ отъ споровъ людей. А потому надобно обратить на нее вниманіе. Вѣчная жизнь— безсмертіе для многихъ остается предметомъ темной вѣры. Почему истина сія темна? что поставляетъ ее въ такомъ мракѣ? Жизнь вѣчная затемняется для насъ: 1) потому, что она принадлежитъ вещамъ будущимъ, и слѣд. противоположна жизни настоящей, которая принадлежитъ вещамъ настоящимъ. Это несходство жизни будущей съ настоящею и производитъ то, что первая потемняется въ глазахъ нашихъ; притомъ, все будущее само по себѣ для насъ темно. 2) Потому, что въ человѣкѣ соединено смертное съ безсмерт-

нымъ,—тѣло съ духомъ. Эта двойственность человѣка причиною того, что чувство наше всегда двоится между смертностію и безсмертіемъ. Чувство смертности часто беретъ перевѣсъ надъ чувствомъ безсмертія; ибо человѣкъ по большей части живетъ низшею стороною—тѣлесною. И поелику эта временная сторона болѣе развивается въ немъ; то весьма естественно болѣе развиваться и господствовать въ человѣкѣ чувству смертности. Соединеніе души съ тѣломъ есть великая тайна. Съ одной стороны душа разительно отличается отъ тѣла; но съ другой она такъ тѣсно соединена съ нимъ, что трудно различить ихъ. Возьмемъ для примѣра вещь грубую, но выражающую нашу мысль. Сравнимъ духъ съ спиртомъ: что въ массѣ химической спиртъ, то въ тѣлѣ духъ. Спиртъ въ извѣстной массѣ весьма трудно отличить отъ нея самой; это можно сдѣлать только посредствомъ сильнаго химическаго анализа. Такъ и духъ можно отличать отъ тѣла только посредствомъ сильнаго углубленія. Вотъ двѣ главныя причины, потемняющія истину безсмертія! Для чего допущено это потемнѣніе? Нравственная цѣль сего замѣчена давно уже. Она состоитъ въ томъ, что неясность вѣчной жизни дѣлаетъ добродѣтель безкорыстнѣе. При ясномъ представленіи ея человѣкъ стремился бы не къ Богу, а къ наградамъ. Добродѣтель собственно состоитъ въ самоотверженіи; но тогда она состояла бы въ самолюбленіи: человѣкъ жертвовалъ бы собою, но не для Бога, а для себя же. Это цѣль болѣе общая, но есть еще другая, по моему мнѣнію, болѣе рѣшительная. Вѣчная жизнь безъ сомнѣнія много содержитъ прекраснаго—привлекательнаго. Поэтому, если бы она раскрылась для насъ, то многіе стремглавъ устремились бы къ ней и самоубійство, сдѣлалось бы всеобщимъ. Мракъ сей, отталкивая насъ отъ жизни будущей, даетъ правильный ходъ жизни настоящей. Не будь его,—тогда добродѣтель, нравственный порядокъ и гражданское бытіе много должны были бы

потерпѣть. Вотъ и цѣли, для которыхъ допущенъ мракъ, заслоняющій для насъ свѣтъ вѣчной жизни!

Посмотримъ теперь на самую истину безсмертія. Истина сія имѣетъ двѣ стороны: 1) *мрачную*, которую производятъ изложенныя нами причины и которая состоитъ изъ сомнѣній, и 2) *свѣтлую*, въ которой сіяетъ свѣтъ доказательствъ.

1) Главные пункты сомнѣнія суть слѣдующіе: a) происхожденіе души, какъ бы матеріальное, и развитіе ея временное, подобное развитію тѣла; b) ежедневное затмѣніе души во снѣ, въ которомъ нѣтъ разумной дѣятельности,—и который составляетъ половину человѣческой жизни; c) ослабленіе способностей души, какъ-то памяти и воображенія, происходящее отъ ослабленія силъ физическихъ и d) разстройство души въ нѣкоторыхъ болѣзняхъ, наприм. въ сумасшествіи, которое часто бываетъ весьма продолжительно. Что отвѣчать на это?

a) Временное происхожденіе души можетъ ли вести къ временному бытію ея? Нѣтъ; ибо рожденіе души есть не что иное, какъ ея явленіе. Извѣстенъ ли намъ первый моментъ сего явленія? Нѣтъ. Намъ извѣстно первое развитіе силъ души; но нѣтъ ли чего-либо предшествующаго сему развитію? Есть. Это—всѣ главные законы нашей дѣятельности, извѣстные подъ именемъ врожденныхъ идей. Младенецъ смотритъ на вещь и составляетъ о ней понятіе. Понятіе это составляется на основаніи извѣстной идеи. Но когда получилъ онъ эту идею? Когда зародились въ немъ идеи истиннаго, добраго и изящнаго? Безъ сомнѣнія, прежде. Сей взглядъ привелъ многихъ (напр. Платона) къ мысли о предсуществованіи душъ. И дѣйствительно, душа должна предсуществовать. Ибо что она по своей натурѣ? Она есть мысль Божія, чистая, духовная. Но мысль Божія вѣчна; слѣд. и душа вѣчна; она вся существовала въ Богѣ. Но скажутъ: это существованіе души есть чужое. Нѣтъ! оно собственно принадлежитъ душѣ; въ Богѣ

только она и должна существовать. Скажутъ еще: душа не сознавала себя, слѣд. и не существовала. Развѣ настоящее наше сознаніе можетъ ручаться за бытіе души? Во снѣ душа дѣйствуетъ, хотя дѣятельность ея часто не подходитъ къ обыкновенному нашему сознанію. Опыты физіологовъ доказали, что въ душѣ человѣческой есть два сознанія: одно низшее—наше обыкновенное, а другое высшее—необыкновенное. Есть болѣзни, въ которыхъ человѣкъ иначе сознаетъ себя нынѣ, а иначе завтра; между тѣмъ дѣятельность его духа идетъ регулярно. Въ сумасшедшихъ замѣтили, что по прошествіи болѣзни сознаніе ихъ о прежнемъ состояніи или вовсе теряется, или еще исправляется, слѣд. сознаніе не есть ручательство за бытіе, и незнаніе состоянія предшествовавшаго настоящему бытію нашему не отвергаетъ того, что душа наша прежде существовала и что настоящія дѣйствія ея суть воспоминанія дѣйствій прежнихъ. Надобно о первоначальномъ соединеніи души съ тѣломъ говорить такъ: «не душа входитъ въ тѣло, а тѣло подходитъ къ душѣ и дѣлается ея орудіемъ». Положимъ даже, что дѣйствія души начинаются не прежде соединенія ея съ тѣломъ,— мы и въ такомъ случаѣ не будемъ имѣть причины отвергать ея безсмертіе. Ибо дѣйствія сіи предполагаютъ въ душѣ что-то нетлѣнное, нѣчто такое, чему трудно положить начало, а тѣмъ труднѣе назначить конецъ. Слѣд. безсмертіе души въ томъ и другомъ случаѣ очевидно.

b) Сны могутъ рождать сомнѣніе въ безсмертіи души. Сонъ есть явленіе, заключающее въ себѣ много таинственнаго; но въ немъ нѣтъ ничего такого, что могло бы подрывать вѣру въ будущую жизнь. Ибо прекращается ли дѣятельность духа во снѣ? Нѣтъ! Это доказываютъ сновидѣнія; но и безъ сновидѣній душа во время покоя тѣла дѣйствуетъ; дѣятельность въ этомъ случаѣ не ощутительна только потому, что душа не подводитъ ее подъ сознаніе. Но спросятъ: къ чему эта дѣятель-

ность? Она занимаетъ половину человѣческой жизни; посему должна имѣть нѣкоторое особенное нравственное знаменованіе; и—дѣйствительно имѣетъ. Какое? Дѣятельность души во снѣ производитъ предостереженія, утѣшенія, побужденія (объ этомъ послѣ скажемъ больше). Все это для насъ не ясно; но у св. мужей дѣйствія сновъ такъ были ясны, какъ дѣйствія бодрственнаго состоянія.

с) Дѣятельность силъ души ослабляется съ ослабленіемъ силъ физическихъ; но чрезъ это ни мало не ослабляется вѣра въ безсмертіе. Это происходитъ съ низшими способностями души,—съ памятію и воображеніемъ: но сіи способности тѣсно соединены съ тѣлесною стороною человѣка, а посему и должны съ измѣненіемъ ея сами измѣняться. Притомъ память и воображеніе по самому назначенію своему должны подлежать таковой деградаціи: онѣ приспособлены къ міру явленій; посему съ приближеніемъ времени, въ которое должно разстаться съ міромъ, онѣ должны приближаться ко гробу. Впрочемъ и то еще надобно замѣтить, что ослабленіе памяти есть только мнимое. Это доказываютъ опыты. Въ старикахъ часто надъ самымъ гробомъ пробуждается память. Бываютъ такія минуты, въ которыя они живо представляютъ все, прежде ими забытое. Слѣд. мнимое опустѣніе памяти здѣсь исчезаетъ. Но если и умирали сіи способности души, то все-таки безсмертіе ея остается ненарушимо. Ибо высшія силы—совѣсть, свобода и проч., собственно составляющія душу, никогда не ослабѣваютъ по причинѣ слабости тѣла. Здѣсь силы души дѣйствуютъ совершенно противоположно силамъ тѣла. Чѣмъ ближе человѣкъ ко гробу, тѣмъ благочестивѣе, совѣстнѣе. Эта противоположность доходитъ въ нѣкоторыхъ людяхъ до чрезвычайной высоты. Предъ смертію силы физическія ослабѣваютъ; напротивъ того въ душѣ пробуждаются особенныя чувствованія: веселіе, утѣшеніе и тому подоб. Примѣры этого можно находить въ жизни аске-

товъ; но примѣры эти слишкомъ высоки. Посмотримъ на людей обыкновенныхъ; и и въ ихъ жизни мы увидимъ подобное. Такъ Августъ и Антонинъ при концѣ жизни своей явно издѣваются надъ смертію. Есть и другіе примѣры людей обыкновенныхъ, у которыхъ силы души чрезвычайно раскрываются при концѣ жизни. У нихъ въ то время раждается способность предвѣденія, и они, такъ сказать, заглядываютъ въ будущее. Для этого полезно прочитать Цицерона *de divinatione* и *de natura deorum*. Такимъ образомъ и сей пунктъ можетъ быть уясненъ и удаленъ отъ всѣхъ сомнѣній.

d) Какимъ образомъ духъ можетъ подлежать затмѣнію въ болѣзняхъ, напр. въ сумасшествіи? Что тутъ смущаетъ? То, что духъ принимаетъ нелѣпый образъ дѣятельности, разстроивающій организмъ его. Въ прежнія времена сумасшедшіе служили только предметомъ сожалѣнія, а нынѣ они сдѣлались предметомъ физіологическихъ наблюденій, которыя производятся надъ ними въ домахъ, назначенныхъ для ихъ содержанія. Въ древности греки, латиняне и другіе называли сумасшедшихъ пророками, сердцевѣдцами. Почему? Потому что они оказываютъ удивительную прозорливость. Опыты иностранцевъ подтвердили, что сумасшедшіе провидятъ будущее. Изъ сего должно заключить, что душа ихъ не остается въ бездѣйствіи, но какъ бы въ замѣнъ потерянной обыкновенной дѣятельности она принимаетъ дѣятельность необыкновенную. Притомъ дознано на опытѣ, что нѣкоторые долго проживали въ сумасшествіи и, по освобожденіи отъ онаго, оказывались гораздо умнѣе, нежели каковыми были прежде. Это явленіе ведетъ къ той мысли, что душа имѣетъ двѣ стороны: обыкновенную—низшую и необыкновенную—высшую, и что, переставъ усовершать первую, она занимается усовершеніемъ послѣдней. Слѣд. разстройство души въ болѣзняхъ не должно смущать насъ. Мы должны восхищаться, видя, какъ много силъ скривается въ душѣ нашей! Та-

кимъ образомъ вся мрачная сторона души уясняется и всѣ воз
раженія падаютъ.

2) Посмотримъ на свѣтлую сторону истины безсмертія
Сторона сія состоитъ изъ доказательствъ, основанныхъ на умо
заключеніяхъ. Доказательства эти суть или *теоретическія* заимствуемыя отъ усовершимости души, отъ простоты и проч. или *практическія*, основанныя на неравенствѣ наградъ и на казаній, или *аналогическія* и проч. Всѣ они составляютъ свѣтъ, но свѣтъ сей можетъ быть увеличенъ другимъ образомъ. *Во первыхъ*, есть способъ перевесть безсмертіе изъ предмета разумной вѣры въ предметъ сознанія. Доколѣ не сдѣлаетъ сего человѣкъ, дотолѣ вѣра его въ безсмертіе находится въ опасности. Но какъ это можетъ быть? Этотъ способъ извѣстенъ былъ болѣе всего аскетамъ и даже нѣкоторымъ философамъ, а именно: Сократу и Платону. Онъ состоитъ въ нравственномъ самосознаніи. Мнѣніе, бывшее даже у нѣкоторыхъ богослововъ, что душа безсмертна по благодати, показываетъ или незнаніе души, или излишнее требованіе отъ благодати. Безсмертіе есть существенное свойство души. Слѣд. сознавая чисто душу, мы не можемъ не сознавать и безсмертія, этого неотъемлемаго ея качества. Если нѣтъ сознанія безсмертія, то нѣтъ и полнаго сознанія духа. Мы не сознаемъ безсмертія потому, что въ нашемъ сознаніи духа много находится тѣлеснаго, смертнаго. Такъ, въ понятіе бытія души мы вносимъ понятіе питанія; думаемъ, что человѣкъ долженъ непременно слышать, видѣть, осязать; все это мы снимаемъ съ внешней части души,—смертной, а не съ высшей,—безсмертной. Такъ думать и поступать заставляетъ насъ тѣло. Потому то еще Соломонъ замѣтилъ, что тѣло обременяетъ духъ. Когда можетъ быть сознаніе чистое, какое требуется для того, чтобы сознавать безсмертіе души? Тогда, когда сознаемъ душу нашу такъ, какъ она есть сама въ себѣ, т. е., когда не будемъ приписывать ей

ничего болѣе, кромѣ ума наполненнаго истиною, воли наполненной добромъ, и чувства наполненнаго невещественнымъ изяществомъ. Сильно ощутивъ все это, мы ощутимъ и самое безсмертіе. Но это сдѣлать трудно; ибо тѣло всегда говоритъ человѣку: «и я принадлежу тебѣ», и поэтому къ сознанію своей духовности человѣкъ примѣшиваетъ сознаніе тѣлесности. Впрочемъ трудъ сей можно преподѣдить. Наилучшимъ средствомъ къ сему есть аскетическая жизнь, состоящая въ постѣ, бдѣніи и молитвѣ. Живи добродѣтельно, богоподобно, и—увидишь безсмертіе, и въ сей жизни начнешь жить вѣчно. Посредствомъ сего ослабляется дѣятельность тѣлесная, а съ симъ вмѣстѣ слабѣетъ и самое сознаніе тѣла. Въ плотскихъ людяхъ тѣло и душа соединены весьма тѣсно, и почти составляютъ одно; напротивъ въ аскетахъ союзъ сей тонѣе и раздѣльнѣе. Потому они скорѣе доходятъ до бытія души, нежели до бытія тѣла. Съ другой стороны нравств. сознаніе въ таковыхъ людяхъ весьма усиливается. У людей свѣтскихъ умъ наполняется мыслями о предметахъ тѣлесныхъ, временныхъ, воля стремится къ дѣламъ плотскимъ, тлѣннымъ, чувство занято вещественнымъ, смертнымъ; а аскеты мыслятъ о духовномъ, вѣчномъ и живутъ духовнымъ, нетлѣннымъ. Такимъ образомъ вѣчная жизнь какъ бы реально входитъ въ ихъ сознаніе, они живо сознаютъ свою духовность, а съ нею и вѣчность. Силою сего самосознанія можно изъяснить то, отъ чего аскеты жертвовали всѣмъ и самою жизнію для будущности. Такого рода люди не только ощущаютъ тотъ невидимый нравственный порядокъ, который предполагаютъ философы, но даже живутъ имъ, живя, по выраженію апостола, *въ невидимомъ*. Они имѣютъ свой образъ мыслей, свои правила и живутъ жизнію противоположною жизни обыкновенной, потому что управляются сознаніемъ высшимъ, противоположнымъ сознанію обыкновенному. Не зная доказательствъ безсмертія, они живо чувствуютъ эту истину и ни-

кавія возраженія не въ силахъ поколебать ихъ. Этотъ путь къ утвержденію себя въ вѣрѣ въ безсмертіе есть самый лучшій. Онъ мало извѣстенъ въ школѣ, но въ жизни давно уже знаютъ его.

Кромѣ сего способа, показывающаго, какъ истину безсмертія дѣлать предметомъ сознанія, есть еще *второй* способъ, уясняющій эту истину и дѣлающій ее хотя отчасти предметомъ вѣденія. Во времена вѣры не нужно было много говорить о семъ; но теперь, когда начало господствовать безвѣріе, опровергающее истину безсмертія, необходимо изложить все, на чемъ держится эта истина. Матеріалы для сего уже собраны, и мы поступили бы неблагоразумно, если бы не воспользовались ими.

Самъ Промыслъ, берегшій истину сію втайнѣ, нынѣ, сообразно потребностямъ вѣка, началъ открывать ее весьма явно. Разсудокъ логическій можетъ увѣриться и, такъ сказать, увидѣть, что душа безсмертна. Какимъ образомъ? 1) Прежде душу совершенно подчиняли тѣлу и говорили, что безъ извѣстныхъ частей тѣла она не можетъ обойтись. Новѣйшіе физіологи доказали противное. Самый мозгъ не безусловно необходимъ для ея дѣйствованія. Она можетъ сознавать себя правильно и при поврежденномъ мозгѣ. Слѣд. возраженіе, что съ потерею мозга теряется сознаніе души, несправедливо. Думаютъ, что сумасшествіе происходитъ отъ поврежденія нѣкоторыхъ членовъ тѣла. Правда, это бываетъ; но видимъ и противное сему: находятъ сумасшедшихъ, у которыхъ тѣлесные члены цѣлы и здоровы. Изъ всего этого видно, что если въ теперешнемъ бѣдномъ состояніи душа можетъ отдѣляться отъ зависимости тѣла и существовать сама собою: то тѣмъ болѣе она можетъ существовать тогда, когда состояніе зависимости ея отъ тѣла прекратится. 2) Еще со временъ древности тѣло называли темницею

цею души, недозволяющею ей дѣйствовать по ея желанію. Тѣло для нея оковы, которые она силится разторгнуть. Поэтому древніе признавали тѣло произведеніемъ злаго духа. Новѣйшіе подтвердили мысль сію, нашедши въ душѣ высокую, необыкновенную сторону, которая развивается въ болѣзняхъ или отъ случайныхъ обстоятельствъ, также и во снѣ, вслѣдствіе добродѣтельной жизни. Отъ чего это происходитъ? Отъ того, что въ подобныхъ случаяхъ душа освобождается отъ обыкновенныхъ формъ пространства и времени.

а) Во снѣ пространство и время для души почти не существуютъ. Потому она въ это время соединяетъ въ одну, такъ сказать, точку прошедшее, настоящее и отчасти будущее, и живетъ жизнію, превышающею жизнь обыкновенную. Это-то заставило Гераклита утверждать, что душа во снѣ живетъ въ мірѣ общемъ, или въ мірѣ идей. И дѣйствительно, міръ сей долженъ быть другой, отличный отъ міра видимаго. Ибо въ немъ душа дѣйствуетъ совершенно отлично отъ здѣшняго: иначе говоритъ, иначе выражается, иначе мыслитъ. Она въ то время чувствуетъ себя свободною отъ пространства и времени; видитъ прошедшее; заглядываетъ въ будущее, проникаетъ въ дѣла другихъ. Имѣетъ ли эта дѣятельность свои законы? Она подчинена премудрѣйшимъ законамъ. Долго не знали или лучше не обращали на это вниманія; но въ новѣйшія времена начали собирать сонники и наблюдать надъ сновидѣніями. Трудъ этотъ произвелъ систему сновъ, въ которой показано, что сны у всѣхъ народовъ, какъ новаго, такъ и стараго свѣта, подчинены однимъ законамъ, что проникновеніе въ будущее есть во всѣхъ снахъ, что во снѣ душа болѣе знаетъ. Правда, въ воспоминаніяхъ ея въ то время примѣтна нѣкоторая летучесть; во этой летучести у св. людей не бываетъ: они во снѣ бесѣдуютъ ясно, опредѣленно. Такимъ образомъ душа человѣче-

сная еще въ сей жизни живетъ въ мірѣ общемъ, божественномъ. Для этого хорошо прочитать символику сна у Шуберта. Въ этой книгѣ показывается: система законовъ сновъ, дѣйствіе ихъ на нравственность, сходство языка сновъ съ языкомъ пророческимъ, т. е. такая же фигуральность его, какую употребляли пророки.

б) Втораго рода проявленіе будущей жизни бываетъ въ болѣзняхъ. Здѣсь болѣе нежели во снѣ проявляется другая жизнь души. Сны важные бываютъ очень рѣдко; а потому необыкновенная дѣятельность души не всегда въ нихъ бываетъ замѣтна. Болѣзни, въ которыхъ проявляется будущая жизнь души, всѣ суть нервныя. Душа человѣческая ограждена нервною сѣтью, и потому когда сѣть сія ослабѣетъ, тогда она начинаетъ дѣйствовать свободно. Особенно это замѣтно въ *лунатизмѣ*. Въ этомъ состояніи, по причинѣ крайняго ослабленія нервной системы, душа освобождается отъ вліянія внѣшнихъ предметовъ и возвышается надъ законами природы. Они въ то время для нея не существуютъ: ибо душа силою своею носитъ тогда тѣло, не смотря на то, что оно подлежитъ главному закону природы,—тяжести. Тоже бываетъ въ *сумасшествіи*, которое также происходитъ отъ ослабленія нервовъ. Въ этомъ состояніи душа предугадываетъ будущее, необыкновеннымъ образомъ припоминаетъ прошедшее и проникаетъ въ дѣла другихъ. Таковое же явленіе происходитъ въ состояніи, такъ называемыхъ, *смертныхъ обмороковъ*. Здѣсь также, какъ и во снѣ, остается сознаніе, но нѣтъ чувства. Посему то не безъ причины утверждаютъ, что въ это время человѣкъ бываетъ или въ раю или въ адѣ: дѣйствительно, душа наша переносится тогда въ какой-то другой міръ. Для сего стоитъ прочитать статью въ Вѣстникѣ Европы за 1830 годъ, гдѣ представляется человѣкъ, который въ сильномъ обморокѣ сознавалъ, какъ его погребали, но не могъ двинуть ни однимъ членомъ тѣла. Вотъ

какъ въ болѣзненномъ состояніи проявляется другая жизнь души! Новѣйшіе подвели это подъ искусство и посредствомъ магнетизма заставили, такъ сказать, душу производить подобныя явленія. Искусство это сдѣлалось предметомъ шарлатанства и потому запрещается; впрочемъ объ немъ много написано въ «Ясновидящей», и оно служитъ доказательствомъ того, что душа въ этомъ состояніи имѣетъ проницательность. Опыты произвели весьма поучительныя дѣйствія. Не зная ихъ, мы не могли бы понять, какъ душа безъ мозга будетъ мыслить и сознавать. Изъ нихъ мы узнали также важнѣйшую истину, ту, что въ душѣ есть двѣ стороны и два сознанія,—низшее,—обыкновенное, логическое, и высшее,—необыкновенное. Сообразно симъ двумъ сторонамъ души, и въ тѣлѣ есть двѣ системы: мозговая и желудочная. Душа можетъ переходить изъ одной въ другую. Поелику системы эти различны и не смѣшаны между собою: то душа, переходя изъ одной въ другую, начинаетъ иначе понимать и иначе дѣйствовать. Напр. лунатикъ иначе сознаетъ въ лунатизмѣ своемъ, и иначе освободившись отъ него; въ лунатизмѣ забываетъ состояніе естественное, а въ естественномъ лунатическое. Каждое изъ сихъ двухъ состояній имѣетъ свое *вчера* и *завтра* и одно съ другимъ никогда не смѣшивается. Состояніе это есть предвѣстіе будущей жизни. Это видно преимущественно изъ того, что человѣкъ въ подобномъ состояніи возвышается надъ силами природы. Притомъ такое состояніе души соединяется съ невыразимою злостію, показывающею, что душа съ нетерпѣніемъ желаетъ, такъ сказать, вырваться изъ оковъ тѣла и перейти въ міръ свободы. Новые философы утверждали, что тѣло есть смирительная темница души, которую она, переходя въ состояніе необыкновенное, силится разрушить.

в) Эта необыкновенная жизнь души проявляется и естеств. образомъ у людей святыхъ. Что въ другихъ производятъ бо-

лѣзни, то у аскетовъ происходитъ натуральнымъ образомъ. Разсказы о чудесахъ, произведенныхъ ими, имѣютъ всю истину. И дѣйствительно, достигнуть силы можно чудотворенія посредствомъ богомыслія. Спаситель обѣщая даръ чудесъ не положилъ предѣловъ, но сказалъ: вѣрующій въ Меня сдѣлаетъ, что Я дѣлаю, и болѣе сего сотворитъ. Въ святыхъ людяхъ это не свыше только происходитъ, но достигается и посредствомъ полнаго развитія духовной природы человѣческой и ослабленія природы тѣлесной.

Вотъ что можно сказать о безсмертіи! Истина эта потемняется по извѣстнымъ причинамъ и для извѣстныхъ цѣлей; темнота сія проясняется; истина безсмертія души можетъ быть переводима изъ вѣры разумной въ предметъ сознанія; изъ предмета сознанія можетъ наконецъ дѣлаться предметовъ опытнаго ощущенія.

Что еще принадлежитъ къ кругу религіи? Отношеніе человѣка къ Богу въ извѣстномъ значеніи не можетъ быть непосредственнымъ. Оно посредствуется міромъ. Богъ держитъ человѣка: это связь непосредственная; но съ другой стороны человѣкъ чрезъ міръ доходитъ до Бога. Это можно видѣть у Августина въ *его исканіяхъ Бога*. Безъ міра отношеніе человѣка къ Богу трудно и представить. Слѣд. міръ необходимъ для существа религіи. Онъ необходимъ, какъ способъ узнать Бога, какъ книга религіи, какъ поприще, на которомъ человѣкъ можетъ показать свои религіозныя дѣйствія. Поэтому и будущая жизнь не можетъ обойтись безъ него: и тамъ обѣщается намъ небо ново и земля нова. Но какъ представлять міръ по отношенію къ религіи? Различные есть взгляды на

міръ. Взглядъ физическій представляетъ міръ массою грубыхъ физическихъ тѣлъ. Но сей взглядъ нестерпимъ для религіи. Религія любитъ жизнь и свободу. Она смотритъ на міръ съ той точки, съ которой смотрѣлъ апост. Павелъ, который говорилъ, что вся тварь чаетъ откровенія сыновъ Божіихъ,— и не только свободы чадъ Божіихъ, но и своей. Ибо далѣе апостолъ присовокупляетъ: и сама тварь свободится. Взглядъ на міръ, какъ на собраніе существъ свободныхъ, участвующихъ въ блаженствѣ вмѣстѣ съ человѣками, есть взглядъ собственно религіозный; при немъ царство натуры обращается въ храмъ Божества, и три царства природы составляютъ какъ бы три отдѣленія сего храма.

Религія состоитъ изъ познанія Бога и міра духовнаго, какъ предмета ума,—изъ стремленія къ познанному и желанія уподобляться Богу, какъ предмета воли, и изъ наслажденія тѣмъ, что познано, какъ предмета чувства. Вотъ три узла, связующіе небо съ землею, Бога съ человѣкомъ! Религія есть не что иное, какъ гармонія всѣхъ сихъ отношеній. Основа ея есть истина, а выраженіе—добродѣтель и услажденіе. Слѣд. всѣ науки, законы и наслажденія ниже ея.

Какой долженъ быть духъ религіи? Какія ея крайности и недостатки? Когда религія бываетъ предметомъ одного познанія, то она есть нѣчто страдательное. Слѣдовательно при таковой религіи человѣкъ не имѣетъ еще никакихъ заслугъ. Собственная дѣятельность его начинается съ воли, т. е. когда онъ начинаетъ дѣйствовать сообразно съ познаніемъ. Эта сторона зависитъ отъ свободы человѣка. Поелику же религія есть свободное отношеніе человѣка къ Богу: то и наслажденіе, которое здѣсь большею частію состоитъ въ надеждѣ, составляетъ необходимую ея сторону. Итакъ духъ религіи

есть духъ полнаго развитія душевныхъ силъ. Никакая наука, никакое доброе дѣйствіе, никакое чистое наслажденіе не лишни для религіи.

Какія ея крайности?

а) Религія, какъ предметъ ума, должна быть союзомъ съ Богомъ, выражающимся посредствомъ истиннаго познанія Его. Недостатки ея въ этомъ отношеніи суть невѣжество, суевѣріе; ея излишества суть излишнія умозрѣнія, превращающія религію въ предметъ логическихъ тонностей. Таковою была она у еретиковъ, схоластиковъ и теперешнихъ натуралистовъ, нѣмецкихъ философовъ. Слѣд. духъ чистаго вѣденія, противоположнаго фанатизму и соединеннаго съ смиреніемъ, есть духъ религіи.

б) Религія, какъ предметъ воли, должна состоять въ стремленіи уподобляться Богу. Человѣкъ долженъ отвѣчать на голосъ Божій уподобленіемъ Ему добродѣтелью. Многіе не понимали этого голоса и отвѣчали на оный внѣшними приношеніями, напр. язычники. Но это есть нѣчто маловажное, между тѣмъ какъ душу религіи, истинный плодъ ея составляетъ добродѣтель. Кантъ оказалъ безсмертную заслугу, прояснивъ въ философіи эту истину. Внѣшнія приношенія и поклоненія ограничиваются извѣстными мѣстами и временами; между тѣмъ какъ добродѣтель простирается на всю жизнь и сопровождаетъ каждый моментъ ея. По апост. Павлу, мы все должны дѣлать во славу Божію. Слѣд. недостаточность религіи въ этомъ отношеніи составляетъ то, когда чистая жертва, добродѣтель, замѣняется внѣшними приношеніями, а излишество ея составляетъ то, когда нравственность утончается до мелочей и до ревности не по разуму. Кантъ подпалъ иному недостатку, поставивъ религію въ одной добродѣтели. Положеніе его справедливо, но одностороннее; религія не есть предметъ одной воли; умъ съ созерцаніями и чувство съ наслажденіями не мо-

гутъ быть устранены отъ нея. Безъ этого добродѣтель слаба; ей часто должно бороться съ цѣлымъ міромъ; безъ воодушевленія религіознаго, имѣющаго основанія въ чувствѣ и въ упованіи, она не въ силахъ выдержать борьбу. Нѣкоторые изъ новѣйшихъ умниковъ простерли далѣе свои умозрѣнія касательно религіи, и утверждаютъ, что для чистой религіозной нравственности нужно забвеніе Бога, нужно опредѣлять себя правилами дѣятельности безъ всякаго представленія о высшемъ пособіи и о высшей наградѣ. Ихъ привелъ къ сему излишній пуризмъ, по которому они старались очистить нравственность. Притомъ они страшатся Божія всемогущества; представляя его, они представляютъ совершенное уничтоженіе своей свободы. Но всемогущество Божіе можно представлять и безъ страха; человѣкъ можетъ стоять противъ него, какъ это доказываютъ злые духи, которые вѣчно будутъ противопоставлять могущество ограниченное неограниченному. Итакъ въ этомъ отношеніи религія имѣетъ двѣ крайности: недостатокъ добродѣтели и излишнее утонченіе ея, простирающееся до того, что кромѣ ея всѣ другія части религіи изгоняются.

в) Третій элементъ религіи состоитъ въ удовольствіи. Онъ необходимъ, ибо оживляетъ добродѣтель и дѣлаетъ ее пріятнѣйшею. Здѣсь тѣ же крайности, т. е. 1) недостатокъ чувства, когда религія обращается въ одни умозрѣнія. Отъ этого происходитъ сухость въ религіи, механизмъ, вялая дѣятельность, принужденность и безжизненность; 2) обиліе чувства, дѣлающее добродѣтель нечистою. Полагая религію въ одномъ чувствѣ сердца, и занимаясь имъ однимъ, человѣкъ доходитъ до того, что внутреннія движенія сердца принимаетъ за внѣшнія впечатлѣнія. Отъ сего произошли фанатики, напряженные мистики, визіонеры и пр. Изъ всего этого видно, что духъ религіи долженъ быть духъ вѣденія умѣреннаго, добродѣтели живой, чувства религіозно-чистаго и также умѣ-

реннаго. Слѣд., какъ мы сказали выше, основаніе религіи есть истина, выраженіе—добродѣтель, вѣнецъ на земли—самоуспокоеніе и сердечное удовольствіе. Всѣ эти части непремѣнно должны быть сосредоточены въ религіи.

Можетъ ли эта религія имѣть таинства? Можетъ. Это нужно знать потому, что таинства естественной религіи служатъ основаніемъ для заключенія о таинствахъ религіи христіанской. Возражаютъ и стараются опровергнуть таинства христіанскія потому, что не знаютъ о необходимости таинствъ въ религіи естественной. Какія основныя таинства въ христіанской религіи? 1) Таинство воплощенія, въ которомъ таинственны для насъ двѣ стороны: a) соединеніе въ Іисусѣ Христѣ божества съ человѣчествомъ, b) искупленіе рода человѣческаго,—и 2) дѣйствіе благодати, или же помощь Божія. Основа сихъ таинствъ предполагается въ таинствахъ естественной религіи. Какимъ образомъ?

1) Естественная религія есть союзъ человѣка съ Богомъ, и притомъ реальный. Человѣкъ представляется ограниченнымъ, а Богъ безпредѣльнымъ. Союзъ сей начинается здѣсь, будетъ продолжаться далѣе въ вѣчность, и отъ времени до времени становиться реальнѣе. Какимъ образомъ это соединеніе будетъ простираться въ вѣчность? Какъ конечное соединится съ безконечнымъ? Какъ останутся не слитными сіи двѣ натуры? Все это для насъ непостижимо. Но въ Іисусѣ Христѣ соединеніе это сдѣлалось явнымъ. Чего родъ человѣческій долженъ достигать чрезъ цѣлую вѣчность: то въ маломъ видѣ, въ лицѣ Іисуса Христа, открыто вполнѣ, какъ выражаетъ апост. Павелъ, говоря, что въ *томъ живетъ всяко исполненіе Божества тѣлесно*. Соединеніе безконечнаго съ конечнымъ, вѣчнаго съ временнымъ есть основа конечнаго бытія; ибо какъ въ твореніи

глаголы творческаго Слова облеклись плотію, такъ и въ воплощеніи само это Слово Божіе стало плотію, по выраженію Іоанна: *Слово плоть бысть.*

2) Сущность искупленія христіанскаго состоитъ въ томъ, что поелику одаренныя свободою существа внесли безпорядокъ въ міръ и сами не могли возстановить прежняго порядка: то самъ Богъ пришелъ сдѣлать это. Естеств. религія представляетъ также множество существъ свободныхъ, которыя злодѣяніями своими вносятъ въ міръ милліоны безпорядковъ и между тѣмъ сами не знаютъ, какъ возстановляется нарушенный ими порядокъ. Кто же дѣлаетъ эту, такъ сказать, починку въ мірѣ? Кто возстановитель? Безъ сомнѣнія Богъ, который есть Судія и вмѣстѣ возстановитель. Тоже самое выражено въ воплощеніи І. Христа.

3) Сущность благодатнаго дѣйствія состоитъ въ томъ, что Богъ дѣйствуетъ въ насъ, но мы не понимаемъ, какъ это происходитъ. И естественная религія представляетъ тоже. Она есть реальный союзъ человѣка съ Богомъ; сила наша какъ бы виситъ на силѣ Божіей. Образъ такого отношенія Бога къ человѣку также для насъ не понятенъ. Итакъ основаніе таинствъ христ. религіи предполагается въ таинствахъ религіи естественной. Посему, отказавшись отъ первыхъ, должно отказаться и отъ послѣднихъ; уничтоживъ христіанство, нельзя не уничтожить чрезъ это всякой религіи.

Имѣетъ ли наука о религіи такую же достовѣрность, какую имѣютъ прочія науки? Безъ сомнѣнія имѣетъ. Достовѣрность ея не есть историческая; ибо видъ исторіи религія приняла уже чрезъ откровеніе; не есть также достовѣрность ея ни математическая, ни логическая. Она ограничивается однимъ идеальнымъ созерцаніемъ. Можетъ ли она поэтому имѣть досто-

вѣрность равную прочимъ наукамъ? Можетъ. Извѣстно, что всякое вѣденіе человѣческое приводится къ вѣрѣ. Вѣденія собственно—прямаго у человѣка быть не можетъ; ибо для этого надлежало бы ему войти, такъ сказать, во внутренность предмета, представляемаго имъ; но это для него невозможно. Поэтому *вѣденіе историческое* обыкновенно основывается на довѣріи чувствамъ. Но чувства часто обманываютъ; отъ чего въ исторіяхъ бываетъ много фальшивыхъ повѣствованій и ложныхъ сужденій. Впрочемъ мы вѣримъ чувствамъ и странно было бы не вѣрить исторіи. *Увѣренность математическая* основывается на вѣрности формъ пространства и времени: часть менѣе цѣлаго, величина равна сама себѣ—суть истины, для насъ весьма очевидныя, ибо мы вѣримъ, что умъ нашъ по устройству своему такъ, а не иначе можетъ представлять вещи. *Вѣденіе логическое* основано на формахъ нашего разсудка,—на довѣріи къ симъ формамъ. Итакъ всякое познаніе основано на вѣрѣ. Не будь вѣры, не будетъ никакого и познанія. И дѣйствительно были философы, которые, признавая формы разсудка мечтою и не принимая внѣшнихъ свидѣтельствъ, всѣ познанія математическія, логическія и историческія обращали въ пустыя. Но это были мечтатели; вѣра для насъ необходима. Всѣ познанія, изложенныя выше и имѣющія основаніемъ своимъ довѣріе чувствамъ или формамъ разсудка, достовѣрны. Слѣд. достовѣрно и вѣденіе религіи, такъ какъ оно основывается на вѣрѣ въ идеи ума, которыя имѣютъ характеръ необходимости. Отъ чего же истины математическія и другія для многихъ очевиднѣе истинъ религіозныхъ? Отъ того, что истины религіи основываются на довѣріи уму, который у рѣдкихъ развитъ; ибо ему свойственно развиваться послѣ всѣхъ способностей души. Таковое неразвитіе ума причиною того, что многимъ истины религіи извѣстны только исторически, и потому они имъ менѣе вѣрятъ. Въ противномъ случаѣ достовѣрность истинъ религіи

должна стоять наравнѣ съ достовѣрностію прочихъ истинъ, ибо основа ихъ одна и таже. Въ религіи достовѣрности должно быть еще болѣе. Вѣденіе чувства предполагаетъ за собою что-то высшее, чѣмъ оно управляется, т. е. формы разсудка; вѣденіе логическое ничего не значило бы безъ идей ума,—между тѣмъ какъ вѣденіе религіозное стоитъ само по себѣ; выше ума ничего нельзя уже предположить. Идеи ума составляютъ основаніе всѣхъ нашихъ познаній. Въ этомъ случаѣ всѣ наши познанія можно уподобить зданію. Зданіе не можетъ быть безъ основанія; но оно сокрыто въ землѣ, и для тѣхъ, кои живутъ въ верхнихъ этажахъ, непримѣтно. Такъ всякая категорія разсудка основывается на идеѣ ума и къ ней приводитъ. Стоитъ только сдѣлать анализъ и истина сдѣлается очевидною.

Теперь сдѣлаемъ краткое обозрѣніе религіи съ той стороны, съ которой она обнимаетъ весь родъ человѣческій. Въ самомъ дѣлѣ, религія не есть принадлежность одного человѣка, но всѣхъ людей вообще. Ибо религія, какъ мы сказали выше, имѣетъ основаніе въ природѣ человѣческаго духа, а въ этомъ отношеніи всѣ люди сходны между собою. Религія по отношенію ко всему роду человѣческому представляется нравственнымъ божественнымъ царствомъ: это со стороны внутренней, а съ внѣшней стороны—церковью. Царство это состоитъ изъ множества существъ, назначенныхъ для однихъ цѣлей, управляющихся одними законами и имѣющихъ одинъ образецъ. Это царство Божіе необходимо и вѣчно. Доколѣ оно представляется въ идеѣ,—дотолѣ оно составляетъ разумное невидимое царство Божіе; когда же сія идея выразится внѣшнимъ образомъ, тогда она обращается въ видимую церковь, которая есть общество людей соединенныхъ для выполненія всѣхъ отношеній, въ которыя мы поставлены къ Богу. Церковь видимая необхо-

дима. Человѣкъ можетъ быть къ ней только равнодушнымъ, можетъ быть мертвымъ членомъ, но совершенно не принадлежать ей не можетъ. Ибо религія необходима для всѣхъ и каждаго. Но религія внутренняя не можетъ оставаться безъ религіи внѣшней. Такимъ образомъ церковь не есть изобрѣтеніе временное, случайное, но Божеское, вѣчное и тѣ, которые думаютъ уничтожить церковь, не понимаютъ своего дѣла. Она основана на натурѣ человѣка, и потому вездѣ была вмѣстѣ съ религіею. Не говоря о народахъ образованныхъ, у которыхъ церковность даже заглушала религію,—у самыхъ дикихъ народовъ были и есть церковныя собранія, лица, дни, мѣста и проч. Эта церковь естественная, какъ и христіанская, раздѣлена тамъ на два вида: сражающуюся и торжествующую. И философія тоже свидѣтельствуетъ, что и откровеніе,—что желающіе жить добродѣтельно будутъ на землѣ гонимы. Слѣд. въ этой жизни, гдѣ добродѣтели нужно бороться со зломъ, церковь естественная представляется страждущею, а тамъ, гдѣ мѣсто воздаянію, она будетъ торжествующею.

Какія принадлежности церкви? это общество религіозное не можетъ быть: 1) безъ извѣстныхъ *символовъ*, или же публичнаго образца вѣроисповѣданія, публичнаго изложенія истинъ вѣры и правилъ нравственности. Образецъ этотъ составляетъ средоточіе нравственное, безъ котораго общество сіе раздѣлилось бы и разсѣялось, потеряло бы единство,—въ которомъ сходятся, такъ сказать, религіи всѣхъ недѣлимыхъ существъ. Сколько умовъ, столько было бы и церквей, если бы не было въ каждомъ религіозномъ обществѣ одного общаго символа. Отсюда вытекаетъ слѣдующее практическое слѣдствіе: символы не суть что либо такое, безъ чего можно обойтись, какъ думаютъ нѣкоторые: безъ символовъ въ церкви произошло бы тоже, что въ философіи. Въ философіи господствуетъ разно-

гласіе; она совершенно разсѣяна по различнымъ мнѣніямъ. Отъ чего? Отъ того, что здѣсь есть только внутренній образецъ или символъ, данный человѣку Богомъ. Это суть главные законы или правила человѣческой дѣятельности, но нѣтъ символа внѣшняго. Какъ долженъ быть составленъ символъ церкви? Въ немъ должно содержаться ученіе о Богѣ и объ отношеніи Его къ міру, ученіе о безсмертіи души, правила нравственныя, или законъ любви къ Богу, ближнему и самому себѣ; словомъ, въ немъ должно находиться чистое сокращеніе вѣры и нравственности. Не будь сего, церковь не достигнетъ своей цѣли. Недостатки символа могутъ простираться до того, что вмѣсто того, чтобы содѣйствовать цѣли церкви, онъ будетъ противодѣйствовать ей. Пусть войдутъ въ него вредные пункты; тогда выйдетъ не церковь Божія, а вредное и гибельное общество злодѣевъ. Кромѣ сего для церкви нужны 2) *обряды внѣшніе*,—церемоніи священныя: безъ этого она также быть не можетъ. Сюда принадлежатъ: a) свящ. собранія. Что за общество, въ которомъ члены никогда не сходятся? b) свящ. дни, которые предполагаютъ также c) мѣста священныя, d) священнодѣйствія, которыя бы имѣли побужденія и цѣль религіозную и коихъ смыслъ былъ бы также религіозенъ: это необходимый элементъ всеобщей церкви, въ который входятъ, e) *словесныя наставленія, молитвы, чтенія и пѣнія*. Кромѣ того должны быть въ церкви еще, f) нѣкоторыя *символическія дѣйствія*, въ которыхъ бы эмблематически выражались истины религіи. Потребность ихъ основана на томъ, что многіе члены церкви имѣютъ нужду въ чувственныхъ представленіяхъ истинъ религіи. 3) Третье условіе, безъ котораго церковь быть не можетъ, есть существованіе въ ней извѣстнаго класса *духовныхъ лицъ*. Правда, можно представить церковь въ видѣ общества совершенно независимаго. Это осуществлено англійскими индепендентами. Но чтобы въ церкви могъ существовать

порядокъ и чтобы все могло идти законно, этого нельзя представить, не допустивъ въ ней правителей. Потому у всѣхъ народовъ, даже у дикихъ, мы находимъ классъ жрецовъ. Какъ скоро допустимъ это условіе, необходимо положить и 4-е условіе — *іерархію*. Ибо какъ лица сіи могутъ править церковію, не имѣя извѣстныхъ правъ и законовъ? Вотъ краткій образъ, показывающій принадлежности видимой естественной церкви. Принадлежности эти необходимы въ ней. Слѣд. совершенно несправедливо мнѣніе тѣхъ, которые хотятъ отдѣлить отъ христіанской религіи внѣшность, основанную на внѣшности религіи естественной. Такое нападеніе дѣлали французы и, воспользовавшись временемъ революціи, успѣли разрушить всю церковность. Но что же вышло? Много ли продолжалось такое состояніе религіи? Въ сердцахъ людей религія и церковь не могли истребиться. Поэтому и видимое существованіе ея скоро возстановилось. Мнѣніе *національнаго конвента*, изданное прежде противъ всей церковной внѣшности, было отмѣнено, и Робеспіеръ самъ, изшедъ такъ сказать изъ ада, изрекъ: «Франція вѣруетъ въ Бога и въ безсмертіе души». Вотъ уже и внѣшность; ибо это есть не что иное, какъ краткій символъ. Въ слѣдъ за симъ отвергшіе прежде церковь начали соединяться въ религіозныя общества, и опять возстановились общественныя богослуженія католиковъ, протестантовъ и другихъ. Притомъ, и во время безвѣрія было общество *ѳеофилантроповъ*. Цѣль его состояла въ освобожденіи людей отъ христіанской религіи и отъ всѣхъ внѣшностей религіи естественной и въ распространеніи между людьми религіи философской. Члены сего общества занялись этимъ съ жаромъ. Что жъ вышло изъ этого? Общество это явилось на подобіе общества христіанскаго: написали краткій символъ, который сначала содержалъ только то, что вѣруютъ въ Бога, стараются жить добродѣтельно и ожидаютъ безсмертія. Потомъ почувствовали нужду въ евангеліи,

для составленія котораго выбрали отличныя мѣста изъ *Шу-кинга* (книга китайской нравственности), Алкорана, Цицерона, Платона, Сенеки; но и тутъ большая часть заимствована изъ Ветх. и Нов. Завѣта, особенно изъ бесѣдъ Іисуса Христа. Кромѣ сего они учредили праздники и нарочитые дни богослужебные. Въ разсужденіи этого учрежденія они показали довольно смышлености. Всѣ праздники они примѣнили то ко временамъ года, то къ возрастамъ человѣческой жизни, то къ извѣстнымъ добродѣтелямъ. Такъ былъ у нихъ праздникъ весны, или праздникъ Бога Творца,—праздникъ промысла, безсмертія, праздникъ дѣтей, супружеской вѣрности и пр. Были у нихъ также и священ. мѣста. Такимъ образомъ, стараясь уйти отъ христіанства, они всегда съ нимъ встрѣчались,—даже встрѣчались съ образами первенствующихъ христіанъ: такъ, вступающимъ въ ихъ общество давали медъ и молоко. Общество это продолжалось около 3-хъ лѣтъ. Оно ясно доказало, что внѣшняя сторона религіи также необходима, какъ и внутренняя. Безъ внѣшности религія дѣлается предметомъ разногласія.

Спросимъ: всякая ли религія можетъ довести человѣка до цѣли? Не всякая. Если же не всякая приводитъ насъ къ цѣли, то какая именно достигаетъ сего? Никакая изъ тѣхъ, которыя существовали и существуютъ въ родѣ человѣческомъ и которыя одолжены своимъ происхожденіемъ уму. Безпристрастный отвѣтъ на это въ семъ случаѣ тотъ, что всякая изъ таковыхъ религій не только недостаточна къ возстановленію нравственнаго порядка между людьми, но еще содержитъ въ себѣ много такого, что портитъ нравы людей. Это доказываютъ исторія и разумъ. Исторія показываетъ, что какъ религія народовъ, такъ и религія философовъ, до временъ религіи откровенной много имѣли пагубныхъ заблужденій. Заблужденія эти весьма вредны въ религіи. Такъ, нравственность

человѣка, который представляетъ Бога такимъ существомъ, которое удобно умилостивляется принесеніемъ овна, далеко отстоитъ отъ нравственности того, кто мыслитъ о Богѣ, какъ о существѣ, которое для умилостивленія своего правосудія обрекаетъ на смерть единороднаго Своего Сына (О важности религіи есть превосходное разсужденіе проф. Дерптскаго университета, въ Хр. Чт. за 1831).

Примѣч. Можно еще сказать, что религія всегда страдала и страдаетъ отъ того мнѣнія, которое представляетъ ее чѣмъ-то скучнымъ,—къ чему должно прибѣгать только въ минуты покаянія. Между тѣмъ на самомъ дѣлѣ она есть такое занятіе, которое всѣмъ нашимъ занятіямъ сообщаетъ силу и жизнь. Безъ нея всѣ идеи философіи суть пустыя мечтанія; она доставляетъ поэзіи то, что въ ней есть высокаго, прекраснаго; занятія астрономическія преимущественно пріятны для человѣка потому, что они обращаютъ его къ небу и ставятъ, такъ сказать, ближе къ Богу. Ученые, у которыхъ нѣтъ религіи, лишаютъ себя единственнаго удовольствія. Всякая наука разсматриваетъ извѣстную часть дѣлъ Божіихъ и потому имѣетъ свою религіозную сторону. Несправедливо мнѣніе тѣхъ, которые говорятъ, что каждая наука имѣетъ свой особенный кругъ, совершенно отдѣльный отъ круга религіи. Нѣтъ, всѣ науки подчиняются философіи, а она непосредственно соединена съ религіею. Въ практическомъ отношеніи религія доставляетъ человѣку услажденіе. Человѣкъ часто держится въ обществѣ страхомъ. Чтобы освободиться отъ сего страха, для этого два пути и способа: самоубійство и религія. Кто почувствуетъ свою зависимость отъ Бога; тотъ станетъ выше всякаго страха—выше деспотизма, что доказали тысячи мучениковъ,—выше обольщеній плоти и міра, что видимъ въ аскетахъ. Въ людяхъ религіозныхъ философское идеальное пред-

ставленіе человѣка совершенно осуществилось. Человѣкъ религіозный имѣетъ въ себѣ непоколебимое начало; онъ не требуетъ точки, на которой бы могъ стать и подвинуть міръ: эта точка въ немъ самомъ. Люди тогда только дѣйствуютъ лучше, когда дѣйствуютъ религіозно. Если посмотримъ на писателей, то увидимъ, что нѣкоторые изъ нихъ въ минуты религіозныя размышляли лучше, нежели въ другое время. Напр. Державинъ написалъ много стихотвореній; но его ода: *Богъ* превосходнѣе другихъ, и безъ сомнѣнія здѣсь возвысилъ его самый предметъ. Цицеронъ, говоря о законодательствѣ и религіи, возвысился необыкновенно; у Платона разговоръ о безсмертіи души лучше всѣхъ его произведеній. Кантъ болѣе всего показалъ свой умъ, когда писалъ о безусловномъ требованіи и святости нравственнаго закона, и проч.

Религія по внутреннему достоинству своему.

Теперь слѣдуетъ разсмотрѣть, достаточна ли естественная религія сама въ себѣ, или недостаточна. Отъ рѣшенія этого вопроса зависитъ рѣшеніе вопроса о значеніи для рода человѣческаго христіанской религіи. Ибо если естественная религія достаточна сама по себѣ, то христіанская дѣлается излишнею; въ противномъ же случаѣ для человѣчества нужно сверхъестественное пособіе—откровеніе. Сила вопроса состоитъ въ томъ: можетъ ли естественная религія довести людей до той цѣли совершенства, къ которой они предназначены, т. е. можетъ ли привести ихъ къ истинѣ, исправить ихъ нравственность, доставить имъ блаженство? Безпристрастный на это отвѣтъ есть отрицательный. Это совокупно подтверждаютъ: I, исторія, II, разумъ

1) Изъ историческаго обозрѣнія естественной религіи открывается, что она всегда и вездѣ была недостаточна, во всѣ вѣка и у всѣхъ народовъ являлась въ худомъ видѣ. Со стороны умозрительной въ ней недоставало многихъ существенныхъ религіозныхъ истинъ; напротивъ она обезображивалась многими заблужденіями и суевѣрными мнѣніями. Со стороны нравственной она также не знала многихъ добродѣтелей, такъ напр. самоотверженіе и терпѣніе, составляющія основаніе истинной добродѣтели, были ей неизвѣстны; напротивъ многіе пороки были не только терпимы, но даже освящены религіею древнихъ. Чтобы видѣть это, посмотримъ на религію, какъ она являлась: 1) у народовъ образованныхъ и необразованныхъ; 2) какова она была въ философскихъ школахъ.

1) У народовъ необразованныхъ религія естественная всегда представляется въ видѣ многобожія самаго грубаго и чувственнаго. Какова была у нихъ нравственность при такомъ умозрительномъ вѣроученіи, о томъ и говорить нечего. Но почти столь же несовершенною является религія и у народовъ образованныхъ, каковы греки и римляне. Со стороны умозрительной, многобожіе у сихъ народовъ было во всей силѣ. Олимпъ Греціи наполненъ былъ богами и все еще греки измышляли новыхъ боговъ. Римляне, у коихъ Пантеонъ и Капитолій были преисполнены богами, съ каждою завоеванною областію присовокупляли къ числу ихъ еще новыхъ. И представленія о сихъ богахъ тѣ и другіе имѣли самыя недостойныя. Исторія ихъ или низкаго или смѣшнаго происхожденія, исторія постыдныхъ страстей, порочной жизни: вотъ что составляло у нихъ вѣроученіе! Эта религія, надобно присовокупить, у нихъ нимало не образовывалась. Они сами образовывались въ изящныхъ наукахъ и искусствахъ, а религію оставляли неприкосновенною, или усовершали только внѣшность бого-

служенія, не думая о существенномъ. Отсюда происходила страшная смѣсь вкуса съ нелѣпостію. Они истощали все искусство и знаніе на украшеніе боговъ, а между тѣмъ въ разсужденіи понятія о нихъ находились въ глубокомъ невѣжествѣ; храмы ихъ блистали великолѣпіемъ, а внутри ихъ болванъ или животное было предметомъ поклоненія. Такова была умственная сторона религіи у грековъ и римлянъ! Трудно даже вѣрить, чтобы народы, остающіеся доселѣ во многихъ отношеніяхъ для насъ образцами, обожали таковыхъ боговъ.

Такова же была и нравственная часть ихъ вѣроученія. Нравственность собственно и не относилась у нихъ въ религіи, которая состояла въ жертвоприношеніяхъ, въ исполненіи обрядовъ во внѣшнемъ богопочитаніи. Что Богъ собственно благоугождается одною добродѣтелію, что Ему должно покланяться духомъ и истиною: это было для нихъ неизвѣстно. Почему ихъ ученіемъ не предписывалось почти никакихъ обязанностей, о нравственности не пеклась ихъ религія: любовь къ Богу, ближнему, себѣ самому не имѣла въ ней мѣста. «О боги! дайте мнѣ честь, счастіе, здравіе, а добродѣтель я самъ себѣ дамъ», говорилъ одинъ изъ ученыхъ ихъ. Этотъ недостатокъ не замѣнялся у нихъ никакими образцами нравственности. У нихъ некому было и подражать. Ибо боги представляли примѣры пороковъ и злодѣяній, а не добродѣтели. Жизнеописанія ихъ исполнены мерзостями и пороками. Похожденія Юпитера, Венеры и пр. не могутъ не оскорблять добраго и религіознаго чувства. Нѣтъ, не люди должны были подражать богамъ; надобно было заставить боговъ подражать добрымъ и благочестивымъ людямъ. Таковые пороки боговъ не могли не имѣть вреднаго вліянія на нравственность, хотя бы они казались людямъ только малыми пятнами въ ихъ жизни. Слабое и порочное сердце всегда извиняло свои недостатки примѣ-

ромъ боговъ. Ежели такіе пороки имѣютъ мѣсто и въ нравственности боговъ, то и въ человѣкѣ они могутъ быть чѣмъ-то святымъ, или по крайней мѣрѣ извинительнымъ. Въ Индіи и теперь требуютъ богамъ дѣвическаго цѣломудрія въ жертву. Въ Римѣ и Греціи боги славились невоздержаніемъ, обманами, хищеніемъ; извѣстны были злобою, враждою, гордостію, словомъ—самими ужасными пороками. Справедливо жалуется одинъ стихотворецъ, что Олимпъ населенъ существами, достойными ада. Чтожъ долженъ чувствовать добродѣтельный и благоразумный человѣкъ, размышляя о такой религіи? Св. Кипріанъ, который въ язычествѣ преданъ былъ всякаго рода удовольствіямъ, будучи уже христіаниномъ, обратилъ взоръ на состояніе язычества, ужаснулся его и оставилъ намъ разительное описаніе языческой религіи (въ письмѣ своемъ къ Донату).

Таковы были и прочія части религіи, напр. *іерархія*. Не распространеніе истины было занятіемъ жрецовъ; они питали только суевѣріе отправленіемъ священныхъ обрядовъ и порабощали себѣ робкую совѣсть и свободу мыслей для корыстолюбивыхъ видовъ. Важнѣйшею частію ихъ священнодѣйствій были гаданія. Поелику народъ всего болѣе руководствуется любопытствомъ, желаетъ проникать въ будущее; то въ этихъ гаданіяхъ и сосредоточилось вниманіе и народа и жрецовъ. А гаданія эти были не что иное, какъ искусное средство къ обогащенію жрецовъ, или способъ къ достиженію политическихъ цѣлей; отсюда и составилась обширная система обмана. Нельзя безъ удивленія представить, какъ знаменитые добродѣтелію и мудростію мужи, рѣшающіе судьбу отечества и народовъ въ сенатѣ, не смѣютъ произнести ни одного сужденія пока не узнаютъ отъ авгуровъ, какъ птица будетъ клевать зерно! Такое состояніе религіи производило самыя печальныя зрѣлища: совершались насмѣшки надъ богами, особ-

ливо не задолго предъ рождествомъ Христовымъ; суевѣріе перерождалось въ невѣріе, уничтожавшее всякое божество; презрѣніе ко всякой религіи болѣе и болѣе усиливалось.

Что же должно было представлять тогда человѣчество въ нравственномъ отношеніи? Развращеніе большихъ городовъ и нынѣ приводитъ въ содроганіе доброе сердце; но оно мало въ сравненіи съ прежнимъ. Примѣры жестокости, ненависти, описаніе цирковъ, сцены мечебойцевъ, картины сладострастія и проч., наполняютъ бо́льшую половину римской исторіи. Если были добрые люди, которые не ввергались въ бездну развращенія, то не религія, но собственное чувство удерживало ихъ на краю этой бездны. Такова была религія у народовъ и таковы были плоды ея!

2) Отсюда уже видно и достоинство религіи философской. Ибо когда народы утопали въ заблужденіяхъ и развратѣ, философы жили не на облакахъ, а среди этихъ самыхъ народовъ. Если ихъ мудрость и наставленія не могли исправить испорченности ихъ соотечественниковъ, то это явный знакъ, что они были несовершенны: тѣмъ и не хороша религія философовъ, что она не была народна. Подлинно, съ одной стороны нельзя не удивляться успѣхамъ ума: онъ разсѣялъ множество препятствій на пути просвѣщенія, сдѣлалъ множество открытій, успѣлъ, вопреки духу времени, утвердить много высокихъ истинъ. Это дѣлаетъ честь природѣ человѣческой и нельзя уменьшать ее; ибо это честь вмѣстѣ и Божія. Но естественная религія будетъ служить вмѣстѣ и вѣчнымъ памятникомъ слабостей человѣка: и у лучшихъ философовъ она является весьма несовершенною. Посмотримъ на представителей философіи, у грековъ — Сократа, Платона, Аристотеля; у римлянъ — Цицерона. И у нихъ ре-

лигія является не таковою, чтобъ лучшей желать не нужно было.

Отъ *Сократа*, какъ философа здраваго разсудка, надлежало ожидать лучшей религіи. Но онъ также принималъ многобожіе, какъ и всѣ народы, съ тѣмъ только различіемъ, что строже подчинялъ боговъ одному верховному Божеству, нежели жрецы и народъ. Онъ учитъ о промыслѣ, но простираетъ дѣйствіе его на общую жизнь міра и народовъ, а не на частную каждаго человѣка; преподаетъ нравственность, но національную; враговъ позволяетъ не только презирать, но и ненавидѣть. Заповѣдуетъ вѣру въ безсмертіе, но и здѣсь показываетъ слабость натуры, борется съ сомнѣніями и недоумѣніями, и заключаетъ свое ученіе: «или есть будущая жизнь, или нѣтъ; если есть, то она вожделѣнною должна быть для добродѣтельнаго человѣка; ежели нѣтъ, то опять для него нѣтъ никакой потери: онъ награждается своею совѣстію. Наконецъ присовокупляетъ: вамъ должно идти къ своимъ занятіямъ, т. е. жить, а мнѣ выпить чашу, т. е. умереть. Одни боги знаютъ, что лучше». Скажутъ, что онъ училъ такимъ образомъ, принаровляясь къ понятіямъ и характеру народа; но такое предположеніе не имѣетъ основанія. Онъ показалъ, какую онъ исповѣдуетъ религію, принесши въ жертву Эскулапу пѣтуха предъ смертію; въ дверяхъ вѣчности онъ не имѣлъ причины и не могъ лицемѣрить. Вся жизнь его показываетъ, что онъ вообще чуждъ былъ лицемѣрія: услышавши смертный приговоръ себѣ онъ лучше согласился умереть, нежели спасаться бѣгствомъ, когда и могъ это сдѣлать и побуждаемъ былъ къ тому совѣтами друзей. Такимъ образомъ, ежели бы онъ признавалъ душевно другую религію, а не ту, которую преподавалъ: то безъ сомнѣнія онъ оставилъ бы ложную при дверяхъ гроба и

не рѣшился бы запечатлѣть ее своею смертію. Итакъ религія Сократа была религія безъ свѣта.

Платонъ, какъ философъ ума, много сдѣлалъ для религіи естественной своимъ ученіемъ о идеальномъ мірѣ. Отнявши многое у міра чувственнаго, онъ много придалъ цѣны вещамъ духовнымъ; обративши вниманіе своихъ соотечественниковъ къ горнему, ослабилъ въ нихъ силу чувственности.

Но ученіе его также не можетъ быть всеобщимъ ученіемъ истины для рода человѣческаго, какъ со стороны умозрительной, такъ и нравственной. 1) Его ученіе *о вѣчности* не можетъ имѣть мѣста въ системѣ религіи; ибо оно есть дуалистическое. Если кому, то Богу паче всего прилично единодержавіе. 2) *Множество признаваемыхъ имъ боговъ*, хотя и подчиненныхъ, въ религіи также должно имѣть вредное вліяніе на нравственность. При многобожіи не можетъ быть единства въ религіи. 3) Ученіе *о безсмертіи душъ* также обезображено у него мнѣніемъ о ихъ переселеніи и объ отпаденіи. Нравственная система его носитъ на себѣ печать слабости и заблужденій; она заражена фанатизмомъ и мечтательностію; пороки ея видны изъ его *образцоваго общества*. Онъ изгналъ бракъ, допустилъ подкидываніе дѣтей и проч. Изгнавши изъ своей республики бракъ, онъ имѣлъ конечно выгодную цѣль; онъ хотѣлъ соединить тѣснѣйшимъ союзомъ всѣхъ членовъ общества, тогда какъ родственныя связи привязываютъ насъ исключительно къ нѣкоторымъ только лицамъ. Но предложенный имъ къ тому способъ не дѣлаетъ чести его уму. Ибо онъ, *во первыхъ*, не дѣйствителенъ. Уничтоженіемъ родственныхъ связей можно было распространить любовь гражданина только на тѣсный кругъ людей, напр. живущихъ въ одномъ городѣ, а не на всѣхъ членовъ общества отдаленныхъ. *Во вторыхъ*, этотъ способъ предосудителенъ. Желая ввести одну добродѣтель,—взаимную общественную любовь, онъ уничтожилъ мно-

жество другихъ, семейныхъ. Несравненно выше по мудрости то средство, которымъ Іисусъ Христосъ положилъ соединить между собою ближнихъ,—родство духовное. Богъ одинъ есть отецъ всѣхъ человѣковъ; слѣд. всѣ люди суть между собою братія. Одинъ Спаситель, искупившій всѣхъ насъ своею кровію отъ рабства грѣха и смерти; слѣд. всѣ мы единокровны, причащаясь Его тѣла и крови. Религія Платона не достойна человѣческаго рода!

Еще менѣе религія *Аристотелева* можетъ быть религіею достойною человѣчества. Эта вѣчность міра уничтожающая наши надежды, это неопредѣленное ученіе о судьбѣ душъ, этотъ движитель, столь мало отдѣленный отъ міра, эта республика съ пороками, какіе видны въ республикѣ Платоновой, не могутъ составить признаковъ доброй религіи; а схоластическій методъ изложенія, отвлеченный языкъ дѣлаютъ ее предметомъ занятій только для школъ и философовъ, а не для народа.

Если даже всѣ эти системы соодинить вмѣстѣ, то и тогда нельзя извлечь изъ нихъ признаковъ достойныхъ истинной религіи. Ибо заблужденія одного философа совсѣмъ не исправляются другимъ; напротивъ каждый изъ нихъ, убѣгая одной крайности, впадаетъ въ другую опаснѣйшую. Цицеронъ, изучившій и обозрѣвшій критически сочиненія всѣхъ философовъ [1]), не составилъ истиннаго ученія,—и онъ не сталъ выше своихъ образцовъ. Въ безсмертіи онъ увѣрялся внутреннимъ чувствомъ, которое онъ называлъ *augurium saeculorum*. Что онъ сдѣлалъ эту истину предметомъ чувства, это можетъ дѣлать ему честь, но онъ отнялъ ее у ума своимъ скептицизмомъ.

---

[1]) Цицеронъ въ древнемъ мірѣ былъ то, что Кантъ въ новѣйшемъ, съ тѣмъ только различіемъ, что Кантъ критиковалъ подлежательную сторону знанія—умъ, а Цицеронъ предлежательную,—сочиненія. Свои религіозныя умозрительныя мысли онъ изложилъ въ книгѣ de natura Deorum, а нравственныя въ сочиненіи de officiis.

Такимъ образомъ представители просвѣщенія древняго не могли представить человѣчеству не только образца, но и признаковъ религіи истинной и всеобщей; ибо они сами ихъ не знали. Да и что знали, и того не сообщали народу. Всѣ они говорили, - что философія и мудрость любитъ не площадь, а уединеніе; что важнѣйшихъ истинъ не должно сообщать народу. Это показываетъ, что они на истину религіи смотрѣли, какъ на нѣчто частное, а не общественное. Могли ли такіе философы быть наставниками человѣчества?.. Отъ чего же это происходило? Безъ сомнѣнія, отъ слабодушія. Смерть Сократа отняла у нихъ бодрость, и они отрѣклись проповѣдывать истину на стогнахъ. Отсюда произошло въ нихъ лицемѣріе, самое недостойное мудрости. Странно слышать, какъ Аристотель въ кругу своихъ учениковъ смѣется надъ многобожіемъ, суевѣріемъ, предразсудками, и потомъ на аѳинской площади приноситъ въ жертву какому-то богу животное... Такъ ли поступали проповѣдники истины Христовой!.. Въ Пиѳагорѣ думаютъ нѣкоторые указать достойнаго проповѣдника истины, ибо онъ образовалъ жителей Италіи своею школою. Но его намѣренія ограничивались одними политическими видами: онъ хотѣлъ дать италійцамъ хорошее гражданское устройство и сдѣлать ихъ счастливыми обитателями. Да и религія его не могла быть образцемъ для другихъ. Это была смѣсь высочайшихъ умозрѣній съ самыми низкими мнѣніями, самыхъ высокихъ законовъ съ матеріальными слѣпыми силами. Такая религія и не стоила быть проповѣданною міру.

Вотъ какую религію видимъ въ человѣчествѣ до рождества Христова! Въ народѣ—суевѣрія и безнравственность; въ философахъ—съ одной стороны заблужденія, съ другой слабодушіе. Очень хорошо выражаетъ такое состояніе религіи та сцена, которую св. Павелъ засталъ въ Аѳинахъ. Проходя и осматривая ваши храмы, говоритъ онъ, я нашелъ капище, на

которомъ было написано: *невѣдомому Богу*. Такъ, древніе обожали того Бога, котораго не знали, и не знали того Бога, котораго почитать должны были. Что было бы съ человѣчествомъ далѣе, когда варвары напали на южную часть Европы, при такой религіи?.. Христіанство должно было взять верхъ надъ грубостію варваровъ; оно должно было переплавить въ новыя формы эти смѣщенія народовъ. Но безъ сего естественная религія погреблась бы подъ развалинами государствъ. Не естественно ли послѣ сего заключить, что мало для человѣка одной естественной религіи, что уму нужно пособіе свыше, которое бы руководило его къ истинному счастію? Эта мысль раждалась сама собою у всѣхъ тѣхъ, которые разсматривали состояніе человѣчества. Напр. у Сократа Алкивіадъ желаетъ, чтобы самъ Богъ научилъ людей истинѣ. У Платона говоритъ нѣкто, что истинное познаніе Бога можетъ быть только отъ Бога. Итакъ вотъ въ чемъ состоитъ истинная заслуга мудрецовъ для религіи: они признались, что не могутъ быть провозвѣстниками истины, и чрезъ то открывали путь религіи небесной.

Столь же мало пріобрѣла религія естественная и послѣ рождества Христова. Вдругъ послѣ пришествія Его видимъ, что она упала вмѣстѣ съ философіею. Порфирій, Ямвлихъ, Цельсъ хотятъ поддержать и преобразовать ее; недостатокъ умозрительнаго вѣрованія восполняютъ аллегоріями и таинствами; вмѣсто чистой нравственности вводятъ молитвы, гимны, жертвы. Но они не въ силахъ были удержать того, что предназначено къ совершенному паденію [1]). Да и это пріобрѣли упомянутые

---

[1]) Здѣсь-то должно вспомнить слова Спасителя: не пришиваютъ плата нова къ ризѣ ветсѣй, да не больша дира будетъ. Христіанскіе догматы и обряды въ религіи языческой не что иное суть какъ новый платъ, пришитый къ ветхой ризѣ. Они столь же мало принесли ей пользы, сколько новый платъ ветхой одеждѣ.

философы для естественной религіи отъ христіанства. Одно только самолюбіе и превратныя понятія о христіанствѣ были причиною, что они сами не сдѣлались христіанами. Впрочемъ надо признаться, что они оказали при этомъ довольную услугу религіи естественной (чит. разговоръ Ейлера). Въ средніе вѣка религія эта не могла дѣлать успѣховъ. Тогда и христіанская пришла въ нѣкоторый упадокъ отъ суевѣрнаго невѣжества и отъ грубости нравовъ: чего же могла надѣяться языческая? Наконецъ и въ новыя времена она является не такою, чтобы могла удовлетворить всѣмъ потребностямъ ума и сердца. Какъ ни велика услуга новыхъ философовъ для философіи, но они не могутъ быть наставниками человѣчества; ибо изъ ихъ системъ ни одна не можетъ обратиться въ религію. Есть у нихъ общія мѣста, въ которыхъ утверждаются нѣкоторыя полезныя и нравственныя истины; но это не можетъ имѣть цѣны какой-либо важной заслуги; ибо системы ихъ имѣютъ цѣну школьную; такъ они сами признавались въ этомъ. Такова напр. система Фихте. Нигдѣ умъ человѣческій не показалъ такого усилія, какъ здѣсь; но и никакое произведеніе его не удалено столько отъ общенародной пользы, какъ это. Тоже можно сказать и о другихъ философахъ. Часто они своими мудрованіями болѣе потемняютъ христіанскую религію, нежели вмѣстѣ съ нею споспѣшествуютъ благу человѣчества. Съ практической стороны ихъ ученіе крайне недостаточно. Кантъ оказалъ для естественной религіи только ту услугу, что прояснилъ и очистилъ идею нравственности; но эта идея давно извѣстна въ христіанствѣ; только тамъ требованія нравственности растворяются состраданіемъ: христіанство допускаетъ и постороннія побужденія, коими подкрѣпляется наша слабая добродѣтель; а Кантъ отнялъ сей, такъ сказать, костыль, эту опору человѣческой нравственности и требовалъ добродѣтели чистѣйшей, не примѣнясь къ человѣчеству.

Что же сказать послѣ сего о дикихъ народахъ, которые удалены отъ общаго просвѣщенія? И когда они могутъ надѣяться увидѣть совершенную религію? Имъ надобно воздѣлать сперва свою землю, научиться легко удовлетворять потребностямъ жизненнымъ, потомъ начинать постепенно свое образованіе и самимъ доходить до истинной религіи; а на это потребны многіе вѣка. Но и тогда они не будутъ въ состояніи образовать для себя истинной религіи; это разительнѣйшимъ образомъ доказывается на государствѣ индійскомъ. Если какой религіи, то безъ сомнѣнія религіи индійцевъ должно было усовершиться и вполнѣ образоваться въ столь долгое время; ибо она древностію своею восходитъ даже до столпотворенія вавилонскаго. Но что мы видимъ въ этой религіи? Это смѣсь самыхъ напряженныхъ метафизическихъ созерцаній съ самыми нелѣпыми мнѣніями о мірахъ погибшихъ, о богахъ, герояхъ умершихъ и проч. Отсюда—практическіе выводы о переселеніи душъ, о наполненіи и управленіи всѣхъ частей міра духами, обожаніе частей природы, или лучше природы во всѣхъ ея видахъ. Отсюда—мнѣніе объ обитаніи злыхъ духовъ въ людяхъ низшаго класса, госпитали для больныхъ животныхъ, избѣжаніе всякаго соприкосновенія съ паріями (особый родъ презрѣнныхъ индійцевъ) для соблюденія нравственной чистоты.

Таковою сдѣлалась естественная религія отъ самаго начала своего въ теченіи нѣсколькихъ вѣковъ.

II. Но, можетъ быть, эта религія сдѣлалась таковою какимъ либо случайнымъ образомъ? Можетъ быть, съ постепеннымъ образованіемъ человѣчества и она достигнетъ современемъ надлежащаго совершенства своего? Можетъ быть, и не нужно пособія откровенія?

Прежде нежели станемъ отвѣчать на это возраженіе, замѣтимъ, что религія въ родѣ человѣческомъ не случайнымъ

какимъ-либо образомъ произошла, но насаждена самимъ Богомъ. Отсюда мы увидимъ, что религія въ родѣ человѣческомъ должна быть предметомъ особеннаго Божія промысла.

Въ самомъ дѣлѣ: обозрѣвая религію, мы видѣли уже, что она всегда и вездѣ являлась недостаточною, несовершенною; но вмѣстѣ видѣли и то, что она всегда и вездѣ существовала. Спрашивается: откуда произошла она? Исторія отказалась отвѣчать на этотъ вопросъ, потому что она юнѣе религіи. Не говорятъ объ этомъ вразумительно и преданія; потому что религія старѣе и ихъ. Впрочемъ сквозь множество вѣковъ проходитъ одинъ постоянный голосъ изъ какой-то непроницаемой глубины, что религія дана человѣку свыше. Справедливъ ли этотъ голосъ? Не образовалъ ли ее самъ человѣкъ?

Три отличнѣйшихъ философа, которые однимъ авторитетомъ своихъ именъ и взаимнаго своего согласія могутъ внушить намъ къ себѣ довѣренность, и которые размышляли объ этомъ предметѣ безъ всякаго пристрастія къ религіи,—три такіе философа: Кантъ, Фихте и Шеллингъ единогласно отнесли начало религіи къ Богу. Такъ должно быть и по естественному порядку вещей. Религія переходитъ изъ рода въ родъ по преданію. Съ лепетомъ языка дитя получаетъ вмѣстѣ и религіозныя понятія отъ отца, который самъ также наученъ былъ отъ другаго, и такъ далѣе. Такимъ образомъ непрерывная цѣпь наученія идетъ до самаго перваго человѣка. Кто жъ его научилъ религіи? Предположимъ, что онъ имѣлъ хорошія способности: но ежели онѣ были только способности, и ежели онѣ не должны были оставаться безъ религіи: то для способностей долженствовалъ быть какой нибудь учитель,—самъ Богъ, или духъ какой, который вселилъ въ способности религіозныя понятія. Не будь этого наученія, не было бы у человѣка и религіи. Нѣкоторые философы (напр. Руссо), которые не хотѣли принять естественной религіи за божественную, предполагали,

что человѣкъ сначала былъ въ скотскомъ нѣкоторомъ состояніи, что способности его были еще скрыты подъ корою животности и онъ жилъ руководствуясь однѣми натуральными склонностями, что религія образовалась и развилась въ немъ долго уже спустя, съ раскрытіемъ и образованіемъ его способностей. Взглядъ этотъ совершенно неправиленъ. Ибо если истины религіи такъ возвышенны и отвлеченны, что не иначе, какъ съ полнымъ развитіемъ силъ, могутъ приходить въ сознаніе человѣка; то самъ Богъ долженъ былъ принять участіе въ бѣдномъ человѣкѣ. Естественная потребность ума и сердца не могла оставаться безъ удовлетворенія, и Богъ не могъ оставить назначеннаго къ высшимъ цѣлямъ человѣка безъ религіи. Самъ Богъ долженъ былъ устроить ему религію. Такимъ образомъ религіи естественной, собственно говоря, и нѣтъ въ опытѣ. Лучшіе мыслители и сознавали это; а мыслители, подобные Руссо, не обращали вниманія на положеніе вещей. Справедливо Моисей говоритъ, что человѣкъ сперва бесѣдовалъ съ Богомъ; въ этомъ сказаніи взглядъ истинно философскій! Отъ чего же сходствуетъ въ этомъ случаѣ философія съ религіею? Отъ того, что въ основѣ ихъ лежитъ одна идея: и разумъ не можетъ иначе представлять происхожденіе религіи, какъ такъ, что она насаждена въ человѣкѣ самимъ Богомъ.

Если же религія въ человѣческомъ родѣ есть дѣло Божіе, то Богъ долженъ и сохранять ее въ немъ и восполнять ея недостатки. Будучи дѣломъ Божіимъ въ началѣ, она должна быть и сохраняема Богомъ: человѣкъ самъ не могъ произвести ее въ началѣ; въ существованіи, судьбѣ и совершеніи она тоже должна зависѣть отъ Бога.

Разумъ человѣка самъ по себѣ весьма слабъ и несовершенъ; онъ не можетъ имѣть никакого знанія твердаго, въ которомъ бы не могъ усумниться, ибо никогда не можетъ быть

совершенно увѣреннымъ въ соотвѣтствіи своихъ представленій съ свойствами предметовъ. Онъ не можетъ перейти въ самую вещь, и всю увѣренность въ истинѣ своихъ мыслей основываетъ только на законахъ своей дѣятельности, т. е. на вѣрѣ въ умъ. Основаніе самое зыбкое, при которомъ всегда можетъ приходить мысль: такъ ли это на самомъ дѣлѣ? Критики говорили: между умомъ и міромъ лежитъ бездна непроходимая, непроницаемая завѣса скрываетъ отъ насъ бытіе вещей. Если жъ таково свойство ума человѣческаго, то какъ необходимо для человѣка увѣреніе въ истинахъ религіозныхъ посредствомъ какого-либо другаго свидѣтельства! Какъ необходимо для него, чтобы какое-либо существо прошло эту непроходимую бездну, расторгло для насъ эту непроницаемую завѣсу и, видя само все удаленное отъ насъ, сказало намъ, что все, чему мы вѣруемъ, истинно, все, чего надѣемся, непреложно, все, что мы обязываемся дѣлать, справедливо! Какъ необходимо для насъ такое существо, которое было бы для насъ *путь, истина и животъ?* (Это существо есть очевидно Богочеловѣкъ, Іисусъ Христосъ. Онъ все видитъ и знаетъ, потому что все творитъ; представляетъ совершенный образецъ дѣятельности, ибо есть святѣйшее существо во плоти; служитъ непреложнымъ залогомъ обѣтованій, ибо участвовалъ въ предвѣчномъ совѣтѣ и принялъ на себя его исполненія). Недостатокъ такого свидѣтельства (Богочеловѣка) всегда дѣлалъ философовъ колеблющимися въ своихъ умозрѣніяхъ, поелику достовѣрность ихъ всегда основывалась только на идеяхъ и понятіяхъ. Платонъ и Сократъ всегда чувствовали нужду въ подкрѣпленіи своихъ истинъ; они болѣе увѣрены были въ нихъ сердцемъ, нежели умомъ. Сколько увѣренность христіанина простолюдина превышаетъ въ этомъ случаѣ увѣренность философа! Съ другой стороны, религія должна существовать для цѣлаго рода человѣческаго или для многихъ; должна существовать во внѣшности и

выразиться церковію. Кто же оснуетъ церковь? Она не можетъ устроиться безъ публичнаго образца: кто составитъ и напишетъ оный? Если поручить это мудрѣйшему въ народахъ: то достаточенъ ли будетъ авторитетъ одного человѣка къ тому, чтобы заставить всѣ народы послѣдовать составленному имъ образцу? Во всякомъ народѣ можно различать два класса людей: одинъ классъ просвѣщенныхъ, другой непросвѣщенныхъ. Первый не станетъ слѣдовать принятому образцу, потому что онъ есть произведеніе человѣка подобнаго ему и равнаго; второй—потому, что не можетъ оцѣнить его, а никакой авторитетъ не можетъ его склонить къ тому; ибо опять мудрецъ въ глазахъ его не болѣе, какъ человѣкъ обыкновенный. Итакъ въ томъ и другомъ случаѣ нуженъ болѣе, нежели человѣкъ. И если естественная религія была твердо основана въ человѣческомъ родѣ; то потому единственно, что она почиталась за божественную, сообщенную свыше. Иначе она не могла бы существовать долго. Примѣръ французской ѳеофилантропической церкви несомнѣнно убѣждаетъ насъ въ этой истинѣ. Она существовала только три года,—дотолѣ, пока не прошелъ еще энтузіазмъ ея защитниковъ и чтителей: съ нимъ вмѣстѣ исчезла и она. И весьма естественно! Когда призывали кого къ исповѣданію этой новой религіи; тотъ спрашивалъ себя: «за чѣмъ я долженъ идти въ церковь эту?—Признавать и исповѣдывать ея ученіе? Но я и самъ могу составить такое ученіе. Итакъ лучше оставаться у себя дома». Такимъ образомъ естественная религія не могла бы вовсе существовать, или по крайней мѣрѣ не устояла бы, если бы она не основывалась на откровеніи: одно только имя откровенія спасаетъ ее отъ уничтоженія. Нельзя также думать, чтобы естественная религія держалась и могла держаться на мнимомъ откровеніи, если бы не было истиннаго. Поддѣльная монета всегда предполагаетъ существованіе истинной.

Доселѣ разсматривали мы религію по отношенію къ людямъ; посмотримъ теперь на ее саму безотносительно. Вообразимъ, что религія естественная сама по себѣ достовѣрна и убѣдительна, что она можетъ сама по себѣ утвердиться въ человѣчествѣ; спрашивается: какую она можетъ принести ему пользу въ состояніи его развращенія? Религія должна содержать союзъ между Богомъ и человѣкомъ. Но союзъ между Богомъ и человѣкомъ разорванъ преслушаніемъ перваго человѣка. Человѣкъ во враждѣ съ Богомъ и пагубныя слѣдствія вражды видны. Одни только мѣлкіе умы отвергали паденіе человѣка; для глубокомысленныхъ философовъ оно было несомнѣнно. Какимъ образомъ разорванъ этотъ союзъ и какъ возстановить его? Естественная религія всегда покушалась рѣшить эту задачу, всегда силилась вывести человѣка изъ бѣдственнаго его состоянія. Но рѣшенія ея были различны, и способа къ достиженію истинной цѣли она не опредѣлила. Многіе источники зла искали въ матеріи, иные—въ такъ называемомъ зломъ началѣ, рѣдкіе искали его тамъ, гдѣ должно, т. е. въ сердцѣ человѣка Столь же неудовлетворительно гадаютъ объ этомъ нынѣшніе философы. Нельзя читать безъ сожалѣнія, какъ Кантъ силится дойти до начала зла: онъ дѣлается софистомъ и схоластикомъ. Онъ такъ здѣсь напрягается, что, читая его въ этомъ разсужденіи, нельзя удержаться отъ смѣха. Восходя къ началу зла, онъ погружается въ бездну; паденіе человѣка совмѣщается съ бытіемъ. Самое бытіе и сознаніе у него есть отпаденіе отъ Бога. Какая же причина тому? Отвѣчая на это, онъ теряется въ самосознаніи. Также теряется умъ человѣческій, когда хочетъ рѣшить: какимъ образомъ произойдетъ возстановленіе человѣка? Что это возстановленіе будетъ, въ томъ никто не сомнѣвается, но образъ сего возстановленія никому не извѣстенъ. Чувственная сторона представляетъ человѣку жертвы, но онѣ несовершенны; кровь козловъ, по словамъ ап. Павла, не очи-

щаетъ никого отъ скверны. Сторона разумная, философская хочетъ примирить человѣка съ Богомъ посредствомъ покаянія. Но исправляетъ ли человѣка покаяніе? Проходитъ ли зло само собою? Нѣтъ, многіе умираютъ съ чувствомъ полной раскаянности, и не смотря на то злые навыки у нихъ остаются. И это бываетъ даже у лучшихъ изъ людей; что же сказать о злодѣяхъ? Положимъ даже, что чрезъ покаяніе человѣкъ можетъ исправить себя; но чѣмъ онъ поправитъ безпорядокъ, причиненный имъ въ натурѣ? Мы не видимъ въ вещахъ безпорядка, произведеннаго и производимаго нашими грѣхами. Но грѣхи наши дѣйствуютъ на солнце и далѣе, только поврежденный взоръ нашъ не видитъ этого. Это возможно и доказывается опытомъ. Солнце физическое можетъ дѣйствовать и дѣйствуетъ на насъ своими лучами: почему же мысли наши не могутъ дѣйствовать на него? Что мысли имѣютъ такое свойство, это видно изъ магнетическихъ опытовъ; ибо находящіеся въ магнетическомъ снѣ не могутъ терпѣть худыхъ мыслей людей, присутствующихъ при нихъ: это причиняетъ имъ боль. Отъ чего? Отъ того, что въ то время душа находится въ такой тѣсной связи съ предметами внѣшними, ее окружающими, въ какой—съ собственнымъ тѣломъ, и потому безпорядки въ другихъ для нея также чувствительны, какъ безпорядки въ ея тѣлѣ. Представьте же, что милліоны духовъ дѣйствуютъ такимъ образомъ на систему міра: что тогда произойдетъ въ ней? Величайшій безпорядокъ! Кто же исправляетъ его? Кто не дозволяетъ человѣку произвести совершенный безпорядокъ въ натурѣ, а натурѣ излить вражду свою на человѣка? Безъ сомнѣнія, все это производитъ Богъ. Такимъ образомъ довольно ли къ исправленію недостатковъ той вѣры въ Бога, какую заповѣдуетъ Кантъ? Нѣтъ, эта вѣра ничего не рѣшаетъ. Чтобы рѣшить всѣ такіе и подобные имъ вопросы, нужно знать міръ и вѣчность. Въ

этомъ-то случаѣ откровеніе есть величайшее благодѣяніе для рода человѣческаго.

Итакъ религія естественная не достаточна по отношенію. a) къ ея началу, b) къ продолженію, c) къ достовѣрности и d) къ рѣшенію нѣкоторыхъ важнѣйшихъ вопросовъ, какъ-то: о происхожденіи зла и возстановленіи первобытнаго состоянія человѣка и міра.

Религія естественная передается отъ отца къ дѣтямъ всегда подъ щитомъ истиннаго или ложнаго откровенія. Представимъ, что она худа: какъ теперь исправить ее? Народъ, почитая ее божественною, дѣлаетъ ее совершенно неприкосновенною и, страшась Божества, страшится произвесть малѣйшую перемѣну въ религіи, которой источникъ, по его мнѣнію, находится въ Богѣ. Это выразилось въ религіи грековъ и римлянъ. Они, занимаясь искусствами, не занимались религіею; ибо боялись прикасаться къ ней, какъ къ божественному откровенію. Отсюда происходитъ желаніе, дабы Божество пришло на помощь и вѣрѣ диставило бы доказательство, дѣятельности сообщило силу, за надежду дало поруку. Отсюда язычники заключили, что Богу подобаетъ преподавать правила религіи. Это же самое послужило основаніемъ и тому, что религія ихъ всегда утверждалась на откровеніи хотя мнимомъ. Послѣ сего можно ли сказать, что религія откровенная не необходима?

А вытекаетъ ли отсюда то заключеніе, что понятія религіозныя должны быть сообщены человѣку чудеснымъ образомъ? Для этого нѣтъ еще достаточныхъ посылокъ. Что нужна человѣку помощь, это видно; но какимъ образомъ она должна быть подана, это еще сокрыто. Разумъ дотолѣ не успокоится, пока не узнаетъ, что другихъ средствъ, кромѣ откровенія, нѣтъ, и что средство это есть самое лучшее. Безъ сомнѣнія, Богъ могъ употребить и другія средства: но поелику Онъ

употребилъ откровеніе: то откровеніе есть одно изъ лучшихъ средствъ.

Этимъ оканчивается наше общее обозрѣніе религіи естественной.

Итакъ мы видѣли: религія эта была вездѣ и всегда, болѣе или менѣе вездѣ разнообразна; происхожденія ея не можетъ показать исторія, ибо она старѣе ея и самыя преданія юнѣе религіи; умъ говоритъ, что религія основывается на природѣ человѣческаго духа и развивается съ развитіемъ силъ душевныхъ; поэтому каковъ человѣкъ, таковъ и Богъ его. Религія есть союзъ человѣка съ Богомъ; части ея двѣ: Богъ и человѣкъ; связь между ними составляетъ безсмертіе, безъ котораго союзъ сей не можетъ существовать. Предметъ религіи Богъ, міръ и духовная жизнь; она вся обращена къ уму, къ его идеямъ, а низшія способности суть только истолкователи часто потемняющіе ее и удобно принимающіе антирелигіозныя направленія. Поелику предметы религіи сверхъчувственны, то и кажутся поэтому менѣе достовѣрными. Она существуетъ въ нечистомъ и недостаточномъ видѣ какъ у народовъ, такъ и у философовъ Разумъ не можетъ дать ей совершенства и прочности.

Такая недостаточность естественной религіи заставляетъ человѣка желать помощи. Но откуда онъ можетъ получить ее? Конечно свыше, съ неба; ибо на землѣ не отъ кого ожидать ее. Что помощь эта будетъ подана, тому вѣрили всегда и всѣ. Родъ человѣческій вѣрилъ даже тому, что помощь эта уже подана; ибо всѣ релегіи существовали подъ именемъ откровенія. Посему откровеніе, какъ явленіе всемірное и всегдашнее, уже потому одному должно обратить на себя все наше вниманіе.

II. О ЧЕЛОВѢКѢ.

Человѣкъ есть первый предметъ изученія; еще въ глубокой древности учили: «познай самого себя». Почему важно ученіе о человѣкѣ? Потому, что безъ знанія себя не можно правильно дѣйствовать: надобно хорошо знать законы существъ разумныхъ, а слѣд. надобно знать себя. Кромѣ того, чрезъ знаніе себя можно удобнѣе пріобрѣсти познаніе о Богѣ и о тваряхъ. Что касается до Бога, то для познанія Его необходимо знаніе самихъ себя потому, что всѣ самыя лучшія черты, какія мы прилагаемъ къ Богу при составленіи понятія о Немъ, спяты большею частію съ насъ. Касательно природы можно замѣтить, что хотя мы обыкновенно отъ познанія тварей приходимъ къ познанію самихъ себя; однако обратный путь въ этомъ случаѣ легче: гораздо удобнѣе отъ малаго міра заключить къ большему, нежели наоборотъ.

Какъ изображаетъ человѣка св. Писаніе? Оно изображаетъ его со всѣхъ сторонъ, во всѣхъ состояніяхъ: въ прошедшемъ, настоящемъ и будущемъ. Описывая его такимъ образомъ, оно разрѣшаетъ самое нужное,—то, чего человѣкъ самъ по себѣ не могъ знать. Разумъ хорошо видитъ только настоящее состояніе человѣка, а прошедшее (откуда человѣкъ?) и будущее (что съ нимъ будетъ?) для него остается темнымъ, загадочнымъ. Св. Писаніе разъясняетъ это и пополняетъ. Оно

ясно говоритъ о происхожденіи человѣка и зла, и о будущемъ нашемъ состояніи. Но какъ вездѣ, такъ и здѣсь, оно говоритъ здравому смыслу, и потому не входитъ въ метафизическія и логическія подробности,—говоритъ то и столько, что и сколько необходимо ко спасенію. Итакъ соберемъ черты такого ученія св. Писанія и подведемъ ихъ подъ опредѣленные вопросы. Вопросы эти суть: 1) откуда человѣкъ въ началѣ, и откуда теперь? Этотъ вопросъ съ перваго раза представляется только любопытнымъ: скорѣе, кажется, нужно знать, что такое теперь человѣкъ и что онъ долженъ дѣлать? Но на самомъ дѣлѣ вопросъ этотъ весьма нуженъ. Смотря на начало человѣка (откуда онъ?), мы видимъ, что нелѣпо представлять происхожденіе его или отъ случая, или отъ злаго начала и пр. 2) Что такое человѣкъ теперь, въ какомъ онъ состояніи? Тоже ли, что былъ въ началѣ? Если не то, то какимъ образомъ сталъ тѣмъ, чѣмъ онъ теперь? Этотъ вопросъ подраздѣляется на многіе частные вопросы. 3) Въ какое состояніе ниспалъ онъ? 4) Нѣтъ ли средствъ выйти изъ этого состоянія, и если есть, то какія? 5) Что будетъ съ человѣкомъ?

Но прежде нежели приступимъ къ разрѣшенію этихъ вопросовъ, составимъ понятіе о существѣ человѣка и о его сторонахъ. Итакъ, изъ какихъ частей онъ слагается? Св. Писаніе учитъ, что человѣкъ состоитъ изъ души и тѣла, и постоянно дѣлитъ его на эти двѣ части, какъ бы интегральныя. Оно различаетъ въ немъ видимую часть и невидимую: первую называетъ тѣломъ, плотію и перстью (у Екклез.), а вторую душею *(нефеш)* и духомъ *(руах)*. Тѣло составляетъ существенную принадлежность человѣка, ибо и въ будущей жизни оно воскреснетъ и возсоединится съ душею навсегда, но не необходимую, ибо душа можетъ жить и безъ него, и дѣйствительно живетъ отъ времени разрушенія тѣла до его воскресенія. Другая половина существа человѣческаго, извѣстная

въ Ветхомъ завѣтѣ подъ названіемъ *руах*, въ Новомъ завѣтѣ называется: ψυχή, πνεῦμα, νοῦς и проч. Всѣ эти названія одно ли означаютъ, или нѣтъ? Вопросъ этотъ всегда занималъ умы и рѣшался различно. Во всѣ времена было мнѣніе, что душа и тѣло составляютъ существо человѣка; но было и другое мнѣніе, что человѣкъ состоитъ изъ трехъ частей: тѣла, души и духа. То и другое мнѣніе имѣетъ опоры въ св. Писаніи; и потому предметъ этотъ стоитъ особеннаго вниманія. Положительная сторона этого вопроса есть та, что въ человѣкѣ двѣ части, и ученіе о двухъ частяхъ есть общее ученіе св. Писанія. Мнѣніе же о трехъ частяхъ сперва составилось на основаніи различныхъ способностей души у философовъ (Платонъ), потомъ перешло къ іудеямъ, и наконецъ распространилось въ христіанствѣ, имѣя основаніемъ своимъ только два мѣста въ Писаніи (1 Сол. V, 23 и Евр. IV, 12). Отцы церкви въ 1 мъ вѣкѣ дѣлили существо человѣка на двѣ только части. Игнатій и Ириней находили въ человѣкѣ три стороны. На западѣ Тертулліанъ доказывалъ противное, тоже утверждалъ и Лактанцій, а Августинъ довершилъ побѣду надъ тѣми, кои признавали тройственность человѣческаго естества. На востокѣ мнѣніе о трехъ составныхъ частяхъ человѣческаго существа оставалось долѣе: еще у Григорія Нисскаго оно встрѣчается; но потомъ и здѣсь оно ослабѣло и пало.

Разберемъ ученіе о трехъ составныхъ частяхъ человѣка. Защитники его [1]) говорятъ, что самое сильнѣйшее основаніе мнѣнія о двухъ частяхъ есть мѣсто у еванг. Матѳея (X, 28). Нѣтъ, не на семъ только мѣстѣ утверждается это мнѣніе; оно держится на всемъ св. Писаніи. Далѣе, ученіе это утверждаетъ, что «и въ Нов. завѣтѣ ψυχή и πνεῦμα употребляются для означенія разныхъ частей внутренней стороны человѣка». Нѣтъ, не то показываетъ исторія

[1]) Имѣется въ виду здѣсь сочиненіе объ этомъ Ив. Скворцева.

ихъ употребленія. Такъ, ψυχὴ и πνεῦμα сперва означали одно и то же, но потомъ для означенія высшей и благороднѣйшей стороны души, той, которою она соединена съ Божествомъ, начали употреблять слово πνεῦμα, а для показанія низшихъ способностей души, такъ сказать земной стороны ея,—слово ψυχὴ. Это видно изъ I Кор. II. 14., Рим. VIII. 10., гдѣ душа со стороны низшей называется душевною, а со стороны высшей духовною. Если же такъ, то могъ ли апостолъ въ одномъ и томъ же мѣстѣ сказать и ψυχὴ и πνεῦμα, душа и духъ? Очень могъ; мы порусски весьма часто говоримъ: сердце, душа, умъ, употребляя эти названія въ одинаковомъ смыслѣ, между тѣмъ какъ они означаютъ не одно и тоже; иностранцы также говорятъ; древнѣйшіе греки и римляне также не строго различали эти понятія. Апостолъ могъ выразиться такимъ образомъ тѣмъ болѣе, что онъ хотѣлъ усилить свою рѣчь, какъ въ посланіи къ солунянамъ, такъ и въ посланіи къ евреямъ. Еще говорятъ, что еврейское *руахъ* и греческое πνεῦμα не могутъ означать души, а означаютъ другую часть человѣка—духъ, потому что ангелы въ Ветхомъ завѣтѣ называются *руахъ*, а въ новомъ πνεῦμα. Но ангелы въ Ветхомъ завѣтѣ назывались *мелехъ*, и только позднѣе стали называться *руахъ*. А это снова доказываетъ, что слово *руахъ* прежде значило тоже, что ψυχὴ, Нельзя различать трехъ частей въ человѣкѣ и на основаніи различныхъ способностей души. Ибо изъ разсматриванія этихъ способностей видно, что основаніе ихъ одно: въ разсудкѣ тѣ самыя идеи, которыхъ источникъ въ умѣ, а дѣятельность ума имѣетъ нужду въ сужденіяхъ разсудка. Не нужно также допускать въ человѣкѣ особенной части, совершенно отличной отъ души, части, которая сходна съ душею животныхъ. Довольно различать человѣка отъ животныхъ одною его душею, если признаемъ, что то, что въ душѣ животныхъ находится безъ развитія, въ душѣ человѣка развито. Итакъ лучше при

знать двѣ части въ человѣкѣ: душу и тѣло. Два мѣста ап. Павла, на которыхъ утверждаютъ троякость человѣческаго существа, ни сколько нерѣшительны; ибо два слова для означенія одной вещи апостолъ, какъ мы сказали, могъ употребить для усиленія рѣчи. Зыбкость мнѣнія о троякости человѣческаго естества видна еще изъ того, что защитники его расходятся въ опредѣленіи души и духа. Одни подъ духомъ разумѣютъ разумъ и воображеніе—высшія способности, а подъ душею—способности низшія: чувства, память и пр.; другіе опредѣляютъ такъ: душа есть сила, одаренная разумомъ и волею, а духъ есть орудіе соединенія нашего съ міромъ духовнымъ. Чте же такое этотъ духъ? Это, говорятъ, потаенный человѣкъ, о которомъ говоритъ ап. Павелъ, который можетъ быть причастникомъ будущихъ благъ и котораго Спаситель пришелъ спасти. Все это крайне неопредѣленно, и что такое духъ—изъ всего этого не видно. Итакъ, повторяемъ, лучше принимать двѣ части въ человѣкѣ: душу или духъ и тѣло, тѣмъ болѣе, что и Писаніе вездѣ сего держится.

Правда, св. Писаніе постоянно различаетъ въ душѣ человѣка двѣ стороны (но не двѣ части), высшую πνεῦμα, и низшую ψυχή, и указываетъ на высшую сторону, какъ на орудіе сообщенія съ міромъ духовнымъ. Оно постоянно изображаетъ человѣка подъ вліяніемъ міра высшаго, Бога, ангеловъ добрыхъ и злыхъ, и представляетъ высшую сторону человѣка обращенною къ тому міру. Это черта отличающая ученіе Писанія отъ ученія философскаго, которое представляетъ человѣка болѣе самостоятельнымъ, не зависящимъ отъ другихъ существъ. Мысль о вліяніи высшаго міра на человѣка явилась только у неоплатониковъ, и произвела такъ называемую теургію. Впрочемъ надобно замѣтить, что принимать ли три или двѣ части въ человѣкѣ, различіе не важное. Оно бы было важно тогда, если бы одна изъ сихъ частей не участвовала въ поврежденіи про-

чихѣ. Но послѣ того, какъ и душа и духъ и тѣло грѣшны— весь составъ поврежденъ, принимать ли двѣ части или три, все равно. За тройственность частей можетъ еще стоять тройственность Божескихъ лицъ; ибо человѣкъ есть образъ Божества. Эта мысль приводила св. отцовъ, между прочимъ и нашего Димитрія Ростовскаго, къ допущенію трехъ частей въ человѣкѣ. Но сильна ли она? Развѣ троичность Божескихъ лицъ не могла отразиться другимъ чѣмъ либо въ человѣкѣ.

Нѣтъ ли еще въ св. Писаніи особеннаго ученія о существѣ человѣка? Св. Писаніе приписываетъ еще человѣку, какъ существенную принадлежность, силу чудотвореній, а разумъ не знаетъ ея. Въ Новомъ завѣтѣ Спаситель завѣщалъ ее вѣрующимъ, какъ существенную принадлежность. Философія случайно только приходила къ тому, что человѣкъ есть чудотворецъ, а Писаніе ясно говоритъ, что отъ силъ его зависитъ природа и что онъ, можетъ повелѣвать ею.—Теперь обратимся къ самому ученію о человѣкѣ.

Откуда человѣкъ? Вопросъ этотъ имѣетъ двѣ стороны: откуда человѣкъ въ самомъ началѣ, откуда родъ человѣческій, и откуда теперь души человѣческія? Этотъ вопросъ всегда занималъ человѣка и нигдѣ такъ хорошо не рѣшенъ, какъ въ Писаніи. Древній міръ давалъ на этотъ вопросъ различные отвѣты. Иные говорили, что человѣкъ сотворенъ Богомъ (китайцы, индѣйцы); но это мнѣніе занято отъ Моусея, или же изъ преданія. Тѣ, которые сами изслѣдовали начало человѣка, говорили, что люди произошли или отъ земли, какъ грибы, или отъ воды, или изъ рыбъ и пр. Въ новѣйшія времена усиливались рѣшить этотъ вопросъ, но рѣшали неудачно. Предполагали, что земля находилась прежде въ такомъ состояніи, какъ утроба матерняя, и что поэтому изъ нея могъ родиться родъ человѣческій самъ собою. Но это не болѣе, какъ сравненіе, мало выражающее сущность дѣла. Св. Писаніе учитъ о проис-

хожденіи человѣка подробно въ книгѣ Бытія (1, 26. 27). Здѣсь главная мысль та, что Богъ сотворилъ человѣка по образу и по подобію своему, чтобы онъ обладалъ всею землею. Это краткое описаніе, заключающееся въ 1-ой главѣ, во 2-й представляется подробнѣе: «Богъ беретъ отъ земли персть и изъ нея творитъ тѣло, потомъ вдыхаетъ въ него душу». Слѣд. тѣло было нѣсколько времени безъ души, а этимъ весьма ясно опровергается то мнѣніе, что душа есть слѣдствіе соединенія органовъ тѣла, или что она есть цвѣтъ тѣла. Изъ того, что Богъ вдыхаетъ душу, можно видѣть и происхожденіе души: если человѣкъ дышетъ, то дыханіе происходитъ изъ него; точно также, если Богъ представляется вдыхающимъ душу, то душа должна происходить отъ Бога. И такимъ образомъ *бысть человѣкъ въ душу живу*, т. е. сталъ существомъ живущимъ и дѣйствующимъ. Послѣ сего Богъ насаждаетъ рай въ Едемѣ, на востокѣ (слѣд. рай насажденъ особенно для человѣка, и человѣкъ созданъ внѣ рая), вводитъ туда человѣка и произращаетъ, кромѣ другихъ прекрасныхъ и нужныхъ для пищи деревъ, еще два дерева—древо жизни и древо разумѣнія добра и зла. Далѣе Моисей описываетъ четыре рѣки, окружавшія рай, и указываетъ на повелѣніе и заповѣдь данную Адаму; за симъ Богъ представляется какъ бы неодобряющимъ человѣка въ томъ видѣ, въ которомъ онъ созданъ Имъ, и приступаетъ къ творенію жены; но этому предшествуетъ еще нареченіе именъ животнымъ. Послѣ сего Адамъ приходитъ въ какое-то особое состояніе сна, и Богъ въ это время изъ ребра его творитъ ему жену. Почему именно изъ ребра? Кромѣ нравственныхъ причинъ, можно представить на это и физическую, именно ту, что Богъ сотворилъ уже человѣка, извлекъ, такъ сказать, родъ людей изъ двухъ міровъ—тѣло изъ видимаго, а душу изъ невидимаго; для чего-жъ для творенія того же человѣка, только въ другомъ видѣ, дѣлать новое извлеченіе? *Ребро* или *кость* здѣсь не

есть нѣчто простое; она должна означать цѣлую половину существа, отдѣлившуюся отъ Адама во время сна. Какъ это происходило,—Моѵсей не говоритъ, и это тайна; явно только то, что прежде нужно было образоваться общему организму, который потомъ раздѣлился на два вида—мужа и жену. По сотвореніи жены Адамъ пробуждается, узнаетъ ея происхожденіе, и Богъ изрекаетъ имъ благословеніе брака.

Вотъ сущность картины! Исторія ли это или картинное изображеніе мысли? Подобныя картинныя изображенія есть у Варрона, Мильтона и вообще у древнихъ поэтовъ, и имѣя ихъ въ виду, нѣкоторые сомнѣваются въ достовѣрности сказанія Моѵсеева. Но сомнѣнія эти не основательны: повѣствованіе Моѵсеево о твореніи первыхъ людей—подлинная исторія. За это ручается вся книга: a) быть не можетъ, чтобы въ книгѣ исторической поставлено было начало аллегорическое; b) простота и подробность разсказа: къ аллегоріи нейдетъ представлять человѣка созданнымъ внѣ рая и описывать съ такою подробностію географическое положеніе рѣкъ; c) за это ручается то, что у всѣхъ народовъ есть слѣды подобной исторіи о происхожденіи человѣка. Что-жъ служитъ основаніемъ этой исторіи? Можетъ быть разсказъ, составленный однимъ человѣкомъ? Но въ такомъ случаѣ могъ ли бы онъ такъ распространиться? Развѣ положить, что его изобрѣлъ какой либо ближайшій потомокъ Адама? Но предполагать такое обдуманное сочиненіе въ глубокой древности было бы ужъ слишкомъ: древность не знала еще ничего подобнаго сему. Такимъ образомъ источникъ исторіи о происхожденіи человѣка течетъ изъ самой глубокой древности и заставляетъ думать объ истинности Моѵсеева сказанія. d) Наконецъ за достовѣрность Моѵсеева сказанія о сотвореніи человѣка ручается то, что надобно непремѣнно предположить причину творенія. Прежде предпо-

лагали бытіе міра отъ вѣчности, но теперь прошла эта мечта. Итакъ нужно спрашивать: какъ человѣкъ произошелъ? Чудесно ли, или естественно? Явно, что чудесно, такъ, какъ описываетъ Моѵсей. Необходимо должно предположить, какъ говоритъ Моѵсей, что тѣло образовано изъ земли, ибо оно обращается въ землю, и что духъ имѣетъ происхожденіе высшее, ибо онъ безсмертенъ, а въ этомъ мірѣ все тлѣнно, смертно. Послѣ сего частныя черты, находящіяся въ исторіи Моѵсея, могутъ быть и не быть; онѣ случайны. Итакъ, устранивъ Моѵсея, мы по необходимости придемъ къ нему, если вступимъ на путь здраваго соображенія.

Говорятъ, что Моѵсей самъ себѣ задалъ философскій вопросъ о происхожденіи человѣка и рѣшилъ его по своему. Но это возраженіе весьма слабо. Бытіе вымысловъ не уничтожаетъ существованія исторіи. За историческое свойство разсказа Моѵсеева, кромѣ многихъ основаній, нами исчисленныхъ, ручается и все христіанство; ибо въ немъ возстановляется то, что имѣлъ человѣкъ въ состояніи описанномъ Моѵсеемъ. Еще возражаютъ непринимающіе откровенія, что Моѵсей не могъ знать того, что написалъ. Но кромѣ того, что Моѵсею многое могъ внушить самъ Духъ Святый (а вдохновеніе утверждается на многихъ весьма важныхъ свидѣтельствахъ), онъ могъ знать это изъ преданія, которое чрезъ 6 или 7 родовъ во всей неповрежденности могло перейти отъ Адама до Моѵсея. Адамъ конечно зналъ о происхожденіи жены, и потому могъ передать объ этомъ потомкамъ; что касается до происхожденія его самого, то и это могъ онъ знать или отъ Бога или отъ ангеловъ: ибо непремѣнно должно предположить, что человѣкъ въ первыя минуты своего бытія, живя одинъ въ совершенно новомъ для него мірѣ, руководимъ былъ Богомъ или ангелами. Кромѣ того, въ подтвержденіе истины повѣствованія Моѵсе-

ева должно сказать и то, что всѣ писатели Новаго завѣта ссылаются на него, какъ на истиннаго историка.

Какимъ образомъ Моисей описываетъ совершенство первыхъ человѣковъ? Это описаніе походитъ больше на отрывокъ, въ которомъ есть рѣзкія черты, но ихъ мало Писатели новозавѣтные не входятъ въ изслѣдованіе о происхожденіи человѣка. Они смотрятъ на настоящее его состояніе и будущее, а въ прошедшее не вникаютъ; назадъ рѣдко осматриваются, и если смотрятъ, то всегда останавливаются на сказаніи Моисея. Впрочемъ и такихъ мѣстъ у нихъ очень немного. Такимъ образомъ прямыхъ источниковъ, изъ которыхъ можно почерпнуть свѣденіе о первобытномъ состояніи человѣка, немного. Но есть въ этомъ случаѣ способы не прямые. Первый способъ— это ученіе о состояніи возрожденнаго человѣка въ христіанствѣ: изъ свойствъ сего человѣка можно заключить къ свойствамъ человѣка первобытнаго. Второй способъ—это ученіе о будущемъ состояніи человѣка, которое будетъ или тоже состояніе, въ которомъ находились люди невинные, или по крайней мѣрѣ очень похожее на оное. При помощи этихъ способовъ составились три мнѣнія о первобытномъ состояніи человѣка. Два изъ нихъ вдаются въ крайности. Одно поэтически-философское, которое представляетъ первобытное состояніе весьма чудеснымъ, исполненнымъ свѣта,—по которому человѣкъ есть видимый Богъ всей твари. Такого рода сказанія встрѣчаются у Бема въ «Божественной философіи» и въ другихъ сочиненіяхъ. Другое противоположное сему мнѣніе—мнѣніе невѣрующихъ, которые говорятъ, что разсказы о первобытномъ состояніи человѣка суть мечты, что о первомъ человѣкѣ нужно думать, какъ о человѣкѣ грубомъ, дикомъ; ибо чѣмъ далѣе простираемся въ древность, тѣмъ худшимъ находимъ состояніе людей

какъ въ отношеніи къ просвѣщенію, такъ и въ отношеніи къ гражданственности, и первый человѣкъ поэтому долженъ приближаться къ животнымъ. Третье мнѣніе срединное, придерживающееся повѣствованія Моусеева. Оно представляетъ состояніе человѣка сравнительно съ настоящимъ несравненно лучшимъ, какъ по внутреннему, такъ и по внѣшнему быту, не дѣлая впрочемъ его Богомъ, какъ первое мнѣніе.

Послушаемъ Моусея, какъ онъ представляетъ умъ человѣка. Представляетъ ли онъ его *cum sapientia innata*, какъ думаютъ нѣкоторые, говоритъ ли, что человѣкъ обладалъ большими свѣдѣніями въ первобытномъ состояніи? Прямо не говоритъ объ этомъ и не называетъ человѣка совершеннымъ. Послѣ нареченія именъ животнымъ Богъ одобрилъ Адама, но не назвалъ его мудрымъ. Слѣд. чтобы составить идею объ умѣ перваго человѣка, нужно идти путемъ умозаключеній. Итакъ изъ какихъ чертъ, представленныхъ Моусеемъ, можно судить объ умѣ перваго человѣка? Первая черта—*названія данныя животнымъ*. Эти названія Адамъ не самъ взялся давать, а Богъ заставилъ его назвать животныхъ. Для чего же Богъ самъ не назвалъ ихъ? Безъ сомнѣнія для того, чтобы доставить Адаму случай къ упражненію своего ума, своихъ познавательныхъ силъ. Кромѣ того, чрезъ нареченіе именъ животныя какъ бы вошли въ подчиненіе человѣку: въ древности нареченіе имени означало зависимость нарекаемаго отъ нарицающаго. Изъ нареченія именъ животнымъ, сдѣланнаго Адамомъ, видно: а) что Адамъ имѣлъ большую силу ума; ибо маломыслящему Богъ не сдѣлалъ бы столь высокаго порученія; притомъ если всѣ нареченныя Адамомъ имена одобрены Богомъ, то значитъ, что у Адама было достаточно разсудительной и познавательной силы; b)—видно, что силѣ ума его нужно было развитіе, и что она отъ сего упражненія получила много совершенства. Что нареченіе именъ нужно было для

опыта, это видно изъ того, что Богъ привелъ животныхъ къ Адаму *видѣти, что нареченъ я.* Это точь-въ-точь представляетъ наставника, желающаго испытать своего ученика. Удачное нареченіе животнымъ именъ Адамомъ само по себѣ весьма важно: ибо чрезъ обозрѣніе всего царства животныхъ онъ весьма много узналъ. Кромѣ того чрезъ это не только умъ Адама могъ усовершиться, но и слово. Если онъ нарекъ имена всѣмъ животнымъ, то значитъ, что языкъ его былъ довольно совершенъ, а соотвѣтственно сему и умъ его былъ также въ значительной степени совершенъ; ибо совершенство слова слѣдуетъ за совершенствомъ ума. Многіе языки еще и теперь недостаточны къ названію всѣхъ животныхъ; мы напр. часто пользуемся въ семъ случаѣ именами греческими. Отсюда вытекаетъ то, что умъ перваго человѣка имѣлъ очень хорошія свѣденія о царствѣ животномъ. Представьте человѣка, который бы всѣмъ приведеннымъ къ нему животнымъ давалъ соотвѣтственныя имена: что вы подумаете объ его умѣ? Не скажете ли, что онъ много совершенъ? Итакъ нареченіе животныхъ, сдѣланное Адамомъ, показываетъ, что умъ его имѣлъ значительную силу, что слово его очень было обширно, словомъ, что по умственной сторонѣ онъ былъ совершенъ въ значительной степени,—зналъ царство животныхъ. А поелику царства сего нельзя знать, не зная другихъ царствъ природы, особенно царства растеній; то значитъ, что онъ довольно зналъ и всю природу. Но мистики черту эту преувеличиваютъ, предполагая a) что Адамъ, какъ скоро посмотрѣлъ на какое либо животное, тотчасъ и далъ ему имя; b) что эти имена совершенно выражали свойство вещей, ихъ сущность. Противъ ихъ надобно сказать, что Богъ могъ одобрить имена и безъ сего: ибо нареченіе имени дѣлается для того, чтобы можно было отличить одну вещь отъ другой, а это возможно и безъ знанія сущности вещи. По крайней мѣрѣ извѣстно, что осно-

ванія мистиковъ очень зыбки и что Моѵсей не показываетъ, чтобы нареченіе именъ происходило вдругъ; между тѣмъ какъ въ самой природѣ человѣка лежитъ основаніе того, что это должно было происходить постепенно.—Вторая черта—*узнаніе происхожденія жены* и нареченіе ей имени. Но это съ одной стороны можетъ показывать величайшую мудрость въ Адамѣ, а съ другой—никакой. Если предположимъ, что Адамъ узналъ это по уму, то надобно допустить, что умъ его былъ необыкновенный. Но не могъ ли Адамъ узнать объ этомъ изъ другаго источника? Находясь въ непостижимомъ для насъ изступленіи, онъ могъ имѣть сонъ, въ которомъ могъ ощущать все то, что съ нимъ и надъ нимъ происходило. Въ этомъ случаѣ уже не видно будетъ никакой мудрости въ узнаніи имъ происхожденія своей жены. Что же кажется вѣроятнѣе? послѣднее, т. е. то, что Адамъ узналъ о происхожденіи жены по сострастію и темному сочувствію, происходившему въ немъ во время самаго дѣйствія.

Болѣе такихъ чертъ нѣтъ. Но есть черты противоположныя, изъ которыхъ можно видѣть слабость ума первыхъ человѣковъ. Это—1) *желаніе равенства Богу.* Умъ развитый представляетъ честь Божію недосязаемою, и слѣд. не покусится на нее. Но первые люди повѣрили нелѣпому представленію діавола; и это представляетъ умственную сторону ихъ слабою. Но скажутъ: Адамъ желалъ быть равнымъ Богу только по вѣденію,—желалъ имѣть вѣденіе подобное божескому: *и будете яко бози, вѣдуще доброе и лукавое,* а не желалъ во всемъ быть равнымъ Богу. Пусть такъ; но что тогда будетъ означать вторая черта,—*мысль о томъ, что Богъ можетъ завидовать?* Діаволъ говоритъ первымъ человѣкамъ, что Богъ запретилъ имъ ѣсть отъ древа познанія добра и зла потому, чтобы они не получили вѣденія равнаго Его вѣденію: *вѣдяше бо Богъ, яко въ оньже аще день снѣсте отъ него, отвер-*

зутся очи ваша и будете, яко бози, вѣдуще доброе и лукавое, т. е. запретилъ по зависти. Много ли нужно ума, что представить, что Богъ не можетъ завидовать? Кто изъ насъ повѣрилъ бы сему? Итакъ не показываетъ ли это слабости въ умѣ первыхъ людей? Здѣсь, какъ ни изъясняй, нельзя не примѣтить какого-то легковѣрія въ умѣ первыхъ людей: не повѣрили Богу, а повѣрили змію!... Если предположимъ, что они почли заповѣдь Божію временною; то и при этомъ все таки видна будетъ нѣкоторая слабость ума ихъ.

Такимъ образомъ въ сказаніи Моѵсеевомъ есть черты, показывающія великую силу ума въ первыхъ человѣкахъ, но есть также черты и ихъ слабоумія. Нѣкоторые боялись допустить послѣднія черты; но напрасно: Адамъ былъ, такъ сказать, духовный младенецъ, и потому не всѣ стороны были въ немъ развиты; особенно весьма мало была развита въ немъ та сторона, которою онъ соприкасался злу. При всемъ томъ онъ могъ имѣть самую большую силу ума. И теперь есть люди, которые съ младенческимъ легковѣріемъ и простотою соединяютъ очень большой умъ: исторія представляетъ намъ много такихъ опытовъ. Напр. говорятъ о глубокомысленномъ Баннетѣ, что онъ былъ простѣе дитяти; тоже утверждаютъ и о Франклинѣ. Многіе святые названы *простыми*, а одинъ—*препростымъ*, безъ сомнѣнія, отъ дѣтской простоты своей; но несомнѣнно, что эти простые люди были вмѣстѣ и очень основательные и умные. Посему-то одинъ отецъ церкви, кажется Августинъ, называетъ первыхъ людей *младенцами Божіими* (*puerili Dei*). Промыслъ такъ устроилъ, чтобы человѣкъ постепенно пріобрѣталъ свѣденія: вдругъ дать ему мудрость и опытность невозможно; можно было только сдѣлать такъ, чтобы онъ скорѣе пріобрѣталъ ту и другую, и это, безъ сомнѣнія, было сдѣлано. Итакъ, по ученію Моѵсея, первые люди имѣли умъ, съ теоре-

тической стороны очень хорошій, а съ практической мало опытный.

Какимъ представляется первый человѣкъ у Моусея *съ нравственной стороны*,—съ твердою ли добродѣтелію *(cum firma virtute)*, какъ думаютъ ѳеософы? Нѣтъ! Видно только, что у него не было грѣха, а была ли добродѣтель, не видно; видно направленіе доброе, но направленіе это могло перемѣниться и въ злое. И со стороны нравственной также видна неопытность у первыхъ людей. Напр. Ева чѣмъ соблазняется? Красотою яблочка, его вкусомъ... Это показываетъ, что чувственныя вещи, даже не весьма привлекательныя, каковы яблони, могли занимать нашихъ прародителей болѣе, нежели законъ Божій, который былъ оставленъ ими. И на это также исторія представляетъ примѣры. Мы видимъ много людей, у которыхъ съ большою добротою сердца соединяются какія-то причуды, странныя наклонности и привычки.

Итакъ первые люди, въ состояніи невинности, были, по сказанію Моусея, съ умомъ развитымъ, но безъ опытности; съ сердцемъ добрымъ, но не утвержденнымъ въ добрѣ. Въ другихъ мѣстахъ св. Писанія нѣтъ нигдѣ болѣе подробныхъ указаній: другіе писатели въ немногихъ мѣстахъ повторяютъ только то, что сказалъ Моусей.

Можно еще судить о первобытномъ состояніи человѣка по состоянію людей возрожденныхъ. Принято за аксіому, что все то было въ первобытномъ состояніи, что есть въ состояніи возрожденія. Богословы принимали часто за аксіому: *quidquid regeneratur, id in homine integro fuit.* Но аксіома эта невѣрна; она требуетъ многихъ ограниченій. Состояніе первобытное было воспитаніе первоначальное, а нынѣшнее—есть также воспитаніе, но дальнѣйшее, совершеннѣйшее: тамъ умъ и воля только начинали развиваться, а здѣсь они уже довольно развились. Слѣдовательно, у возрожденныхъ болѣе бла-

горазумія и опытности. Конечно, первые люди могли бы имѣть болѣе совершенствъ, чѣмъ нынѣ—люди возрожденные, если бы первобытное состояніе ихъ продолжилось; но по краткости этого состоянія они не имѣли и того, что имѣютъ теперь мужи истинно мудрые и благочестивые. Въ первобытномъ состояніи если было все, что пріобрѣтено намъ Христомъ, то было не на самомъ дѣлѣ, а только въ возможности. Поставьте новозавѣтныхъ праведниковъ на мѣсто Адама, когда онъ былъ искушаемъ. Для большей части изъ нихъ это испытаніе покажется малымъ: ибо какія искушенія они побѣждали? Гораздо большія и сильнѣйшія. Итакъ немного можно узнать о первомъ человѣкѣ изъ состоянія человѣка возрожденнаго. Но тѣмъ менѣе можно узнать о немъ изъ ученія о будущемъ состояніи людей: оно совершеннѣе состоянія возрожденія, а сіе, по всей вѣроятности, совершеннѣе первобытнаго состоянія.

Моѵсей всѣ *совершенства* первыхъ людей характеризуетъ одною чертою, заключая ихъ *въ образѣ Божіемъ*. Что это такое?—Это показываетъ что человѣкъ похожъ на Бога, но чѣмъ и какъ—не видно. Безъ сомнѣнія, онъ не могъ имѣть тѣхъ совершенствъ, которыя принадлежатъ Богу, какъ существу абсолютному. Правда, изъ одного мѣста, въ которомъ говорится, что Адамъ родилъ сына по виду своему и по образу своему, какъ будто можно заключить, что какое находилось сходство между Адамомъ и его сыномъ, такое же долженствовало быть между нимъ и Богомъ. Но основаніе къ такому заключенію весьма зыбко и невѣрно. Мнѣнія объ образѣ Божіемъ различны: одни распространяютъ его на душу и тѣло, а другіе ограничиваютъ однимъ духомъ или же душею (см. Записки на книгу Быт. м. Филарета). Но мнѣніе первыхъ справедливѣе: весь человѣкъ былъ образъ Божій, а не одна часть его—душа. Но какъ же въ тѣлѣ могъ отразиться образъ Существа безтѣлес-

наго? Такъ же, какъ и въ духѣ. Для насъ кажется это страннымъ потому, что мы представляемъ тѣло слишкомъ грубымъ. Но что такое оно въ себѣ самомъ,—отлично ли отъ духа или нѣтъ,—мы не знаемъ. Что-жъ если оно въ существѣ своемъ одинаково съ духомъ? Въ такомъ случаѣ весь соблазнъ исчезаетъ. Можно вѣрить, что оно и есть таково: ибо гораздо лучше представлять существо человѣка состоящимъ изъ одного чего-то, а не изъ двухъ разнородныхъ. Недавно явилась мысль касательно образа Божія въ человѣкѣ, которая имѣетъ и темную сторону и ясную. Говорятъ, что Моѵсей писалъ языкомъ простымъ, обще-употребительнымъ. Но поелику въ древности представляли Бога подъ видомъ человѣческимъ, а потому описывали Его ходящимъ, летающимъ на крылахъ вѣтровъ и пр.; то и выраженіе: *человѣкъ созданъ по образу и по подобію Божію* означаетъ только, что человѣкъ созданъ такимъ, какъ есть: принимая такой образъ изъясненія, будетъ все равно сказать, что человѣкъ созданъ по образу Божію, и что онъ созданъ по образу своему; слова только будутъ различны, а мысль таже.

Мы видѣли состояніе первобытнаго человѣка. Оно отлично отъ послѣдующаго состоянія. Человѣкъ ходилъ въ то время съ самимъ Богомъ; при такомъ руководствѣ онъ успѣлъ бы и скоро и много. *Каковъ же былъ тогда человѣкъ со внѣшней стороны?* Моѵсей представляетъ Адама по тѣлу безсмертнымъ. *Въ оньже аще день снѣсте отъ него, смертію умрете:* слѣд. если бы не ѣли, то не умерли бы,—смерти не было бы. Что за смерть разумѣется здѣсь? Адамъ и Ева не умерли въ тотъ день, какъ съѣли отъ плода запрещеннаго. Какая же тутъ смерть? Не надлежитъ ли дать этому такого значенія: если вкусите, то скорѣе умрете; если же не вкусите, то будете жить

долѣе, хотя современемъ умрете? Такое объясненіе очень изысканно: изъ словъ Божіихъ видно, что смерти не было бы, если бы не было грѣха. Въ числѣ наказаній Богъ полагаетъ и сіе: *земля еси и въ землю отыдеши:* слѣд. если бы человѣкъ не вкушалъ отъ запрещеннаго древа, то хотя онъ отъ земли, однако не возвратился бы въ землю. Кромѣ того, мы имѣемъ ясное свидѣтельство у ап. Павла, что смерть отъ грѣха (Рим. V, 12). Итакъ безсмертіе принадлежало и нашему тѣлу. Сомнѣваются, какъ тѣло могло быть безсмертно. Всѣ физіологи говорятъ, что тѣло имѣло нужду въ поддержаніи, въ трудѣ, и что матеріальный составъ его не могъ быть вѣченъ. Къ этому ведетъ взглядъ и на нынѣшнее состояніе нашего тѣла. Но похоже ли наше тѣло на Адамово,—неизвѣстно. Должно думать, что оно отлично отъ него. Мы видимъ и теперь явленія въ тѣлѣ человѣческомъ, по которымъ можно судить, что оно можетъ находиться въ совершенно иномъ, чѣмъ есть, отношеніи къ міру физическому, къ его стихіямъ. Мы знаемъ, что на него имѣютъ самое главное вліяніе холодъ и жаръ: отъ него зависятъ и здоровье и болѣзни, ибо всѣ болѣзни имѣютъ свойство или жара или холода Выведите же тѣло изъ подъ дѣйствія стихій и дайте ему дѣйствіе на стихіи: тогда выйдетъ противное. А что тѣло можетъ быть выведено изъ-подъ вліянія стихій, это доказывается явленіями. Недавно одно изъ таковыхъ явленій было въ Германіи. Въ ней найденъ человѣкъ дикій, который, неизвѣстно почему, держался однимъ варваромъ въ заключеніи до 16 лѣтъ, потомъ выброшенъ на берегъ и здѣсь оставленъ, кажется, близъ Нюренберга. Нашедшіе отдали его подъ надзоръ, наблюдали за нимъ и примѣтили, что онъ къ силамъ природы находится въ другомъ отношеніи, чѣмъ мы. Когда сверкала молнія, то глаза его бросали искры, когда являлась луна, то онъ не могъ терпѣть ее: она давила ему грудь; когда прикасался онъ рукою къ банкѣ съ ртутью, то въ рукѣ его

происходили судороги, а между тѣмъ онъ былъ здоровъ; и другія подобныя случались съ нимъ явленія. Итакъ вотъ въ какое отношеніе къ природѣ можетъ стать человѣкъ, спустя 6000 лѣтъ послѣ Адама! Что же теперь сказать объ организмѣ первыхъ людей? Эти опыты показываютъ, что настоящее состояніе не есть состояніе естественное и что оно, ниспадая постепенно, теперь слишкомъ уже подчинилось вліянію стихій. Можно безъ преувеличенія сказать, что безсмертіе принадлежало тѣлу первыхъ человѣковъ. Оно зависѣло отъ плодовъ древа жизни. И нынѣ травами прогоняется болѣзнь и отдаляется смерть, а тогда она могла быть отдалена и навсегда. Недавно врачи и химики искали универсальнаго лекарства. Этимъ то универсальнымъ лекарствомъ и было древо жизни.

Но если бы люди были безсмертны, что съ ними было бы? Этотъ частный вопросъ обращается въ общій: что было бы съ людьми, если бы Адамъ не согрѣшилъ? Явно, что все было бы иначе, чѣмъ теперь: съ паденіемъ человѣка и силы природы пали, слѣд. теперь измѣненія въ природѣ сообразуются съ перемѣною въ человѣкѣ. Но какъ именно было бы, если бы человѣкъ не палъ, какое бы это было состояніе,—мы не можемъ отвѣчать на это удовлетворительно. Знаемъ только, что это состояніе было временное и что оно должно было кончиться.

Обратимся ко второму вопросу: *въ какомъ отношеніи человѣкъ былъ въ невинномъ состояніи къ видимой природѣ?* Онъ былъ поставленъ владыкою ея. Владычество это состояло въ обладаніи землею; но въ такомъ ли, какъ нынѣ? Моисей этого не разъясняетъ. Итакъ понятіе о семъ обладаніи составляется не прямо. Выводится оно, во первыхъ, изъ нареченія именъ животнымъ, которое показываетъ, что человѣкъ былъ тогда въ большей силѣ. Сколько теперь стоитъ трудовъ зоологамъ, и какимъ они опасностямъ подвергаютъ жизнь свою, чтобы узнать царство животныхъ. Значитъ, въ

падшемъ состоянія человѣкъ менѣе имѣетъ силы надъ природой. Но такъ ли велика была сила перваго человѣка, чтобы огонь не могъ жечь его, вода топить, законъ тяжести не могъ на него дѣйствовать, ядовитая трава не могла ему вредить, какъ это утверждаютъ ѳеософы и мистики? Нѣтъ! Такое мнѣніе не имѣетъ основанія. Впрочемъ нужно представлять соединеніе перваго человѣка съ тварію болѣе тѣснымъ соединеніемъ, нежели каково оно теперь; иначе нельзя объяснить паденіе твари происшедшимъ отъ паденія человѣка. Остатки первобытнаго величія Адамова и теперь представляются въ нѣкоторыхъ людяхъ, напримѣръ, въ подвижникахъ, приводившихъ въ покорность себѣ самыхъ дикихъ и свирѣпыхъ звѣрей однимъ своимъ взглядомъ.

Въ раю были два дерева: одно *древо жизни,* а другое *древо познанія добра и зла.*

Древо жизни было древомъ здравія, врачеванія. Моѵсей не говоритъ этого прямо, но можно это выводить изъ того, что ангелъ былъ поставленъ беречь древо, дабы Адамъ не вкусилъ плодовъ его и не жилъ. Значитъ, оно могло сообщить жизнь и—что весьма примѣчательно—даже грѣшникамъ, не смотря на то, что грѣхи причиняютъ болѣзни и смерть. Вѣроятно ли, что древо это имѣло такую силу? Имѣемъ ли мы теперь что либо подобное? Имѣемъ, но съ противной стороны: нѣкоторыя дерева одною тѣнію своею вдругъ умерщвляютъ; таково же дѣйствіе ядовъ и проч. Но такой же силы цѣлебной нѣтъ теперь въ древахъ. Впрочемъ, если теперь есть древа смертоносныя, то тогда непремѣнно должны были быть жизненосныя. Замѣчательно, что душа человѣка подчинена была Богу и закону, а тѣло зависѣло отъ дерева. Натуральна ли такая зависимость? Явно, нѣтъ! Законъ природы требуетъ, чтобы низшіе зависѣли отъ высшихъ, чтобы человѣкъ хранилъ дерева, а не дерево его. Изъ этого опять видно, что тогдашнее, равно

какъ и теперешнее, состояніе человѣка было временно: Адамъ поставленъ былъ въ зависимость отъ дерева для испытанія, а современемъ этотъ порядокъ перемѣнился бы. Другое древо познанія добра и зла названо такъ по своему дѣйствію. У іудеевъ было мнѣніе, а отъ нихъ перешло и къ христіанамъ, что дерево это сообщало разумъ; но это несправедливо. Развѣ изъяснить эту мысль такъ, что плоды этого дерева сильно дѣйствовали на нервы, а отсюда и на умъ, подобно тому какъ и нынѣ нѣкоторыя вещества сильно разгорячаютъ воображеніе, и человѣкъ отъ этого приходитъ въ состояніе восторга? Но дѣло въ томъ, что ума при этомъ человѣкъ не получаетъ. Есть ли у Моѵсея намекъ на разрушительную силу сего дерева? Яснаго намека нѣтъ. Богъ угрожаетъ смертію послѣ вкушенія отъ древа; но откуда послѣдуетъ смерть,—Моѵсей объ этомъ не говоритъ, и потому можно думать двояко: или a) отъ плодовъ дерева умрете, или b) Я васъ накажу за непослушаніе. Но вѣроятнѣе первое: ибо производить смерть отъ Бога неприлично; а въ древѣ такая убійственная сила возможна. Это подтверждаютъ настоящіе опыты. Но можетъ представиться мысль: за чѣмъ древо это не удалено? Отчасти оно нужно было: ибо вся натура состоитъ изъ противоположностей, и онѣ необходимы, какъ въ музыкѣ необходимы противоположные тоны. Посему какъ въ древѣ жизни доведена была до возможной степени совершенства сила добра, такъ въ древѣ познанія—сила зла. Притомъ это было совершенство только относительно къ человѣку, а не къ цѣлой натурѣ; да и по отношенію къ человѣку оно было несовершенствомъ временнымъ.

Итакъ у Моѵсея первобытное состояніе человѣка представляется духовнымъ младенчествомъ. Но есть основаніе представлять это состояніе и отношеніе перваго человѣка къ видимой природѣ выше нынѣшняго. Натура не могла бы пасть

вслѣдствіе человѣческаго паденія, если бы отношеніе ея къ человѣку было такое же, какъ нынѣ, если бы она была также разобщена съ человѣкомъ. Надобно представлять, что человѣкъ не въ піитическомъ, а въ историческомъ смыслѣ обладалъ всѣмъ; ибо Богъ самъ руководилъ его; низшія царства приводились подъ власть его, и стихіи ему покорялись, хотя Моусей и не говоритъ ясно о такомъ тѣсномъ соединеніи человѣка съ природою.

Что состояніе первыхъ людей у Моусея представляется состояніемъ дѣтства,—это можетъ показаться страннымъ, если разумѣть здѣсь совершенное дѣтство. Но дѣтство первыхъ людей было духовное, во многихъ отношеніяхъ высшее нашего совершеннолѣтія. Умственная сторона ихъ не была развита, но за то не была повреждена; они были въ другомъ отношеніи къ природѣ, чѣмъ мы, не подлежали вліянію стихій и были безсмертны. Нынѣ усилился естественный взглядъ на первобытное состояніе, по которому первыхъ людей представляютъ только невинными, въ другихъ же отношеніяхъ совершенно такими, каковы мы теперь. Этотъ взглядъ невѣренъ. Опыты теперешніе заставляютъ судить иначе. Подробное описаніе дикаря, о которомъ мы уже упоминали, сдѣланное его учителемъ, показываетъ, что человѣкъ можетъ и теперь быть въ другомъ отношеніи къ природѣ. Тотъ дикарь, потому только, что до 16 лѣтъ заключенъ былъ въ темной комнатѣ, получилъ такое устройство, что молнія колола ему глаза, луна давила грудь и проч., что все казалось ему одушевленнымъ и живымъ (онъ разговаривалъ со столами и стульями), что онъ на все смотрѣлъ взглядомъ наивнымъ. Между тѣмъ онъ происходилъ отъ родителей такихъ же, какъ и всѣ люди. Что жъ сказать о первомъ человѣкѣ? То, что онъ былъ совершенно въ другомъ отношеніи къ видимой природѣ, нежели теперь мы: цѣлая земля была пространнымъ его организмомъ. Что человѣкъ можетъ

приходитъ въ тѣснѣйшее соединеніе съ видимою природою, это видно въ нѣкоторыхъ болѣзняхъ, напр. въ лунатизмѣ. Такое огромное тѣло міра, какъ луна, имѣетъ какую-то тѣсную связь съ однимъ извѣстнымъ человѣкомъ. Кромѣ того, есть періодическія болѣзни, которыя возобновляются въ извѣстное время года: безъ сомнѣнія, это происходитъ отъ вліянія планетъ и проясняетъ для разума возможность отношеній человѣка къ природѣ совсѣмъ отличныхъ отъ тѣхъ, каковы нынѣ.

Мѣстопребываніе первыхъ людей Моусей описываетъ подробно. Двѣ изъ рѣкъ райскихъ, *Тигръ* и *Евфратъ*, и теперь извѣстны. Подъ *Фисономъ* должно разумѣть нынѣшній *Араксъ:* ибо онъ вытекаетъ изъ одного кряжа горъ—изъ того же, изъ котораго вытекаетъ Тигръ и Евфратъ, т. е. изъ горъ Армянскихъ, и впадаетъ въ Каспійское море, которое называлось въ древности Хвалынскимъ; а страна прибрежная—Хевилою или Хвилою—именемъ очень сходнымъ съ названіемъ страны *Евилатской*, въ которой Моусей полагаетъ сію рѣку. Подъ *Геономъ* должно принимать рѣку Аму, которая у туземцевъ называется и теперь *Хигонъ*, а въ древности именовалась *Океусъ* и составляла границу древняго римскаго міра; впадаетъ она въ Аральское море. Такимъ образомъ первые люди жили въ средней Азіи. Съ географическою точностію нельзя опредѣлить ихъ мѣстопребыванія. Потопъ не только истребилъ дерева, которыя составляли существенную принадлежность рая, но даже измѣнилъ теченіе рѣкъ; и потому мы не можемъ найти четвертой райской рѣки, которая бы совершенно соотвѣтствовала описанной у Моусея: нынѣ существующій *Хигонъ* вытекаетъ не оттуда, откуда вытекаютъ первыя три рѣки, а имѣетъ теченіе совершенно противное. Догадка наша можетъ показаться слишкомъ смѣлою; но мы имѣемъ геологическія доказательства на то, что измѣненія подобнаго рода очень возможны. Напр. геологи нашли, что Каспійское море прежде соединено было

съ Чернымъ и что южная часть между Чернымъ и Каспійскимъ моремъ—была занята водою; но потомъ, когда вода прорѣзала константинопольскій проливъ, котораго прежде не было, осушившаяся возвышенность Кавказа отдѣлила эти два моря, и значительная часть ихъ обратилась въ матерую землю. Посему весьма вѣроятно, что въ средней Азіи первая возвышенность земли находилась тамъ, гдѣ нынѣ горы Тибетскія, которыя выше самыхъ американскихъ горъ, почитающихся высочайшими въ свѣтѣ,—что, начиная съ сей возвышенности, земля постепенно осушалась и населялась,—что первые люди явились на уступахъ сей возвышенности, на равнинѣ Армянскихъ горъ, и что отсюда родъ человѣческій скоро распространился налѣво—въ Китай, на югъ—въ Индію и направо—въ Сирію и Египетъ: ибо съ глубокой древности страны эти населены, а прочія части свѣта заняты людьми гораздо позже.

Еще можно спросить касательно первобытнаго состоянія человѣка: одинъ ли человѣкъ былъ сотворенъ или нѣсколько? По Моусею одинъ, только въ двухъ видахъ,—Адамъ и Ева. Но новѣйшіе физіологи, на основаніи нѣкоторыхъ наблюденій, разумѣется поверхностныхъ, утверждаютъ, что было нѣсколько Адамовъ—4, 7, 9 и болѣе. Основою этого положенія ихъ служитъ различный цвѣтъ лица разныхъ народовъ; напр. европейцы бѣлы, африканцы черны, американцы цвѣта мѣдянаго. Но различіе это можно объяснить и не принимая многихъ родоначальниковъ. Это зависитъ, безъ сомнѣнія, отъ различія климатовъ: жаръ Африки производитъ черныхъ негровъ; водянисто-жаркій климатъ Америки отпечатлѣваетъ мѣдный цвѣтъ на лицахъ ея жителей, а умѣренный климатъ Европы и большей части Азіи оставляетъ бѣлизну на лицахъ обитателей этихъ странъ. Противъ сего возражаютъ, что не одни лучи солнца производятъ такое различіе въ людяхъ, ибо и самый цвѣтъ кожи у нихъ также различенъ; при томъ утверждаютъ, что негръ вездѣ бу-

детъ чернымъ, а европеецъ—бѣлымъ. Напр. на мысѣ Доброй Надежды есть цѣлая колонія европейцевъ, и они бѣлы. Это правда, но и отсюда еще ничего не слѣдуетъ; ибо опыты эти еще непродолжительны. Если люди не перемѣняютъ своего цвѣта въ теченіи 100 лѣтъ или 200; то этимъ нельзя еще доказывать того, что они и никогда не перемѣнятъ его. Такимъ образомъ различіе цвѣта въ людяхъ, изъясняемое вліяніемъ климата, не можетъ опровергать единства ихъ происхожденія. Еще говорятъ, что люди различаются устройствомъ головы: профиль головы у монголовъ весьма отличенъ отъ профиля европейцевъ. Такое же различіе видно и у прочихъ народовъ. Но поелику это различіе допускается физіологами даже между людьми одного, по ихъ мнѣнію, происхожденія: то почему не допустить его и у всѣхъ народовъ, хотя всѣ они происходятъ отъ одного корня? Итакъ основанія для предположенія многихъ родоначальниковъ—не прочны. Съ другой стороны, въ единство происхожденія всѣхъ людей заставляютъ насъ вѣрить слѣдующія соображенія: 1) одной четы весьма достаточно къ распространенію рода человѣческаго и населенію земли; слѣд. Богъ, не употребляющій излишнихъ средствъ, ее только одну и сотворилъ; 2) Моѵсеево сказаніе, слѣды коего видны во всѣхъ человѣческихъ преданіяхъ, есть исторія, и потому нѣтъ причины уклоняться отъ него; 3) разселеніе людей въ разныя стороны и отъ одного человѣка весьма возможно; прежде сомнѣвались относительно населенія Америки; но теперь открыты и слѣды того, какъ люди туда переселялись; 4) наконецъ душа по своимъ способностямъ и законамъ, и тѣло по своему составу у всѣхъ людей сходны.

Въ чемъ состояло занятіе перваго человѣка? Состояніе его было состояніемъ воспитанія и испытанія. Испытаніе состояло въ томъ, чтобы не ѣсть отъ древа познанія добра и зла. Нуженъ ли былъ такой опытъ? Не лучше ли было предо-

ставить развиваться силамъ человѣческимъ естественнымъ образомъ? Адамъ могъ согрѣшить и безъ того: онъ могъ согрѣшить въ мысляхъ, могъ думать: зачѣмъ я не поставленъ владыкою надъ цѣлымъ міромъ? зачѣмъ управляю только землею, а не имѣю права надъ солнцемъ? и пр. Если же такъ, то почему Богъ не ограничилъ испытанія человѣка однимъ естественнымъ закономъ, начертаннымъ въ его умѣ и волѣ, а предписалъ ему заповѣдь положительную? Вопросъ этотъ стоитъ рѣшенія. Съ перваго разу такое испытаніе посредствомъ дерева кажется младенческою игрою: но принявъ во вниманіе то, что это предписывается человѣку довольно совершенному, и предписывается самимъ Богомъ, нельзя не признать дѣла сего весьма важнымъ. Нуженъ былъ сей внѣшній опытъ для человѣка и нуженъ именно въ такомъ видѣ. Это—вопервыхъ «потому, что положительный законъ отрываетъ человѣку образъ дѣйствованія, основанный на безусловной покорности воли его волѣ Божіей; а эта покорность облекаетъ волю ограниченную силою воли неограниченной», т. е. законъ сей нуженъ былъ для того, дабы человѣкъ могъ чрезъ него свидѣтельствовать Богу большую покорность. Если бы человѣкъ слѣдовалъ только закону внутреннему, то онъ повиновался бы только своему уму, т. е. самому себѣ; между тѣмъ какъ повинуясь заповѣди внѣшней, для коей онъ не находитъ никакого основанія въ своемъ умѣ, онъ повинуется одному Богу. Такимъ образомъ этимъ открывался человѣку случай принести жертву самоотверженія; и если бы онъ принесъ ее, то на всю вѣчность воля его подчинилась бы волѣ Божіей, и такимъ образомъ, будучи сама ограничена, облеклась бы силою воли неограниченной. Коль скоро идеальное, говоря языкомъ школьнымъ, соединилось бы съ реальнымъ: то воля наша содѣлалась бы божественною и приводила бы въ дѣйствіе то, чего желалъ бы чрезъ насъ Богъ. И вообще, всегда самолюбіе есть источникъ слабости, а

самоотверженіе—источникъ силы. Всѣ примѣры геройства, какъ въ духовныхъ такъ и свѣтскихъ людяхъ, оказываемы были въ минуты самоотверженія, а не мѣлкаго самолюбія. Во-вторыхъ—«потому, что сей законъ подвергаетъ испытанію и приготовляетъ къ возвышенію и низшія силы человѣка». Если бы искушенія внѣшняго не было, то испытывался бы только духъ мыслями и желаніями; между тѣмъ какъ этимъ способомъ испытываются, и потому очищаются и глазъ и обоняніе и всѣ чувства. Наконецъ; въ-третьихъ, «Богъ провидѣлъ имѣющее послѣдовать искушеніе отъ діавола, и потому употребилъ такой предметъ, въ которомъ легко было устоять» (См. Зап. на кн. Бытія, стр. 67).

Какимъ образомъ происходятъ люди въ частности? Откуда теперь души человѣческія? Есть объ этомъ три мнѣнія: 1) что души сотворены прежде тѣла, или вмѣстѣ съ душею Адама, или еще прежде. Такъ думалъ не только Оригенъ, которому приписывается это мнѣніе, но многіе философы (Платонъ) и всѣ ѳеософы и мистики, вообще всѣ тѣ, которые первобытное состояніе человѣка слишкомъ возвышали, утверждая, что повѣствованіе Моусея есть разсказъ или исторія не о первоначальномъ состояніи человѣка, а о вторичномъ уже, или третичномъ. Допускающіе ту сторону сего мнѣнія, что всѣ души сотворены вмѣстѣ съ душею Адама, утверждаютъ, что онѣ находятся въ нѣкоторомъ особенномъ мѣстѣ, какъ бы въ лонѣ душъ. Мѣстомъ симъ одни назначали небо, другіе воздухъ и т. д.,—каждый по своему воображенію. Другое мнѣніе—то, что душа непосредственно производится, или же творится Богомъ тогда, когда она нужна; а нужда эта опредѣляется готовностію тѣла, готовность же тѣла различно представляли: одни думали, что тѣло бываетъ готово къ принятію души послѣ нѣсколькихъ мѣсяцевъ (6-ти) отъ зачатія; другіе назначали эту готовность при самомъ рожденіи. Это показы-

ваетъ, что физіологи не могутъ назначить момента такой готовности тѣла. Этого мнѣнія держались многіе отцы церкви, Григорій Богословъ, Василій В., Іеронимъ, и вообще кто не держался перваго мнѣнія, тотъ держался сего: ибо мнѣнія сіи представляются противоположными, хотя противоположности между ними нѣтъ; противоположность была бы тогда, если бы одно мнѣніе производило душу изъ одного міра, а другое изъ другаго, но они производятъ ее изъ одного. Третье мнѣніе— что души получаются дѣтьми отъ родителей, также какъ и тѣла. Сего мнѣнія держались Тертулліанъ, Августинъ и другіе. *Предсуществованіе* душъ (praeexistentia) осуждается всѣми христіанами, а *твореніе* (creatianismus) и *перехожденіе* (traducianismus) принимаются безразлично. У язычниковъ особенно уважалось 1 е мнѣніе, было также въ уваженіи и 3-е, а 2-е почти исключительно уважается христіанами. Отъ чего такая разность въ мнѣніяхъ? Отъ того, что самый предметъ этотъ есть тайна, недоступная нашему разумѣнію.

Какое однакожъ изъ этихъ мнѣній лучше? Всѣ они имѣютъ свои выгоды и невыгоды, свои достоинства и недостатки. Обсудимъ каждое изъ нихъ въ частности.

I. Предсуществованіе душъ противно первородному грѣху. Но можно предположить, что или всѣ души пали вмѣстѣ, т. е. получили наклонность къ злу, или что наклонность сію каждая душа получаетъ отъ тѣла, по соединеніи съ нимъ; и такимъ образомъ душа или приходитъ въ тѣло уже испорченною, или отъ него портится. Возражаютъ еще: если бы душа предсуществовала, то мы помнили бы что нибудь изъ прежняго нашего состоянія. Но опыты показываютъ, что мы совершенно можемъ забывать извѣстныя состоянія, напр. состоянія извѣстныхъ болѣзней и т. п.; развѣ то только можно сказать на это, что нами забываются теперь, такъ сказать, только части извѣстнаго состоянія, а не цѣлое состояніе, каково состояніе

предсуществованія. Впрочемъ и противъ сего можно сказать, что нельзя еще утверждать потерю сознанія подобныхъ состояній. Душа, быть можетъ, и сознаетъ это состояніе, но сознаніемъ внутреннимъ, не обнаруживающимся вовнѣ, и потому для насъ незамѣтнымъ. Защитники предсуществованія говорятъ, что все теперь въ душѣ есть припоминаніе, что мы, пріобрѣтая познанія, не иное что дѣлаемъ, какъ только оттираемъ затертое. Но всѣ эти взгляды слишкомъ зыбки. Мы не видимъ и не ощущаемъ необходимости предсуществованія: такъ для чего-жъ принимать оное? Опытъ ничего неговоритъ и даже не дѣлаетъ намека на это состояніе; разумъ тоже ничего на это не представляетъ. Можно, конечно, кое-что придумать и въ пользу этого мнѣнія; но все это не будетъ имѣть никакого рѣшительнаго значенія. Напр. защитники сего мнѣнія говорятъ, что душѣ, назначенной для вѣчности, прилично имѣть начало древнѣе начала тѣла. Но если продолжить эту мысль, то выйдетъ, что душѣ прилично быть безначальною. Говорятъ еще, что, не предположивъ такого состоянія, нельзя будетъ изъяснить настоящее наше состояніе. Но это было бы такъ лишь тогда, когда не было бы состоянія первобытнаго, изъ котораго изъясняются всѣ противорѣчія, всѣ загадки настоящаго состоянія. Въ ослабленіе сего мнѣнія можно сказать, наконецъ, и то, что происхожденіе его не философское. Оно явилось въ Китаѣ, Индіи, Персіи, и къ философамъ уже зашло послѣ. Эти превращенія міровъ, эти древнія космогоніи, эти всѣ нелѣпыя видоизмѣненія сего мнѣнія не имѣютъ, какъ и оно само, никакихъ философскихъ опоръ.

2. Противъ втораго мнѣнія говорятъ, что нѣтъ нужды предполагать новое твореніе. *Богъ вновь ничего не творитъ:* это, говорятъ, аксіома. Но аксіома эта невѣрна; она составлена бѣдными школярами, которые столько возмечтали о себѣ, что вздумали положить предѣлъ всемогуществу Божію. Усилилъ

ее сперва Лейбницъ, а потомъ Вольфъ. Это—слѣдствіе ограниченнаго взгляда на Бога и міръ, въ существѣ коего лежитъ мысль безбожная. Возраженія противъ сего мнѣнія могутъ быть, но они мѣлки и школьны; а потому отцы церкви почти всѣ приходили къ сей мысли, т. е. къ мысли о новомъ творенія душъ. Впрочемъ и это мнѣніе имѣетъ свои невыгоды. Противъ него, какъ и противъ перваго мнѣнія, говорятъ: какъ души творятся невинными, и между тѣмъ участвуютъ въ поврежденіи человѣка? Участвуютъ, можно отвѣчать, чрезъ тѣло; но опять противно правосудію Божію вводить душу невинную въ тѣло виновное. Отцы церкви и тѣ, которые держатся этого мнѣнія, видятъ такую его невыгоду, но различно устраняютъ ее. Говорятъ, во-первыхъ, что души входятъ въ разстроенное тѣло и сами разстраиваются, а это будто не противно правосудію Божію. Кромѣ того, Богъ знаетъ (утверждаютъ защитники), что души эти не лучше души Адамовой, избранной, можно сказать, Имъ самимъ изъ всѣхъ душъ человѣческихъ, и предвидитъ, что и онѣ также непремѣнно падутъ; потому и не поставляетъ ихъ въ состояніе испытанія, а прямо поставляетъ въ то состояніе, въ которое бы онѣ перешли, не выдержавъ испытанія. Такъ устраняются невыгоды сего мнѣнія, и потому оно принимается многими.

3. Третье мнѣніе также имѣетъ выгоды и невыгоды. Оно допускаетъ, что духовное существо происходитъ отъ родителей,—что душа исходитъ изъ той же матеріи, изъ которой и тѣло. Здѣсь, кажется, страждетъ духовность души,—вотъ первая невыгода. Вторая невыгода: такой образъ происхожденія душъ противенъ образу происхожденія души перваго человѣка: тамъ душа произошла отъ Бога. Если же душа должна происходить не отъ Бога, то приличнѣе, по видимому, происходить ей отъ чего либо равнаго ей, а не отъ низшаго себя, какова матерія. Но невыгоды эти только видимыя, а не существен-

ныя. Ибо страждетъ ли при этомъ, если судить строго, духовность души? Опасеніе этого происходитъ отъ той противоположности, которую представляетъ опытъ и рѣзко выставляютъ въ своихъ умозрѣніяхъ философы,—между вещественнымъ и духовнымъ, между тѣломъ и душею. Но такъ ли въ самомъ дѣлѣ велика эта противоположность? Совсѣмъ нѣтъ! Правда, опытъ представляетъ эту противоположность, но представляетъ и противное ей—тѣснѣйшее сродство духа съ тѣломъ. Изъ него мы знаемъ, какъ душа и тѣло другъ другу пособляютъ, другъ въ другѣ принимаютъ участіе, другъ съ другомъ продолжаютъ свое развитіе. Не только въ человѣкѣ, но и въ цѣлой природѣ вещественное тѣсно соединено съ духовнымъ. Въ природѣ есть духъ нетлѣнный, говоритъ Премудрый, который держитъ все. Съ другой стороны, что будетъ духъ, если представлять его совершенно противоположнымъ матеріи? Онъ будетъ чѣмъ-то пустымъ, ничтожною мыслію, Лейбницевою монадою, которая то дремлетъ, то просыпается, словомъ—не будетъ имѣть ничего опредѣленнаго. Въ подтвержденіе сродства духа съ веществомъ опытъ показываетъ разительное сходство или аналогію силъ того и другаго: такъ въ душѣ есть своего рода тяжесть,—ея упорство; есть свѣтъ и теплота,—ея мысли, разгорячающія человѣка; словомъ—все есть то, что видимъ въ матеріи, только въ лучшей и высшей степени. Изъ сего слѣдуетъ, что видимая только противоположность ихъ велика, а внутренней существенной противоположности между ними нѣтъ. Только явленія матеріи измѣняются и разрѣшаются, а силы ея безсмертны, и, можетъ быть, безсмертнѣе насъ. Отъ того-то душа, находясь въ высшемъ состояніи, все видитъ живымъ, одушевленнымъ (это видно изъ примѣра указаннаго нами дикаря); отъ того-то *Богъ нѣсть Богъ мертвыхъ, но живыхъ:* въ очахъ Его, если можно такъ выразится, все живо, одушевлено. Предположеніе о матеріальномъ происхожденіи душъ вы-

годно и для философіи и для христіанской религіи. *Для философіи:* на немъ можетъ утвердиться мысль объ общемъ началѣ людей и посредствомъ его устраняется много нелѣпостей, соединенныхъ съ первыми предположеніями. *Для христіанской религіи:* изъ него легко изъясняется всеобщее поврежденіе, переходъ его на душу и тѣло, единство корня отъ Адама, и имъ совершенно спасается честь верховнаго Существа. Что касается до того, что этотъ образъ происхожденія душъ несходенъ съ образомъ происхожденія души перваго человѣка, то и нѣтъ необходимости требовать такого образа происхожденія для всѣхъ душъ: въ первомъ человѣкѣ происходилъ весь родъ человѣческій, а теперь происходятъ отдѣльные виды его по-одиночкѣ; тамъ было все чудесно, а здѣсь все можетъ быть естественно.

Касается ли сего св. Писаніе? Есть ли въ немъ хоть намеки на такое происхожденіе душъ? Есть. Моѵсей о рожденіи Адамомъ Сиѳа говоритъ такъ (Быт. V, 3): *и роди сына по виду своему и по образу своему.* Значитъ, Сиѳъ произошелъ отъ Адама и по тѣлу и по душѣ,—въ противномъ случаѣ Моѵсей такъ не выразился бы. Еще: *сотворилъ есть отъ единыя крове весь языкъ человѣчь* (Дѣян. XVII, 26): свящ. писатель не могъ бы такъ выразиться, если бы души человѣческія не происходили отъ одного начала. Кратко: всѣ свящ. писатели держатся той мысли, что дѣти по всѣмъ отношеніямъ происходятъ отъ родителей, и что младенцы выходятъ изъ утробы матерней съ полученною въ ней душею. Въ подтвержденіе этого мнѣнія можно сослаться еще на сходство дѣтей съ родителями въ совершенствахъ и недостаткахъ, простирающееся иногда слишкомъ далеко. Здѣсь-то основа и побужденіе для родителей совершать то высокое дѣло, для котораго они призваны, въ чистотѣ побужденій и страхѣ Божіемъ. Исторія представляетъ много примѣровъ, что мысли родителей, ихъ желанія

и взгляды на вещи имѣютъ большое вліяніе на зачатіе младенца. И видя это, нельзя не удивляться, какъ много человѣкъ въ этомъ случаѣ подчиненъ обстоятельствамъ! Итакъ мнѣніе о перехожденіи душъ отъ родителей къ дѣтямъ какъ будто вѣроятнѣе двухъ другихъ мнѣній. Оно требуетъ дальнѣйшаго изъясненія и подробнѣйшаго раскрытія въ частностяхъ, но это дѣло уже философовъ и физіологовъ.

Первобытное состояніе людей потеряно и теперь всѣ находятся въ *состояніи грѣха* или *паденія*. Какимъ образомъ кончилось счастливое состояніе людей и какъ наступило несчастное, это подробно описано у Моусея въ III главѣ Бытія. Противъ сего описанія говорятъ тоже, что и противъ перваго, также признаютъ его за аллегорію; но по тѣмъ же причинамъ должно почитать и его подлинною исторіею. Намъ страннымъ кажется, что змій представляется хитрымъ. Но на востокѣ, гдѣ змѣй много, хитрость ихъ очень видна; отсюда-то и произошла пословица: змѣй хитрецъ; *будьте мудры какъ змѣи*, говоритъ Спаситель. Хитрость змія видна въ томъ, что онъ бережетъ голову, когда видитъ опасность, а также—въ удавленіи имъ животныхъ, на которыхъ онъ бросается и давитъ. Онъ еще болѣе былъ хитръ въ первобытномъ состояніи: ибо теперь онъ много потерялъ, какъ и мы сами.

Примѣч. 1. Человѣкъ неиспорченный могъ представлять всю натуру одушевленною и говорящею. Первый человѣкъ слышалъ пѣніе птицъ, которое имѣетъ сходство съ разговоромъ: достоинство разговора состоитъ въ мысляхъ, достоинство пѣнія въ пріятности. Намъ кажется страннымъ, какъ змій могъ говорить и потому, что у насъ змѣи слишкомъ мѣлки; но на востокѣ онѣ большія и потому голосъ ихъ можетъ быть довольно звонкій.

Примѣч. 2. Авторъ Записокъ на книгу Бытія говоритъ, что Ева прибавила отъ себя: *нижe прикоснетеся ему*. Но лучше допустить, что такъ заповѣдалъ самъ Богъ и что Моусей изложилъ прежде заповѣдь Божію кратко, не-

полно. Ибо весьма вѣроятно, что древо это было само по себѣ вредоносно. Отъ него-то и произошла смерть, которую не прилично производить отъ Бога.

Примѣч. 3. Изъясненіе паденія человѣка, находящееся въ Запискахъ на книгу Бытія, должно принимать съ большими ограниченіями; ибо оно сдѣлано примѣнительно къ настоящимъ понятіямъ людей, и не сообразно съ понятіемъ Адама и Евы, которые не все могли такъ представлять, какъ мы теперь представляемъ. Духовный смыслъ *змѣяни жены* и т. п., безъ сомнѣнія, имъ не былъ хорошо извѣстенъ: они смотрѣли на все это просто, безъ дальнѣйшихъ выводовъ и соображеній.

Что говоритъ церковь о паденіи? Обращала ли она вниманіе на происхожденіе зла?—Обращала при случаѣ и по временамъ. Но ученіе ея о семъ предметѣ кратко, потому что она болѣе занималась спорными предметами, а это—предметъ не такой. Правда, и онъ сдѣлался спорнымъ на западѣ въ V вѣкѣ, по случаю ереси Пелагія, отвергавшаго первородный грѣхъ; кромѣ того еще въ первые вѣка гностики касались сего предмета, хотя мало. Они почти не обратили на себя вниманія церкви, а Пелагій заставилъ ее изложить свое ученіе объ этомъ предметѣ. Впрочемъ и въ семъ случаѣ она не обратила полнаго вниманія на этотъ предметъ. Такимъ образомъ онъ не подпалъ суду оборовъ вселенскихъ, а занимались имъ только частные оборы римской и отчасти карѳагенской церкви. Потому то и въ *символахъ* ученія о первородномъ грѣхѣ вовсе нѣтъ, хотя впрочемъ не прямо можно выводить это ученіе изъ того, что говорится въ нихъ о пришествіи Іисуса Христа на землю: ибо для чего бы Онъ приходилъ, если бы не было нужды,—не было грѣха? Итакъ ученія о паденіи человѣка не должно искать ни въ символахъ, ни въ опредѣленіяхъ вселенскихъ соборовъ: оно находится частію въ церковно-богослужебныхъ книгахъ, частію въ писаніяхъ отцевъ церкви. Въ церковныхъ книгахъ ученіе о паденіи есть въ службѣ на сыропустную недѣлю; но здѣсь черты сего ученія представлены исторически и притомъ весьма кратко. Есть также ученіе о семъ въ 23 вопросѣ кати-

хизиса Петра Могилы, но также краткое и безъ новыхъ придатковъ. Оно замѣчательно только тѣмъ, что взглядъ на перваго человѣка здѣсь гораздо умѣреннѣе и правильнѣе, нежели у протестантовъ XVII вѣка. Замѣчательно, что нѣтоторые отцы и учители церкви, давали аллегорическое значеніе библейскому повѣствованію о паденіи: таковы напр. Климентъ александрійскій, Оригенъ, Григорій Нисскій и другіе. Къ сему приведены они были невозможностію, или, скажемъ историческую правду, неумѣніемъ найти въ буквальномъ смыслѣ истинное достоинство; напр. Григорій не могъ понять, какое это было древо... Но большею частію причиною сего былъ духъ мистицизма, господствовавшій въ александрійской школѣ. Впрочемъ и у этихъ отцевъ нѣтъ ничего новаго, что могло бы служить дополненіемъ къ разсказъ Моусея. Аллегоріи ихъ могутъ быть приняты и нами: онѣ касаются только другаго паденія, внутренняго, которое происходило въ душѣ первыхъ людей чрезъ вкушеніе отъ другаго *древа познанія*,—отъ худыхъ мыслей. Такимъ образомъ и сей источникъ, писанія отцевъ, въ настоящемъ случаѣ скуденъ.

Обратимся къ другимъ источникамъ. Не говоритъ ли чего либо о семъ общій смыслъ рода человѣческаго? И что можно сказать объ этомъ по началамъ ума? Въ родѣ человѣческомъ есть много преданій объ этомъ предметѣ, т. е. о началѣ человѣка и зла. Въ этихъ преданіяхъ есть и сходство весьма замѣчательное и несходство, также стоющее вниманія. Сходство это: 1) въ *мысляхъ*, и 2) въ *выраженіяхъ*.

1) *Сходство въ мысляхъ*. Всѣ преданія представляютъ: a) что *люди произошли во времени*,—что родъ человѣческій начался. Это уже опровергаетъ новѣйшихъ физіологовъ и философовъ, мечтающихъ о вѣчномъ происхожденіи людей, вмѣстѣ съ міромъ. b)—Что *произошли они отъ Бога*; нѣкоторые, правда, производятъ людей отъ животныхъ какого-то особен-

наго рода (персы), но все же и здѣсь они допускаютъ участіе Божества. c)—Что ихъ было двое—*мужъ* и *жена;* нѣкоторые даже допускаютъ, что сначала произошелъ одинъ человѣкъ въ двойственномъ видѣ,—въ видѣ женомужа, изъ котораго потомъ произошли два отдѣльные вида, мужъ и жена. d)—Что *жена произошла послѣ мужа;* наши сѣверныя преданія производятъ ее даже изъ ребра. e)—Что *первые люди жили въ саду;* нѣкоторые полагаютъ, что они жили въ средней Азіи, что обращались съ самимъ Богомъ и что не стыдились наготы своей, не нося одежды. f) Всѣ преданія говорятъ *о древахъ, о источникахъ, желаніи мудрости, яденіи плодовъ, приставленіи херувима.* Вотъ сходство въ мысляхъ!

2) *Сходство въ выраженіяхъ:* a) названіе мужа и жены, *ишъ* и *иша*, у многихъ восточныхъ народовъ есть почти тоже—*меши* и *меша*; *Адамъ* и *Ева* еще чаще встрѣчаются въ народныхъ преданіяхъ. b) Названіе страны у многихъ сходно, напр. персы полагаютъ ее близь Ирана, на долинѣ между Араксомъ и Каспійскимъ моремъ; долина эта, одна изъ прекрасныхъ, на древнемъ персидскомъ языкѣ называется *Едемъ*. Вотъ сходство въ выраженіяхъ!

Въ чемъ несходство? *Во-первыхъ* въ противоположностяхъ или противорѣчіи. Три черты сего несходства: 1) *преданіе о многихъ родоначальникахъ.* Нѣкоторые американцы признаютъ ихъ 6 (мексиканцы, перуанцы, бразильцы). Но надобно предположить, и по исторической критикѣ будетъ весьма вѣрно, что разность эта произошла отъ смѣшенія лицъ и именъ. Такія смѣшенія дѣйствительно были; напр. Девкаліонами называются у грековъ нѣсколько лицъ; также есть два Прометея. У африканцевъ и негровъ три родоначальника; но вѣроятно они начинаютъ свои преданія со временъ Ноя, или и отъ Адама, но сыновъ его ставятъ на ряду съ нимъ: ибо въ баснословныхъ именахъ Озириса, Изиды и Тифона видны три сына Адама,

Сиѳъ, Авель и Каинъ. Впрочемъ, какъ бы то ни было, разность эта незначительна. 2) *Несходное преданіе о состояніи перваго человѣка.* Египтяне признаютъ состояніе первыхъ людей дикимъ и бѣдственнымъ. Это похоже на то, что говорятъ теперь послѣдовали вольнодумнаго Руссо. Но это противорѣчіе уничтожается его неопредѣленностію: неизвѣстно, какое состояніе человѣка египтяне представляютъ дикимъ—состояніе до паденія или по паденіи. Если послѣднее, то ихъ мнѣніе не несправедливо: ибо скоро потомковъ Каина мы видимъ въ бѣдственномъ состояніи, грубыми и почти дикими. 3) *Сѣверныя исландскія преданія Эдды признаютъ смерть произвольною,* а не слѣдствіемъ грѣха. Въ нихъ говорится, что первые люди сошли съ земли въ нѣдра ея по собственному желанію, дабы дать мѣсто размножившимся потомкамъ. Мысль эта произошла отъ соображенія, какъ бы люди жили, если бы не пали. Удивительно, что она зашла на сѣверъ, гдѣ силы ума развиваются гораздо медленнѣе. Вотъ несходство, состоящее въ противорѣчіи сказанію Моѵсея!

Есть еще *второе* несходство, отличающееся или неполнотою, или излишествомъ, т. е. есть преданія, въ которыхъ или недостаетъ нѣкоторыхъ чертъ сравнительно съ повѣствованіемъ Моисея, или есть нѣкоторыя черты лишнія, дополняющія это повѣствованіе. Такъ: а) у Моѵсея противникомъ змія представляется просто сѣмя жены или потомство (правда, у нѣкоторыхъ, напр. у нашихъ толковниковъ, сѣмя это возвышается); а у индійцевъ, въ ихъ храмахъ, на одной картинѣ представляется Кришну (воплощенное 2-е лице—Вишну) убивающимъ змія, подъ которымъ они разумѣютъ діавола; а на другой—изображенъ змій обвивающимся вокругъ Кришну и жалящимъ его въ пяту. Изъ этого уже можно заключить, что первые люди и ихъ потомки подъ противникомъ змія разумѣли сѣмя святое, Христа Искупителя. Подобное находится и у сѣ-

верныхъ народовъ: у нихъ первородный вождь разбиваетъ голову змія; но змій успѣваетъ излить на него свой ядъ, въ слѣдствіе чего ему нужно умереть. Это черта очень важная, дополняющая разсказъ Моусея. Почему Моусей не сказалъ, что подъ зміемъ должно разумѣть злаго духа? Безъ сомнѣнія, онъ зналъ, что въ зміѣ дѣйствовалъ злой духъ: ибо на востокѣ эта мысль была общая и весьма древняя; но излагая исторію паденія, Моусей долженъ былъ соображаться съ потребностями своего народа, для котораго сказаніе о зломъ духѣ могло бы легко давать поводъ къ суевѣрію и соблазну. Для потомковъ также не считалъ онъ нужнымъ этого. Они—могъ онъ думать себѣ—узнаютъ и сами, какъ это случилось; и Новый завѣтъ дѣйствительно открылъ все это очень ясно. b) У Моусея представляется паденіе мгновеннымъ: жена, по сказанію его, послушалась змія, посмотрѣла и согрѣшила, т. е. вкусила отъ плода. Но отцы церкви замѣтили, что первые люди прежде сдѣлались нечистыми въ мысляхъ. Это пояснено у персовъ. У нихъ два женомужа. Первый женомужъ происходитъ отъ какого-то особеннаго животнаго; онъ потомъ умираетъ, изъ трупа его выростаетъ дерево, отъ котораго происходитъ 10 паръ людей: девять истребляется, одна остается. Эта оставшаяся чета сначала живетъ хорошо, думаетъ о Богѣ, какъ о Владыкѣ всего Но вскорѣ Ариманъ перемѣняетъ ея мысли; она начинаетъ думать, что земля, солнце и все прочее есть дѣло Аримана, а не Бога: вотъ паденіе мысленное, внутреннее, которое не замедлило обнаружиться и вовнѣ: эта чета пошла на охоту и напилась какого то весьма сладкаго, но убійственнаго соку, отъ котораго и умерла. Сколь ни уродливо такое преданіе, но оно представляетъ ту черту, что прежде мысль, душа, а потомъ тѣло потеряло невинность. c) Нѣкоторые представляютъ двухъ Адамовъ, одного слишкомъ высокаго, а другаго слишкомъ низкаго. Такъ у грековъ два Прометея, или одинъ, но въ двухъ

весьма часто различныхъ состояніяхъ. Первый былъ на небѣ и обладалъ природою, но за страсть къ Минервѣ низверженъ на землю. Здѣсь, на землѣ, сталъ онъ другимъ Прометеемъ, но и здѣсь согрѣшилъ тѣмъ, что принесъ съ неба огонь, который долженъ былъ горѣть только предъ престоломъ Юпитера. Подобная двойственность есть и у персовъ: ихъ Краймонъ сперва умираетъ, а потомъ раждается другой. Отъ чего такая двойственность? Нѣтъ ли и здѣсь черты исторической? Есть; это именно понятіе о первобытномъ состояніи и притомъ преувеличенное, по которому не могли совмѣстить въ одномъ человѣкѣ двухъ столь противоположныхъ состояній,—добраго и худаго. Даже и то, что персы представляютъ перваго человѣка происшедшимъ изъ животнаго, имѣетъ значеніе историческое, если допустить, что человѣкъ по тѣлу есть какъ бы извлеченіе изъ всего царства животныхъ; а допустить это заставляетъ тѣсное отношеніе его къ видимой природѣ въ состояніи невинности. d) Почему змій обольщалъ людей? Положимъ, что какой нибудь африканецъ, не имѣющій никакого понятія о Библіи, началъ читать ее: что скажетъ онъ, когда увидитъ, что змій искушаетъ людей? Онъ спроситъ: зачѣмъ это, что расположило змія коварствовать противъ человѣка? Отвѣта на сей вопросъ нѣтъ ни у Моусея, ни у отцевъ церкви; но въ нѣкоторыхъ преданіяхъ есть такой отвѣтъ, и притомъ очень замѣчательный. Говорятъ, будто первые люди имѣли способность юнѣть: ихъ тѣло состарѣвалось, а отъ вкушенія плодовъ древа жизни юнѣли. Змій не имѣлъ этой способности, и потому постарался обольстить человѣка, дабы получить ее себѣ,—и онъ дѣйствительно получилъ ее: онъ ежегодно сбрасываетъ кожу прежнюю и получаетъ другую. Но въ этомъ змiѣ дѣйствовалъ злой духъ: что же его побудило къ сему? Одна ли зависть? Этого мало. Безъ сомнѣнія, онъ имѣлъ въ виду уязвить Бога посредствомъ человѣка, но главное побуж-

деніе здѣсь было тоже, какое обыкновенно бываетъ у злыхъ людей, т. е. интересъ, собственная выгода. Какая именно? Та, чтобы стать въ томъ средоточіи, какое занималъ человѣкъ, и тамъ наслаждаться чувственнымъ, какое только возможно для духа, удовольствіемъ. Это видно изъ исторіи бѣсноватыхъ. е) Есть примѣчательная черта въ религіи ламайской, которая распространилась въ Индіи, Китаѣ, у монголовъ и даже подлѣ береговъ Каспійскаго моря, и которая имѣетъ характеръ метафизическій: это ученіе о томъ, что солнца, луны и звѣздъ до паденія человѣка не было, и что первые люди были свѣтящимися. Если дать волю воображенію и взять въ пособіе нѣкоторыя изреченія Библіи, то свѣтомъ этихъ людей можно освѣтить всю вселенную. По Апокалипсису, будущая земля будетъ безъ свѣта солнечнаго; на этомъ основаніи можно допустить, что и первая земля была также безъ солнца. Откуда-жъ свѣтъ, если не было солнца? Прежде недоумѣвали объ этомъ, но теперь разсѣялось это недоумѣніе: земля могла быть тѣмъ, чѣмъ теперь солнце; въ такомъ случаѣ свѣтъ посторонній былъ ей не нуженъ и—мнѣніе ламайское будетъ справедливо; даже будетъ вѣрна и та мысль ламайцевъ, что люди сначала послѣ своего паденія жили во тмѣ и что потомъ Богъ далъ имъ свѣтила. Но можетъ ли это терпѣть разсказъ Моусея, который говоритъ о свѣтилахъ прежде сотворенія человѣка? Принимающіе такое преданіе (а принимаютъ его всѣ ѳеософы) могутъ сказать, что Богъ дѣйствительно создалъ свѣтила прежде человѣка, но создалъ ихъ на будущее время, предвидя, что человѣкъ падетъ и будетъ имѣть нужду въ постороннемъ свѣтѣ. Основа сего преданія, не составляющаго вѣрной исторической черты, есть преувеличенное представленіе чистоты первыхъ людей. Впрочемъ, основываясь на Новомъ завѣтѣ, производящемъ суету, которой повинулась тварь, непосредственно отъ человѣка, надобно допустить нѣчто подобное,—надобно до-

пустить, что въ человѣкѣ было средоточіе всѣхъ силъ природы и что въ немъ же сосредоточена была и сила свѣта. f) Еще прибавляютъ индійцы и раввины, что Адамъ имѣлъ двѣ жены. Это, вѣроятно, уродливое преданіе о какомъ либо патріархѣ, принятомъ за Адама. Трудно найти въ этомъ разсказѣ что либо историческое, тѣмъ болѣе, что онъ страненъ у индійцевъ, по мнѣнію которыхъ одна жена соблазнила другую; но еще страннѣе у раввиновъ, которые полагаютъ, что отъ одной жены родились люди, а отъ другой злые духи. g) Гораздо вѣрнѣе преданіе индійцевъ о томъ, что Адамъ отъ перваго своего жилища удалился на островъ Цейлонъ и тамъ умеръ, отъ чего и находящаяся тамъ гора называется Адамовою. Это преданіе можно принять за черту историческую: ибо можно допустить, что Адамъ, живя 900 лѣтъ, переходилъ съ мѣста на мѣсто и удалился отъ рая. Онъ видѣлъ приставленнаго ко входу рая херувима: чувство приличія и, такъ сказать, вѣжливости должно было заставить его удалиться, дабы не причинять сему стражу излишнихъ безпокойствъ. Къ этому должно было привести его и желаніе успокоить себя нѣкоторымъ забвеніемъ потери; къ тому же побуждало его желаніе обозрѣть землю и разсѣявшееся потомство, а также житейскія потребности. Итакъ Адамъ долженъ былъ путешествовать. Куда-жъ лучше всего было ему направить свое путешествіе, какъ не въ Индію, гдѣ и земля лучше и стихіи благопріятнѣе?

Вотъ всѣ преданія о первомъ человѣкѣ,—вотъ ихъ сходство и несходство! Нѣкоторыя изъ нихъ противорѣчатъ сказанію Моѵсея; но эти противорѣчія легко объясняются; нѣкоторыя обширнѣе сказанія Моѵсеева и служатъ ему дополненіемъ. Главная выгода отъ нихъ та, что изъ нихъ узнаемъ, что искусителемъ былъ духъ злобы, и вмѣстѣ увѣряемся въ дѣйствительности повѣствованія Моѵсеева.—Почему Моѵсей не

такъ обширенъ въ своемъ разсказѣ, какъ преданія? Потому, какъ мы уже видѣли, что того требовала практическая цѣль его народа, который еще не время было знакомить съ міромъ духовнымъ, также какъ и съ безсмертіемъ души. Слѣд. краткость исторіи Моусеевой есть намѣренная,—и если бы Моусей хотѣлъ сдѣлать свой разсказъ полнѣе, то это ему не стоило бы никакихъ трудовъ. Ибо ему, безъ сомнѣнія, были извѣстны тѣ преданія, которыя въ то время бродили по всему востоку.— Какимъ образомъ изъ сихъ преданій увѣряемся въ дѣйствительности Моусеева повѣствованія? *Во-первыхъ*, общимъ ихъ сходствомъ съ Моусеемъ въ описаніи мѣстопребыванія первыхъ людей: эта черта есть во всѣхъ преданіяхъ, слѣд. она не вымышлена Моусеемъ. Если же одна черта здѣсь историческая, то должно принять и все за исторію: это законъ исторической критики. *Во-вторыхъ*, ихъ глубокою древностію и всеобщностію. Если бы эти преданія были вымышлены, то, судя по ихъ тону, особенно по тому, какъ они передаются у Моусея, должно бы отнести ихъ ко временамъ позднѣйшимъ; но, явившись позже, они потеряли бы свою всеобщность. Итакъ преданія эти истинны; слѣд. и исторія Моусея, содержащая въ себѣ тоже, что заключается въ преданіяхъ, истинна.

Подведемъ теперь откровенное ученіе о происхожденіи человѣка и зла подъ взглядъ разума. а) По ученію христіанской религіи люди произошли отъ Бога съ достаточными совершенствами. Благопріятствуетъ ли это разуму? Ничего и не можетъ быть для него благопріятнѣе. Онъ видитъ, что человѣкъ самъ собою произойти не можетъ, что изъ стихій, или отъ какого нибудь изъ низшихъ существъ ему произойти также несвойственно; слѣд. свойственнѣе всего произойти ему отъ Существа высочайшаго, отъ Бога. Что человѣкъ сотворенъ съ достаточными, но еще не развитыми совершенствами,—думать

такъ тоже весьма сродно разуму; потому что существу свободно-дѣятельному весьма свойственно самому развиваться и усовершаться. b) Далѣе откровеніе учитъ, что человѣкъ палъ, что источникъ зла—въ человѣкѣ, и что Богъ невиновенъ въ этомъ. Что на это скажетъ разумъ? Ему иначе и нельзя судить объ этомъ. Переносить источникъ зла въ міръ высшій—это ужасно! Искать какого-то вѣчнаго злаго начала—это нелѣпо! Полагать начало зла въ самомъ человѣкѣ—въ его свободѣ, — это всего приличнѣе! c) Правда, нѣкоторыя стороны христіанскаго ученія о первомъ человѣкѣ кажутся удивительными, и эта удивительность служитъ источникомъ возраженій противъ этого ученія. Какъ напр. тѣло могло быть безсмертнымъ? Это приводитъ умъ въ удивленіе. Но эта сторона представляется въ св. Писаніи съ ограниченіемъ: безсмертіе тѣла возможно было подъ условіемъ вкушенія отъ древа жизни. Если бы даже оно не было ограничено, то и тогда нельзя было бы еще сомнѣваться въ немъ; ибо отъ нынѣшняго тѣла нельзя еще заключать къ тѣлу невинному. Притомъ, сомнѣнія насчетъ этого утверждаются на томъ положеніи, что все сложное изъ стихій должно разрушиться. Но организмъ міра также, только въ большемъ еще размѣрѣ, сложенъ изъ стихій; и не смотря на это онъ не разрушается и никогда, какъ утверждаютъ сіи вольнодумцы, не разрушится. Слѣд. возможно не разрушаться и нашему тѣлу, которое имѣетъ тотъ же организмъ, только въ меньшемъ видѣ. Скажутъ: организмъ міра крѣпче; но почему мы это знаемъ? Итакъ единственное основаніе сомнѣнія насчетъ безсмертія тѣла зыбко и невѣрно; слѣд. и самое сомнѣніе неумѣстно. d) Еще служитъ предметомъ пререканія здѣсь для нѣкоторыхъ то особенное отношеніе первыхъ людей къ Богу и тварямъ, о которомъ учитъ христіанская религія. Но эта особенность бросается намъ въ глаза и, такъ сказать, колетъ ихъ тогда,

когда взоръ нашъ останавливается на нынѣшнемъ состоянія человѣка. Судя же по первобытному состоянію человѣка, нельзя не допустить, что человѣкъ дѣйствительно былъ въ тѣснѣйшемъ отношеніи съ Богомъ и природою, что Богъ и ангелы являлись ему и непосредственно руководили его. Итакъ ученіе это совершенно благопріятствуетъ уму; оно только и можетъ успокоить его. Философы, не зная или не принимая этого ученія, весьма бѣдно рѣшали вопросъ о происхожденіи зла, или останавливались на немъ, какъ на неразрѣшимомъ.

Обратимся къ практической сторонѣ этого ученія. Нужно ли его излагать народу? Нужно. Жизнь наша большею частію наполнена бѣдствіями, и самые счасливцы—не безъ скорбей. Развязка всего этого, отвѣтъ на то, отъ чего мы страждемъ и за что,—здѣсь, въ ученіи о первобытномъ состояніи человѣка. Съ другой стороны, въ людяхъ насчетъ сего состоянія могутъ раждаться мысли оскорбительныя для Бога, могутъ спрашивать: не Онъ ли виновенъ въ томъ, что мы несчастны, —что мы пали? Есть также въ народѣ неправильныя понятія о грѣхѣ Адама; говорятъ: онъ согрѣшилъ, а мы правые наказываемся за него и т. п. Все это нужно объяснять, и потому нужно излагать на церковной каѳедрѣ ученіе о первобытномъ состояніи человѣка.

Знакомъ ли народъ съ этимъ ученіемъ? Вообще есть въ немъ понятія объ этомъ но не въ надлежащей полнотѣ и ясности, отрывочныя, привязанныя къ буквѣ, а не къ духу письмени. Были ли у насъ проповѣдническіе опыты въ этомъ родѣ? Были, но ихъ весьма мало. Такого рода Записки на книгу Бытія; также нѣкоторыя бесѣды преосв. Михаила. Когда на приличнѣе разсуждать объ этомъ? Во время четыредесятницы, которая начинается воспоминаніемъ паденія и въ которую читаются пареміи изъ книги Бытія; изъ нихъ весьма хорошо избирать тексты для проповѣдей объ этомъ. Но къ сожалѣнію

у насъ такъ не дѣлается.... Пособіемъ для такихъ проповѣдей могутъ служить толкованія св. Злотоуста и Записки на книгу Бытія. Какъ излагать ученіе это для народа? Кратко и больше съ нравственной стороны; могутъ быть здѣсь и взгляды мистическіе, какихъ много въ Запискахъ преосв. Филарета. На какія точки преимущественно обращать вниманіе? На слѣдующія: нужно знать, что человѣкъ былъ хорошъ; что онъ *сдѣлался* худымъ и самъ виною сего; что онъ палъ и притомъ не отъ простаго вкушенія плодовъ, а отъ грѣха; что сперва погрѣшилъ онъ мыслію. Нужно искоренять ту мысль, что мы невинны, а Адамъ виновенъ; надобно утверждать ту мысль, что вредъ, причиненный намъ паденіемъ Адама, устраненъ Іисусомъ Христомъ, и что потому мы сами теперь бываемъ виною нашей погибели, сами падаемъ.

Обратимся къ другому вопросу: паденіе первыхъ людей какія имѣло слѣдствія для всего рода человѣческаго? По ученію св. Писанія весь родъ человѣческій испытываетъ пагубныя слѣдствія этого паденія; сложность всѣхъ этихъ слѣдствій извѣстна у насъ подъ именемъ *первороднаго* или *прирожденнаго грѣха* (*peccatum originale* vel *innatum*) Откуда такое названіе, и хорошо ли оно? У ап. Павла читаемъ: *единѣмъ человѣкомъ грѣхъ въ міръ вниде, и грѣхомъ смерть, и тако смерть во вся человѣки вниде* (Рим, V. 12). Но здѣсь подъ *грѣхомъ* разумѣется не вся сложность пагубныхъ слѣдствій паденія, а только часть ихъ—несчастный обычай грѣшить, навыкъ преступать волю Божію. Въ этомъ смыслѣ и на томъ же основаніи Тертулліанъ, а потомъ Августинъ эту порчу назвали *грѣхомъ* (*peccatum*), и это названіе подало поводъ къ сомнѣніямъ и спорамъ, потому что оно не выражаетъ дѣла. Подъ

грѣхомъ мы обыкновенно разумѣемъ дѣйствіе свободы; а дѣйствія, не зависящія отъ нашей свободы, не есть грѣхъ. Поэтому вольнодумцы утверждали, что учители церкви навязали намъ первородный грѣхъ, въ которомъ мы сами не виновны. И дѣйствительно, грѣхъ Адамовъ, какъ свободное дѣйствіе его воли, не могъ перейти къ намъ; но къ намъ могли перейти и дѣйствительно перешли пагубныя слѣдствія этого грѣха, какъ учитъ само слово Божіе. Слѣд., вмѣсто названія *грѣхъ*, лучше называть это *прирожденною порчею*, или *падшимъ состояніемъ*, или *продолжающимся отпаденіемъ человѣка отъ Бога:* этими названіями гораздо лучше выразится существо дѣла, при нихъ не будетъ мѣста и недоумѣніямъ и спорамъ. Св. Писаніе нигдѣ не говоритъ о семъ состояніи вообще, а указываетъ во многихъ мѣстахъ только на его частности. Напр. называя это *закономъ грѣховнымъ* (Рим. VII), оно указываетъ только на наклонность грѣшить, а не на всю сложность золъ; называя *ветхимъ человѣкомъ*, оно разумѣетъ внутреннюю порчу человѣческаго существа, но не указываетъ на порчу физическую, на смерть и пр. Мы будемъ называть это наслѣдственною порчею.

Есть ли эта наслѣдственная порча въ родѣ человѣческомъ? Утверждаетъ ли св. Писаніе существованіе ея? Рѣшительно утверждаетъ. Разсмотримъ порознь указанія его на это. Самое важное мѣсто въ этомъ отношеніи слѣдующее: *рожденное отъ плоти плоть есть* (Іоан. III). Какая мысль этого изреченія? Поелику ученіе объ этомъ предметѣ хорошо разобрано церковію, то обратимся опять къ ней.

Церковь учитъ, что грѣхъ Адама переходитъ къ потомкамъ путемъ рожденія; что онъ изглаждается только благодатію; что кто не крещенъ, тотъ остается съ первороднымъ грѣхомъ; что въ слѣдствіе перваго грѣха получена наклонность къ злу въ умѣ и волѣ людей; что всѣ люди подвержены грѣху

и наказанію, но что при всемъ томъ есть также въ людяхъ наклонность къ добру; образъ Божій хотя потерянъ въ насъ, но не совсѣмъ. Отъ сего ученія церкви систематики наши отступали много и часто. Напр. преосв. Ириней Фальковскій въ своемъ Богословіи говоритъ, что человѣкъ въ слѣдствіе грѣха потерялъ всю свободу по отношенію къ вещамъ духовнымъ и что онъ свободенъ только въ отношеніи къ дѣламъ гражданскимъ,—къ дѣйствіямъ наружнымъ: *liberum arbitrium*, такъ разсуждаетъ онъ, *ad spirituale penitus amissum, etiamsi ad civile datur*. Отъ чего такая разность ученія богослововъ съ ученіемъ церкви? Она произошла отъ вліянія протестанства. Церковь восточная всегда утверждала, что поврежденіе есть въ потомкахъ Адама, что оно распространяется путемъ рожденія, что человѣкъ поэтому лишается Божія благоволенія; но мысли о томъ, что онъ совершенно потерялъ свободу въ слѣдствіе паденія, она никогда не приняла. Сходно съ симъ учили и на западѣ до временъ Пелагія; съ этого же времени явилось направленіе извѣстное подъ именемъ *августинизма*. Августинъ, опровергая Пелагія, отрицавшаго наслѣдственную порчу, вдался въ другую крайность,—сталъ учить, что человѣкъ въ слѣдствіе паденія все потерялъ и сдѣлался совершенно злымъ во всѣхъ отношеніяхъ. Но церковь отвергла такое его ученіе, и западъ снова обратился къ взгляду умѣренному, господствовавшему въ церкви восточной, который и дожилъ до времени реформаціи. Протестанты воскресили преувеличенный взглядъ Августина, дабы стать противъ западной и восточной церкви: для этого онъ былъ весьма благопріятенъ. Западная церковь, утверждая, что въ человѣкѣ и въ состояніи его паденія есть остатокъ произвола, находила въ этомъ основаніе къ добрымъ дѣламъ, и за тѣмъ къ индульгенціямъ и къ такъ-называемой *сокровищницѣ сверхдолжныхъ* дѣлъ (*operum supererogatoriorum*). Чтобы подорвать все это, протестантамъ нужно было

только уничтожить остатки произвола въ человѣкѣ,—воскресить старое ученіе Августина: тогда всѣ дѣла благочестія—покаяніе, строеніе храмовъ, призываніе святыхъ и пр. сами собою падутъ. Протестанты и приняли такой взглядъ; но вскорѣ послѣ Лютера и Меланхтона нѣкто Флакъ еще далѣе простеръ его, такъ что все существо человѣка обратилъ въ грѣхъ: «весь человѣкъ, говорилъ онъ, и во всѣхъ отношеніяхъ есть грѣхъ». Это не понравилось и самимъ протестантамъ, какъ видно изъ *Formula concordiae cum catholicis*. Что сказать объ этой разности? Она имѣетъ весьма важное значеніе: отъ того или другаго взгляда на первородный грѣхъ зависитъ все ученіе нравственное. Какіе же главные пункты церковнаго ученія объ этомъ? 1) Есть грѣхъ первородный, или наслѣдственная духовно-физическая порча; 2) она переходитъ на весь родъ человѣческій; 3) переходитъ путемъ рожденія; 4) никто самъ не можетъ отъ нея избавиться; 5) хотя свобода наша много терпитъ отъ нея, однако-жъ она не совсѣмъ уничтожена: есть въ человѣкѣ способность обращаться къ добру и дѣлаться чадомъ Божіимъ. Вотъ всѣ главные пункты церковнаго ученія о первородномъ грѣхѣ.

Обратимся теперь къ св. Писанію. Учитъ ли оно о всемъ этомъ? Учитъ ясно и многократно. Есть мѣста въ немъ говорящія о всеобщемъ поврежденіи людей, не отъ свободы, но отъ прирожденной порчи. Такъ, Іисусъ Христосъ въ бесѣдѣ съ Никодимомъ говоритъ: *рожденное отъ плоти плоть есть*. Что это значитъ? Безъ сомнѣнія, Никодимъ пришелъ къ Іисусу полюбопытствовать; узнавши, что онъ Мессія и царь, онъ пришелъ узнать, подъ какимъ условіемъ можно войти въ его царство. Это занимало тогда всѣхъ іудеевъ, и отвѣтъ у нихъ въ этомъ случаѣ былъ уже готовъ: первымъ условіемъ къ сему они признавали плотское рожденіе отъ Авраама. Никодимъ, по всей вѣроятности, высказалъ мысли подобнаго рода, и Іисусъ Христосъ

отвѣчалъ ему, что все это ничего не значитъ, что для этого нужно другое условіе—надобно *родиться свыше;* ибо отцы раждаютъ дѣтей неспособныхъ быть въ семъ царствѣ, быть чадами Божіими, раждаютъ слѣдовательно дѣтей худыхъ. Такимъ образомъ мысль Іисуса Христа въ этомъ мѣстѣ та, что человѣкъ самъ по себѣ худъ, и что его можетъ исправить только Богъ своими особыми средствами. Ап. Павелъ, разсуждая о язычникахъ, говоритъ: *бѣхомъ естествомъ чада гнѣва* (Еф. II, 3). Это—*естествомъ* показываетъ, что нравственное поврежденіе прирождено, а не случайно, что оно не есть злоупотребленіе свободы, а самое злоупотребленіе свободы есть уже его слѣдствіе. Такимъ образомъ *первый* пунктъ церковнаго ученія согласенъ съ ученіемъ Писанія. *Второй* пунктъ—распространеніе порчи чрезъ естественное рожденіе утверждается тѣмъ же мѣстомъ Писанія: *рожденное отъ плоти*... и словами ап. Павла: *бѣхомъ*.. т. е. *бѣхомъ* чрезъ рожденіе. *Третій* пунктъ, что никѣмъ, кромѣ Бога, это зло не можетъ быть исправлено, подтверждается вообще всѣмъ ученіемъ о воплощеніи; ибо для чего бы воплощаться Сыну Божію, если бы въ томъ не было нужды? Кромѣ того, на это есть много ясныхъ мѣстъ въ посланіи къ римлянамъ (въ первой главѣ), къ ефесеямъ, къ евреямъ и друг. *Четвертый* пунктъ, что это прирожденное зло дѣлаетъ насъ предметомъ гнѣва Божія, утверждается на томъ, что благодать дается на основаніи заслугъ Христовыхъ и прямо говорится: *нѣсть иного имене подъ небесемъ, даннаго въ человѣцѣхъ, о немже подобаетъ спастися намъ*, кромѣ имени І. Христа (Дѣян. 4, 12). *Пятый* пунктъ, что въ насъ есть остатокъ свободы, видѣнъ изъ того, что апостолы внушаютъ людямъ и требуютъ, чтобы они бодрствовали, подвизались, усовершались. Если бы человѣкъ былъ совершенно мертвъ, не имѣлъ ни мало произвола, то слѣдовало бы ничего не требовать отъ насъ. Итакъ сравнивая

ученіе церковное съ библейскимъ, видимъ, что оно совершенно согласно съ нимъ.

Посмотримъ въ частности, отъ чего разногласятъ съ этимъ ученіемъ церкви и Писанія наши богословы? На какихъ основаніяхъ они утверждаютъ свое мнѣніе о совершенной потерѣ свободы въ человѣкѣ послѣ паденія? Преосв. Ириней въ своемъ Богословіи исчисляетъ мѣста Писанія, которыя, повидимому, говорятъ въ его пользу, на которыхъ т. е., кажется, можно утвердить то мнѣніе, что въ падшемъ человѣкѣ нѣтъ ни малѣйшаго произвола по отношенію къ дѣйствіямъ духовнымъ. Мѣста эти суть: a) Еф. V, 8.—*бѣсте иногда тма, нынѣ же свѣтъ о Господѣ*. Слѣдуетъ ли отсюда, что человѣкъ естественный не имѣетъ свободы? Можетъ слѣдовать и нѣтъ. Если подъ тмою разумѣть здѣсь совершенную тму разсудка, то свободы, очевидно, нѣтъ. Но апостолъ не такую тму здѣсь разумѣетъ. Совершенная тма разсудка, уничтожающая свободу, состоитъ въ невѣденіи Бога, закона и цѣли своего существованія. Но тотъ же апостолъ въ другихъ мѣстахъ (Рим. 1) приписываетъ язычникамъ знаніе и Бога и закона и своего назначенія; слѣд. не приписываетъ имъ совершенной тмы, а потому и свободы не уничтожаетъ. b) 2 Кор. III, V.—*Не яко довольни есмы отъ себе помыслити что, яко отъ себе, но довольство наше отъ Бога*. Изъ контекста видно, что здѣсь ап. Павелъ смотритъ на себя въ извѣстномъ отношеніи, то есть въ отношеніи къ служенію своему. Но это отношеніе апостола совсѣмъ нейдетъ къ прочимъ людямъ, а потому и самое изреченіе его не относится къ нимъ. Правда, онъ говоритъ *мы*; но это потому, что апостолы часто любили такъ выражаться о себѣ. Но положимъ, что апостолъ разумѣетъ здѣсь всѣхъ людей,—и тогда не выйдетъ то заключеніе, какое выводятъ отсюда наши систематики. *Мы не имѣемъ способности помыслить, что отъ себя*,

какъ отъ себя: что это значитъ? То, что мы не можемъ дѣйствовать сами по себѣ, самостоятельно; но отнюдь не то, чтобы не были въ состояніи желать добра, не имѣли произвола къ добру. с) 1 Кор. II, 14.—*Душевенъ человѣкъ не пріемлетъ, яже Духа Божія, юродство бо ему есть.* Апостолъ говорилъ прежде, что Богъ пытался, такъ сказать, исправить людей мудростію; но, не успѣвши въ этомъ, употребилъ противоположный способъ—буйство; а потому, говоритъ, мы проповѣдуемъ вопреки мудрымъ, просто. Слѣдуетъ отсюда, что мудрецы, учившіеся въ греческихъ и другихъ школахъ, не принимали Духа Божія, но совсѣмъ не слѣдуетъ, чтобы въ человѣкѣ совершенно нѣтъ стремленія къ добру. Подъ *душевнымъ* человѣкомъ здѣсь разумѣется не вообще естественный человѣкъ, а естественный мудрецъ. Кромѣ того, должно всегда помнить, что апостолы никогда не были въ рѣчахъ своихъ такъ скрупулезны и намѣренны, какъ теперь мы. Въ примѣръ сего можно бы представить много мѣстъ. Что ап. Павелъ подъ *душевнымъ* человѣкомъ не разумѣетъ здѣсь всякаго человѣка, а только человѣка худаго, это видно и изъ того, что противное этому изъясненіе противорѣчило бы опыту: ибо кто принималъ *Духа Божія,* какъ не язычники,—люди естественные? Значитъ, естественный человѣкъ, говоря вообще, пріемлетъ *Духа Божія.* Но положимъ, что подъ *душевнымъ* человѣкомъ разумѣется здѣсь всякій человѣкъ: тогда только слѣдуетъ ограничить слово *не пріемлетъ,* т. е. надобно сказать: *часто не пріемлетъ,* и выйдетъ вѣрная истина,—что естественные люди часто не принимали Духа Божія, хотя всегда были способны къ принятію Его, хотя способность принять то, что Онъ внушалъ, во всѣхъ ихъ была. А что такъ можно ограничивать слово *не пріемлетъ,*—достаточныя основанія для этого есть въ самомъ ке св. Писаніи. Напр. въ св. Писаніи весьма часто говорится, что Іисусъ Христосъ умеръ *за всѣхъ;* но ап. Павелъ въ од-

номъ мѣстѣ говоритъ, что Онъ умеръ *за многихъ*. Это—слѣдствіе неточности человѣческаго языка. d) Еф. II, 1.—*Васъ сущихъ прегрѣшеньми мертвыхъ и грѣхи вашими.* Вотъ самая, повидимому, сильная опора для тѣхъ, которые уничтожаютъ всякій произволъ въ падшемъ человѣкѣ! Они метафору *мертвый* берутъ въ самомъ строгомъ смыслѣ. Августинъ, опровергая Пелагія, а протестанты—католическое ученіе о дѣлахъ и заслугахъ, разумѣли здѣсь совершенную смерть; между тѣмъ апостолъ, говоря въ другомъ мѣстѣ: *востани спяй и воскресни отъ мертвыхъ* (Еф. V, 14), думаетъ совсѣмъ иначе, утверждаетъ мысль противоположную: ибо можетъ ли совершенно мертвый встать и ожить? Но скажутъ: если не давать строгаго значенія слову *мертвый*, то выйдетъ, что оно безъ нужды употреблено? Нѣтъ, оно употреблено не безъ нужды: большая часть людей дѣйствительно подобна тѣмъ больнымъ, которые могутъ только не много подниматься, или, еще болѣе, могутъ только покушаться вставать съ постели, и которые поэтому почти не отличаются отъ мертвыхъ, однако жъ и не суть совершенно мертвые, такъ какъ есть еще возможность врачевать ихъ. e Іоан. VIII, 34.—*Всякъ творяй грѣхъ рабъ есть грѣха.* Но какое здѣсь разумѣется рабство?—Произвольное, которое тяготило іудеевъ (о которыхъ идетъ здѣсь рѣчь) не потому, что они не могли его избѣгнуть, а потому, что не хотѣли. Есть конечно въ Новомъ завѣтѣ мѣста, въ которыхъ одному Богу приписывается обращеніе и исправленіе человѣка; но съ другой стороны въ немъ есть много и такихъ мѣстъ, въ которыхъ требуется многое и отъ самого человѣка. Значитъ, первыя мѣста должно принимать съ ограниченіемъ, а не безусловно; значитъ, надобно допустить, что въ человѣкѣ есть способность быть поднятымъ, состоящая въ свободѣ, безъ которой и самому Богу нельзя поднять нравственнаго существа. *Борьба плоти и духа* означаетъ, говорятъ, потерю свободы къ добру.

Напротивъ, она означаетъ остатокъ этой свободы: ибо что и борется въ человѣкѣ съ наклонностію къ злу, какъ не наклонность къ добру? Утверждающіе совершенную потерю свободы въ падшемъ человѣкѣ находятъ еще нѣчто благопріятствующее своему воззрѣнію у отцевъ церкви. Но это такъ только кажется имъ и зависитъ большею частію отъ неточности выраженій отеческихъ, а не отъ того, чтобы отцы въ самомъ дѣлѣ такъ думали. Авторъ системы, о которой мы ведемъ рѣчь, самъ говоритъ, что Златоустъ, Кириллъ, Епифаній, Ѳеофилактъ думали напротивъ, т. е. не такъ, какъ онъ. Почему же бы и ему не послѣдовать этимъ первымъ свѣтиламъ?

Это ученіе есть одно изъ важнѣйшихъ въ христіанской религіи; посему небезполезно обратить на него вниманіе разума, небезполезно спросить, какъ онъ судитъ объ этомъ дѣлѣ по своимъ началамъ? Повторимъ сначала кратко относящіеся сюда пункты церковно-библейскаго ученія. 1) Родъ человѣческій не въ томъ состояніи, въ какомъ долженъ быть: онъ теперь въ состояніи паденія. 2) Это несчастное состояніе не есть состояніе первоначальное, но уже вторичное, гораздо худшее перваго состоянія, за которымъ оно послѣдовало. 3) Нынѣшнее бѣдственное состояніе человѣческаго рода современно первому человѣку, и произошло отъ грѣха его. 4) Распространяется и умножается оно въ родѣ человѣческомъ путемъ естественнаго рожденія. 5) Слѣдствія этого зла крайне велики: по тѣлу— смерть, по душѣ—лишеніе вѣчнаго наслѣдства и права стать въ ряду истинно-нравственныхъ существъ. Наконецъ 6) человѣкъ не можетъ самъ освободиться отъ этого зла,—не можетъ исправиться. Вотъ 6 главныхъ пунктовъ церковно-библейскаго ученія о первородномъ грѣхѣ и слѣдствіяхъ его. Что скажетъ объ нихъ разумъ?

На *первый* пунктъ, т. е. что человѣкъ теперь не въ томъ состояніи, въ какомъ долженъ быть, разумъ не можетъ

не согласиться Ибо какое назначеніе человѣка? То, чтобы вполнѣ выражать свое человѣчество,—чтобы жить такъ, какъ прилично жить нравственно-свободному существу, т. е. жить жизнію истины, обладая для сего умомъ, жить жизнію добродѣтели, имѣя на то сердце, и сообразно сему наслаждаться блаженствомъ, владѣя для этого чувствами. Но цѣль эту если выполняютъ люди, то весьма немногіе; большая же часть ихъ живетъ для цѣли противной; большая часть ихъ ходитъ во тьмѣ, удаляясь отъ свѣта истины; стремится въ бездну порока, какъ бы убѣгая добродѣтели; бѣдствуетъ, не зная даже, что такое блаженство. Вообще можно сказать, что область тьмы и порока очень обширна и что кругъ бѣдствій, болѣзней и смерти слишкомъ великъ. Изъ этого разумъ не можетъ не заключить, что родъ человѣческій не тѣмъ былъ и не тѣмъ долженъ быть, чѣмъ онъ есть теперь. Такое его заключеніе исторія подтверждаетъ всеобщностію бѣдствій и слѣдовъ поврежденія во всѣ вѣка и у всѣхъ народовъ. Всѣ народы представляли это. Кто могъ возвышаться надъ состояніемъ и духомъ своего времени, тотъ всегда ужасался мрачнаго поведенія людей, и кто имѣлъ голосъ, тотъ громко кричалъ противъ него. Св. Писаніе въ В. завѣтѣ представляетъ много жалобъ подобнаго рода; но эти жалобы малы и кратки въ сравненіи съ тѣми, которыя находимъ въ исторіи языческихъ народовъ. Можно ли не ужасаться тѣхъ мрачныхъ картинъ, въ какихъ представляютъ родъ человѣческій греческіе и римскіе сатирики? Итакъ касательно перваго пункта разумъ согласенъ съ Писаніемъ и ученіемъ церкви, и всѣ усилія свои, если онъ только дѣйствуетъ правильно, направляетъ къ освобожденію человѣка отъ золъ; такимъ образомъ дѣйствуетъ въ этомъ случаѣ заодно съ откровеніемъ.

И касательно *втораго* пункта разумъ тоже утверждаетъ согласно съ откровеніемъ, что бѣдственное состояніе человѣ-

чества не есть состояніе первоначальное. Правда, нѣкоторые мыслители, не озаренные свѣтомъ истины, претыкались о мысль, что первоначальное состояніе человѣка не было состояніемъ совершенства, а было состояніемъ дикости; что человѣкъ, переходящій обыкновенно отъ низшаго къ высшему, началъ тѣмъ, что ниже всего; что онъ сперва водился инстинктомъ, потомъ перешелъ въ область разсудка и страстей, а къ концу міра достигнетъ свободы чадъ Божіихъ. Такимъ образомъ мыслители эти первобытное состояніе представляли не назади, а впереди. Но эта мысль ихъ не можетъ устоять предъ слѣдующими неоспоримыми соображеніями: a) она противна благости и премудрости Творца. Благость Божія требуетъ, чтобы человѣкъ вышелъ изъ рукъ Творца съ достаточными совершенствами, чтобы цѣль его бытія заключалась въ немъ самомъ, а не въ отдаленныхъ потомкахъ; онъ долженъ существовать для того, чтобы самому достигать совершенства, а не для того, чтобы служить для другихъ орудіемъ и какъ бы приготовленіемъ къ совершенству. b) Если бы даже человѣкъ забылъ, что это состояніе ему несвойственно; то царство животныхъ напомнило бы ему объ этомъ. Ибо животныя, хотя водятся инстинктомъ, однако за весьма немногими исключеніями достигаютъ своей цѣли. Возможно ли же, чтобы одинъ человѣкъ былъ сотворенъ такимъ, что достиженіе своей цѣли не скоро ему возможно? Если онъ сотворенъ существомъ стройнымъ (а этого требовала премудрость Божія), то безъ сомнѣнія силы его были въ гармоніи,—высшія дѣйствовали, а низшія не превозмогали ихъ; а сего уже довольно для того, чтобы доказать, что первое состояніе человѣка было лучше послѣдующаго за нимъ, лучше настоящаго. Такимъ образомъ должно положить, что настоящее состояніе человѣческаго рода не есть состояніе неразлучное съ нимъ, но пришлое, чуждое, ему несвойственное.

Третій пунктъ тотъ, что настоящее бѣдственное состоя-

ніе современно человѣчеству. Съ этимъ разумъ также согласится скоро и легко, когда начнетъ спрашивать: какъ давно началъ развращаться и дѣйствовать родъ человѣческій? Исторія, которой онъ предлагаетъ этотъ вопросъ, не дастъ ему удовлетворительнаго отвѣта: она скажетъ, что человѣкъ въ глазахъ ея всегда являлся худымъ и бѣдствующимъ, а когда началъ онъ являться такимъ, того не скажетъ. И изъ этого уже слѣдуетъ, что поврежденіе человѣка—крайне раннее; но поелику начало исторіи не далеко отъ начала человѣчества, то отсюда слѣдуетъ, что зло въ человѣкѣ современно человѣку. Этимъ путемъ разумъ приходитъ къ первой половинѣ разбираемаго нами пункта церковно-библейскаго ученія, т. е. къ тому, что поврежденіе человѣка современно почти его происхожденію. Но разумъ легко можетъ придти и къ другой половинѣ этого пункта, т. е. къ тому, что источникъ сего поврежденія въ свободѣ человѣка. Къ этому онъ тотчасъ придетъ, когда, во первыхъ, станетъ спрашивать, гдѣ начало зла. Утверждать, что начало это въ Богѣ, разумъ никакъ не можетъ: онъ прочь гонитъ эту нелѣпую мысль; полагать причину зла въ мірѣ физическомъ онъ опять не согласится: ибо это значитъ переносить ее опять на Бога; а почитать источникомъ зла злоупотребленіе свободы, это съ его началами весьма согласно. Во вторыхъ, къ этому можно придти по аналогіи происхожденія нынѣшнихъ золъ: нынѣ самые общіе фамильные пороки проистекаютъ большею частію отъ какихъ либо частныхъ злоупотребленій свободы; такимъ же образомъ, безъ сомнѣнія, произошло отъ частнаго произвольнаго проступка Адама зло всеобщее, простирающееся не на одну какую либо фамилію, а на весь родъ человѣческій. Въ третьихъ, заставляютъ разумъ производить зло изъ свободы человѣка всѣ преданія, къ отголоскамъ которыхъ онъ долженъ прислушиваться: ибо кромѣ ихъ, другихъ, такъ сказать, *данныхъ* въ семъ случаѣ онъ не

имѣетъ никакихъ; а они всѣ производятъ зло изъ свободы перваго человѣка. Итакъ и съ этимъ пунктомъ разумъ согласенъ. Одна только сторона здѣсь какъ бы отталкиваетъ его отъ себя: разумъ недоумѣваетъ, какъ отъ Адама, и притомъ отъ одного его поступка, могъ произойти такой рядъ золъ и бѣдствій. Не слишкомъ ли много уже усвояется Адаму? Чтобы отвѣчать на этотъ вопросъ, надобно сперва разрѣшить, что собственно усвояется Адаму. Производитъ ли Писаніе и церковь всецѣло всю сумму зла отъ поступка Адамова?—Съ нѣкоторыхъ сторонъ производитъ, а съ нѣкоторыхъ—нѣтъ; но какія бѣдствія производятся отъ Адама и какія нѣтъ, объ этомъ въ Писаніи говорится неопредѣленно, а въ богословскихъ системахъ смѣшанно. Впрочемъ, при помощи здраваго соображенія, можно утверждать, что отъ Адамова поступка производятся слѣдующіе виды зла: a) потеря райскаго физико-духовно-нравственнаго блаженнаго состоянія; b) потеря равновѣсія силъ человѣческихъ,—потеря гармоніи; c) послѣдовавшая вслѣдствіе этого дисгармонія,—смерть; d) наконецъ неблаговоленіе Божіе къ разстроенному, дисгармоническому существу. Съ этихъ сторонъ настоящее бѣдственное состояніе человѣка происходитъ изъ пропуска Адамова. Но съ другихъ сторонъ оно происходитъ изъ другихъ источниковъ. Напр., что развращеніе человѣческаго рода въ теченіи времени усиливалось, что оно различно выражалось,—этого никакъ нельзя производить изъ проступка Адамова, и это зависѣло отъ другихъ причинъ. Итакъ отъ Адамова поступка всѣ виды зла происходятъ только одною, такъ сказать, возможностію, а не тѣмъ, чтобы всѣ они дѣйствительно изъ него выродились: на вырожденіе ихъ, распространеніе, усиленіе и умноженіе дѣйствовали другія причины; ихъ ростъ зависѣлъ, такъ сказать, отъ роста человѣческаго рода. Принявъ такое ограниченіе, обратимся теперь къ суду разума и спросимъ его: возможно ли отъ

одного поступка Адамова распространиться злу въ такомъ видѣ! Очень возможно! Разумъ не можетъ не согласиться съ этимъ.

Четвертый пунктъ, т. е. что зло распространяется по темъ рожденія, не подлежитъ никакимъ сомнѣніямъ. Физіологи замѣтили, что въ натурѣ есть законъ, по которому существа, раждаясь одни отъ другихъ, постепенно умаляются и дѣлаются какъ бы худшими, хотя бы ничего злаго не привходило къ нимъ. Отъ этого-то нѣкоторыя животныя, оставаясь безъ смѣшенія съ другими породами, выраждаются; отъ того браки, заключаемые между единокровными, имѣютъ слѣдствіемъ то, что люди выраждаются и фамиліи наконецъ истребляются. Если ж есть такой законъ въ природѣ, то что должно сказать о дѣйствіи и силѣ его послѣ того, какъ примѣшалось зло, содѣйствующее и ускоряющее ходъ его? Если по естественному закону раждаемое подлежитъ большому вліянію раждающаго; но тѣмъ болѣе оно должно подлежать ему по закону порчи. Судя по этому должно дивиться, какъ Промыслъ хранитъ еще родъ человѣческій отъ совершеннаго вырожденія! Для сей-то цѣли, можетъ быть, онъ между прочимъ употребляетъ и переселенія народовъ, дабы смѣшеніемъ ихъ предотвращать ихъ уничтоженіе. Итакъ, что тѣло можетъ получить порчу отъ родителей,—въ томъ нѣтъ ни малѣйшаго сомнѣнія. Но какъ можетъ заимствовать ее душа? Она заимствуетъ ее отъ тѣла, состоя въ зависимости отъ него: тѣло удобно можетъ сообщить ей эту порчу, особенно въ ея, такъ сказать, юности, когда ей, еще слабой трудно съ нимъ справляться. Если то вѣрно, что душа происходитъ въ зависимости отъ той же матеріи, изъ которой образуется тѣло; если происхожденіе ея условливается формою развитія этой матеріи: то явно, что дисгармонія и свойства тѣлесной матеріи могутъ и должны отразиться и въ душѣ. Впрочемъ, какимъ бы образомъ они ни отражались и хотя бы образъ сей былъ неизвѣстенъ, намъ хорошо извѣстно то, что

они отражаются: это доказывается сходствомъ дѣтей съ родителями въ расположеніяхъ, привычкахъ и дѣйствіяхъ. Итакъ разумъ совершенно согласенъ съ тѣмъ, что первобытное зло распространяется путемъ рожденія.

Пятый пунктъ: слѣдствія перваго преступленія простираются далеко; именно, въ жизни временной, по отношенію къ природѣ физической, простираются до смерти, по отношенію къ природѣ нравственной—до помраченія ума, до наклоненія воли къ злу и почти до уничтоженія свободы; въ жизни вѣчной—до лишенія вѣчнаго блаженства и права участвовать въ благоволеніи Божіемъ. Поверхностный разумъ, смотря на эти слѣдствія, представляетъ ихъ слишкомъ далекими и глубокими и не хочетъ вѣрить въ ихъ дѣйствительность; но такъ на самомъ дѣлѣ, такъ и быть должно. Здравый разумъ согласится съ этимъ, если разберетъ это ученіе по частямъ. Такъ а) болѣзней и смерти онъ не можетъ не признать слѣдствіями паденія,—иначе откуда онѣ могли бы произойти? Чтобы смерть была естественна человѣку, на это никогда разумъ не согласится. Самыя растенія отклоняютъ вѣтви свои отъ изсохшаго дерева: такъ смерть не сродна имъ! А человѣкъ, смотря на лежащаго во гробѣ собрата, можетъ ли подумать, чтобъ такое положеніе его было естественно?... Физіологи думаютъ производить смерть изъ устройства тѣла,—но какого тѣла? Настоящаго, уже разстроеннаго, а не Адамова тѣла, невиннаго, подобнаго тому *духовному* тѣлу, о которомъ говоритъ ап. Павелъ (1 Кор. XV). Такимъ образомъ недоумѣніе на счетъ физическихъ слѣдствій грѣха есть только мнимое. Что сокращеніе жизни не естественно человѣку, а случайно, на это доказательства подъ руками. Животныя, какъ въ другихъ случаяхъ, такъ и здѣсь, учатъ насъ. Физіологи замѣтили, что они живутъ 8 разъ болѣе того, нежели сколько растутъ; сообразно сему человѣкъ, употребляющій нынѣ на ростъ 20 лѣтъ, долженъ бы жить по

крайней мѣрѣ лѣтъ 200. Значитъ, время жизни человѣческой, какъ замѣчаетъ апостолъ, *прекращено*. Что матеріальное, сложное не можетъ жить долго, но скоро распадается,—это возраженіе, прежде сильное, теперь, при болѣе глубокомъ взглядѣ на міръ, ослабѣло. Устройство человѣка такое же, какъ и міра; человѣкъ есть малый міръ: но міръ физическій не разрушается, и физіологія кричитъ, что онъ и не разрушится,—отъ чего же нельзя такимъ же образомъ вѣчно существовать и тѣлу человѣческому? Ему еще свойственнѣе безсмертіе, потому что оно есть тончайшій, и слѣд. менѣе подверженный разрушенію, экстрактъ изъ міра видимаго. Св. Писаніе, поднимая завѣсу будущности, показываетъ и способъ по которому тѣло можетъ быть безсмертно. Смерть теперь происходитъ отъ того, что человѣкъ питается смертнымъ, что онъ живетъ разрушеніемъ другихъ тварей, что въ составъ его входитъ то, что остается послѣ тлѣнія. Но въ будущей жизни все будетъ безсмертно и человѣкъ, быть можетъ, будетъ питать тварей какъ теперь онѣ питаютъ его. Если же предположимъ нѣчто подобное и въ первобытномъ состояніи, а предположить это весьма можно и должно: то вотъ и способъ первобытнаго безсмертія! Впрочемъ хотя бы всѣ эти доказательства и не имѣли для насъ силы; но пока есть смерть, дотолѣ первородный грѣхъ будетъ признаваемъ ея причиною. Ибо смерть царствуетъ и надъ тѣми, которые не имѣютъ собственныхъ произвольныхъ грѣховъ, надъ младенцами; значитъ она происходитъ въ нихъ отъ наслѣдственной порчи. b) Что наслѣдственная порча простирается до омраченія разума и наклоненія воли къ злу, вообще до злаго порабощенія или какъ бы превращенія природы духовной въ чувственную,—противъ этого и спорить нельзя. *Отъ юности прилежитъ человѣку помышленіе на злое:* въ младенцахъ, еще не пользующихся употребленіемъ разума, уже бываютъ грѣховныя движенія. Не отрицаемъ что нравственное зло въ человѣкѣ во многомъ зависитъ

отъ времени, отъ обстоятельствъ, отъ воспитанія и другихъ причинъ; но не будемъ забывать и того, что зародышъ его лежитъ дальше и глубже,—въ сердцѣ человѣка. Отъ того-то и древніе и новѣйшіе мыслители, говоря о происхожденіи зла, полагали причину его въ чемъ-то предваряющемъ свободу,—замѣчали, что человѣкъ прежде, такъ сказать, былъ, чѣмъ сталъ. Такъ, послѣдователи Платона допускали какое-то довременное существованіе душъ; Кантъ, изыскивая начало зла, предполагалъ какой-то актъ другой свободы; Фихте производилъ зло изъ устройства натуры, т. е. утверждалъ мысль манихейскую,—что въ первой причинѣ есть двѣ стороны: добрая—причина добра и злая—источникъ зла. Итакъ и въ этомъ отношеніи разумъ видитъ, что св. Писаніе говоритъ не болѣе, какъ сколько есть на дѣлѣ. с) Что дѣйствіе прирожденной порчи простирается до лишенія вѣчнаго блаженства, это также сообразно съ природою вещей. Разумъ твердо вѣритъ, что въ мірѣ благополучіе соединяется съ нравственною добротою. При этой вѣрѣ ему трудно бываетъ допустить тѣ исключенія, которыя иногда бываютъ въ мірѣ,—трудно допустить, чтобы благополучіе было соединено съ зломъ нравственнымъ. Если онъ видитъ гдѣ либо такое соединеніе, то причину его охотнѣе изъясняетъ изъ особенной воли Божіей, нежели изъ своихъ началъ. По закону правосудія онъ всегда требуетъ, чтобы добро слѣдовало за добромъ. Почему-жъ не переносить этого закона въ вѣчность? Нечистое не можетъ быть пріятно Богу, а слѣд. не можетъ быть предметомъ благоволенія, а дѣлается предметомъ гнѣва Божія, какъ выражается Писаніе. И Богъ не мститъ человѣку своимъ неблаговоленіемъ къ нему, а по необходимости, по самому существу своему не благоволитъ къ нему. Въ этомъ случаѣ хорошо сравнивать человѣка нравственно-злаго съ физически-больнымъ. Какъ больнаго, когда онъ потеряетъ аппетитъ, вы не накормите, сколько бы ни были къ нему расположены; такъ и человѣка, потерявшаго вкусъ къ благамъ духовнымъ, Богъ не сдѣлаетъ

блаженнымъ, сколько бы ни любилъ его! Такимъ образомъ и съ этимъ пунктомъ во всѣхъ отношеніяхъ разумъ согласенъ.

Послѣдній *шестый* пунктъ церковно-библейскаго ученія состоитъ въ томъ, что люди ни въ частности, ни вообще сами не могутъ освободиться отъ своей порчи. Съ этою истиною не согласится развѣ тотъ, кто не знаетъ исторіи рода человѣческаго. Сколько было придумано средствъ и употреблено усилій, чтобы остановить потокъ зла! Но все тщетно! Правда, есть въ исторіи человѣчества мѣста свѣтлыя, но основанія ихъ всегда мрачны; и, смотря на событія происходившія въ народахъ и вѣкахъ, видимъ много доказательствъ на то, что родъ человѣческій болѣе наклоненъ къ злу, нежели къ добру. Ибо, сколько было употребляемо средствъ къ исправленію человѣка? А развращенію никогда и никто не училъ; по крайней мѣрѣ, если и были такіе злонамѣренные люди, то ихъ было крайне мало. А между тѣмъ добра на свѣтѣ мало, а зла много, и послѣднее спѣетъ лучше перваго. Отъ чего же это? Скажутъ: отъ того, что чувственное беретъ перевѣсъ надъ духовнымъ. Такъ, но отъ чего же чувственное беретъ перевѣсъ надъ духовнымъ? Вѣдь это не натурально. Такимъ образомъ человѣкъ не въ состояніи исправить той порчи, которая находится въ его собственной душѣ, и, повидимому, состоитъ въ его волѣ. Что-жъ сказать о внѣшнихъ дѣйствіяхъ грѣха? Объ исправленіи этихъ дѣйствій и думать невозможно. Напр. кто могъ избавить себя или другихъ отъ смерти? Кто могъ прекратить безпорядки въ природѣ? Никто! Человѣкъ сообщаетъ нѣкоторымъ частямъ природы прекрасную форму, но въ существѣ дѣла она ничтожна. Эти украшенія, дѣлаемыя человѣкомъ въ природѣ, подобны кладбищнымъ памятникамъ, которые, сколько бы ни были красивы, всегда напоминаютъ, что подъ ними лежитъ тлѣніе. Но это еще не всѣ пагубныя слѣдствія паденія: мы не видимъ теперь всей порчи природы, не слышимъ всѣхъ возды-

ханій твари. Что-жъ если бы мы увидѣли всю силу зла? Мы тогда ужаснулись бы и этой силы и своей немощи въ исправленіи причиненнаго нами поврежденія... Св. Писаніе говоритъ, что при концѣ міра все такъ переродится, что будетъ почти совершенно ново: *будетъ небо ново и земля нова;* значитъ, міръ весьма поврежденъ, когда для того, чтобы быть хорошимъ, ему надобно сдѣлаться новымъ. Итакъ человѣкъ не видитъ еще всей своей немощи; и потому глубже всякаго философскаго положенія слѣдующее выраженіе церковной пѣсни: *едине вѣдый человѣческаго естества немощь!*.. Да, одинъ Богъ видитъ все, что есть въ человѣкѣ—какъ жалко настоящее его состояніе въ сравненіи съ прошедшимъ, едемскимъ и съ будущимъ, сіонскимъ. Немощь нравственная видна и въ святыхъ людяхъ. Они пользовались всѣми пособіями искупленія; многіе изъ нихъ достигали до такого совершенства, что производили чудеса въ природѣ: однако и въ этихъ существахъ, рѣзкою чертою отдѣлявшихся отъ насъ, до конца оставалось много слабостей, не только въ природѣ физической, но и въ нравственной—въ душѣ. Отъ того они не только по смиренію, но и по всей справедливости жаловались на собственную нечистоту. Такъ сильно угрызеніе змія, что и тѣ люди, которые были ангелами во плоти, сильно чувствовали его! И это-то величайшее разстройство произошло отъ Адама. Обыкновенный взглядъ въ этомъ случаѣ такой: Богъ будто самъ отнялъ у природы ея совершенство, когда человѣкъ сдѣлался недостойнымъ его; и Іисусъ Христосъ, возстановитель порядка въ мірѣ, также будто самъ перетворитъ міръ, чтобы сдѣлать его достойнымъ жилищемъ для своихъ послѣдователей. Но взглядъ этотъ — поверхностный. Въ самомъ дѣлѣ, не Богъ произвелъ и производитъ то, что есть, а само дѣло, такъ сказать, производитъ себя: само собою изъ пагубнаго грѣха Адамова послѣдовало разстройство физическое; такимъ же образомъ изъ благодѣтель-

ней смерти Іисуса Христа само собою послѣдуетъ возстановленіе природы. Такимъ образомъ первородный грѣхъ, будучи понимаемъ правильно на основаніи ученія церкви и Писанія, не заключаетъ въ себѣ ничего, для разума недоступнаго. Все, что смущаетъ его въ этомъ случаѣ, состоитъ болѣе въ имени, нежели въ вещи. Названіе—грѣхъ *peccatum*, съ которымъ соединяется обыкновенно понятіе частнаго свободнаго поступка, было причиною споровъ по сему предмету. Вольфова школа своимъ ученіемъ о вмѣненіи, невозможномъ безъ свободы, сдѣлала противъ сего грѣха много возраженій. Но всѣ эти возраженія легко уничтожатся, когда примемъ грѣхъ въ смыслѣ единственномъ, будемъ разумѣть переходящую путемъ рожденія порчу, которая имѣетъ силу грѣха, такъ какъ лишаетъ благъ и даетъ направленіе къ злу. Такимъ образомъ этотъ грѣхъ похожъ на несчастіе, которое многіе терпятъ невинно: напр. путешествующій по зараженнымъ мѣстамъ и отъ этого получившій заразу—невиненъ, но, не смотря на то, въ обществѣ здоровыхъ онъ не можетъ быть принятъ. Многіе богословы, не имѣя этого въ виду, дѣлали много произвольныхъ предположеній и понапрасну мучили свое воображеніе, придумывая способъ, которымъ Адамъ могъ сообщить свой грѣхъ потомкамъ. Такъ, напр., Мозгеймъ назвалъ Адама представительною главою, въ которомъ будто всѣ люди заключили союзъ свой съ Богомъ; и потому если онъ согрѣшилъ, то согрѣшили и они; если онъ лишился блага, то лишились и они. Это выдумано по нуждѣ, потому что надобно было отвѣчать что нибудь на возраженія.

Послѣдній побочный вопросъ касательно этого предмета слѣдующій: не свободенъ ли кто изъ людей отъ первороднаго грѣха? Писаніе говоритъ ясно, *что всѣ согрѣшиша и лишени суть славы Божіей*. Это ученіе было вселенскимъ. Но въ западной церкви съ нѣкотораго времени образовалось ученіе о безгрѣшности Дѣвы Маріи. Хотя оно тамъ не есть ученіе дог-

матическое [1]): однако католики твердо держатся его; у нихъ есть праздникъ Непорочнаго зачатія Богоматери, и тому не даютъ ученой степени, кто не обяжется признавать это ученіе. Наша церковь не приняла этого ученія. Хотя мы празднуемъ 9 декабря зачатіе Пресвятой Дѣвы; но праздникъ этотъ не то же, что католическій. Это видно изъ поемыхъ въ этотъ день пѣсней церковныхъ, въ которыхъ нѣтъ ни малѣйшаго намека на то, что утверждаютъ католики, а говорится только, что день этотъ посвященъ церковію въ воспоминаніе начала нашего спасенія. Католики говорятъ, что церковь всегда учила такъ, какъ учатъ они, и въ подтвержденіе этого ссылаются на бл. Августина. Но этотъ учитель ничего не говоритъ въ ихъ пользу; онъ, касаясь Св. Дѣвы, сдѣлалъ только вопросъ на счетъ ея безгрѣшности; но не далъ на этотъ вопросъ никакого отвѣта. Приводятъ еще мнѣніе изъ Дамаскина, Амфилохія и другихъ; но и эти мнѣнія нерѣшительны. Нашъ праздникъ получилъ начало еще въ VII вѣкѣ; но вся вселенская церковь до X вѣка не учила, что Св. Дѣва была изъята отъ первороднаго грѣха, хотя, сравнивая Ее со всѣми ветхозавѣтными мужами, поставляла выше всѣхъ ихъ. Правда, у насъ есть молитва: *Нескверная, неблазная* и пр., составленная въ честь Богородицы. Въ ней нельзя ли находить мысли католической? Нѣтъ. Это выраженіе употреблено для усиленія мысли о святости и непорочности жизни пресв. Дѣвы, а не для выраженія того, будто бы она была изъята изъ всеобщей наслѣдственной порчи. У отцевъ церкви также нѣтъ ученія о семъ: нѣтъ правда и того, чтобы она была зачата во грѣхѣ; но это потому, что высота Пресв. Дѣвы заставляла ихъ какъ бы забывать то, что она была изъ рода подобострастныхъ намъ людей. Ученіе католиковъ объ этомъ предметѣ—ученіе случайное. Схоластикъ Дунсъ-

[1]) Въ послѣднее время папа сдѣлалъ это ученіе догматомъ. Прим. Ред.

Скотъ, занимавшійся дробленіемъ мнѣній о первородномъ грѣхѣ, сказалъ, что хотя и нѣтъ ученія о томъ, что Св. Дѣва свободна отъ первороднаго грѣха, однако должно думать, что она свободна: Богу возможно было сдѣлать Ее свободною отъ первороднаго грѣха, а для ней, какъ Матери Божіей, приличнѣе было родиться безъ грѣха. Такое предположеніе Дунсъ-Скота въ послѣдствіи сдѣлалось достовѣрною истиною, къ нему пристали іезуиты и францискане. Доминикане сначала возставали противъ него, а потомъ и сами приняли. Когда испанскіе и португальскіе короли просили папу сказать что-либо объ этомъ ученіи, то онъ не далъ имъ рѣшительнаго отвѣта.

Еще два вопроса, касающіеся этого предмета: 1) отъ чего мы, смотря на другихъ людей, часто не замѣчаемъ въ нихъ пагубныхъ слѣдствій грѣха Адамова; въ нихъ иногда какъ будто бы и нѣтъ ихъ? Отъ того, что грѣховное состояніе намъ прирождено; мы свыклись съ нимъ и, не зная цѣны прежняго состоянія, не можемъ цѣнить и настоящаго: для того, кто всегда боленъ, болѣзненное состояніе представляется естественнымъ. Это происходитъ еще и отъ того, что мы не можемъ разомъ обозрѣть состояніе всѣхъ людей; мы видимъ только малую часть этой мрачной картины; а при этомъ очень возможно, что какая нибудь самая мрачная часть картины представится свѣтлою и даже блестящею, если падетъ на нее лучъ солнца. Посему не удивительно, что бѣдственное состояніе людей въ частяхъ своихъ кажется иногда свѣтлымъ отъ проясившихъ его лучей духовнаго нашего солнца, Іисуса Христа,— отъ принесенія Имъ на землю свѣта надеждъ и будущихъ обѣтованій. Но если посмотримъ на значительныя, по своей величинѣ, части этой картины, на болѣзни и смерть, то невольно содрогнемся. Крикъ 30,000 несчастныхъ, которые должны были убивать другъ друга по повелѣнію Тиверія; жестокость, съ какою дикіе ѣдятъ своихъ единокровныхъ; взоръ на тысячи

труповъ, поверженныхъ на полѣ брани,—такія картины представляютъ человѣчество въ самомъ мрачномъ видѣ!.. Кромѣ того, что значитъ предпочтеніе, оказываемое во всѣхъ государствахъ воинскому званію, что значитъ умноженіе военныхъ училищъ, въ которыхъ образуются не для умерщвленія звѣрей, а—людей? Это снова показываетъ, какъ жалокъ человѣкъ! Младенцы умираютъ и чрезъ смерть лишаются всего, еще не сдѣлавъ никакого преступленія. Развѣ это—благополучіе для человѣка? Мы видимъ, что отъ больныхъ родителей раждаются больныя дѣти, отъ порочныхъ—съ большою наклонностію къ злу. Развѣ это счастіе жизни?.. 2) Что было бы, если бы Богъ не благоволилъ возставить родъ человѣческій?—Теперешняя временная смерть сдѣлалась бы вѣчною; душа не умерла бы, но жила въ отдѣльности отъ тѣла, и безъ исправленія осталась бы съ постепенно увеличивающеюся наклонностію къ злу; міръ видимый часъ отъ часу дѣлался бы хуже, между тѣмъ какъ теперь онъ хорошъ и худъ: худъ потому, что зло нравственное въ немъ еще продолжается; хорошъ потому, что въ основаніе его положенъ зародышъ возстановленія. Съ этой точки зрѣнія и видна истина словъ апостола, *что о Христѣ возглавлено все, что на небѣ и на землѣ.*

Какъ преподавать ученіе о первородномъ грѣхѣ народу? Надо предлагать его со стороны практической, и при этомъ хорошо его изъяснять; ибо насчетъ его мало у народа вѣрныхъ понятій и взглядовъ. Конечно, это предметъ глубокій, во многихъ отношеніяхъ метафизическій; но есть въ немъ стороны общепонятныя, годныя для простой проповѣди. Нужно въ этомъ случаѣ подражать ап. Павлу, который гдѣ говоритъ объ Адамѣ, тамъ представляетъ и Христа. Такой образъ проповѣдыванія предотвратитъ могущую родиться при этомъ безотрадность. Ученіе о прирожденномъ безсиліи человѣка составляетъ первое и главное основаніе нужды искупленія. Но какъ

безсиліе это не для всѣхъ ощутительно; то и самое основаніе искупленія не для всѣхъ кажется важно. И потому нужно еще сказать нѣчто о грѣхахъ дѣятельныхъ. Ученіе это составитъ какъ бы второе основаніе необходимости искупленія, которое будетъ тѣмъ прочнѣе, чѣмъ очевиднѣе для насъ грѣхи наши.

Вотъ, для образца, нѣсколько вопросовъ о грѣхахъ дѣятельныхъ и отвѣтовъ на нихъ. a) Что такое грѣхъ? Грѣхъ есть преступленіе закона божественнаго. Этотъ законъ открывается въ совѣсти и есть законъ естественный, вѣчный. Какимъ образомъ воля Божія изрекается въ нашей душѣ, отъ чего и какъ въ ней слышится голосъ Божій,—это непостижимо, таинственно. Откровеніе это, совершающееся въ душѣ независимо отъ ея воли, важнѣе и чуднѣе всѣхъ прочихъ откровеній; ибо эти пройдутъ, а оно останется вѣчно. Напр. Богъ чудесно открывался въ скиніи посредствомъ явленій: но здѣсь нѣтъ никакихъ явленій; намъ кажется, что все это происходитъ изъ души; а что такое душа и какъ это изъ нея происходитъ— опять тайны.

b) Какъ раздѣляютъ грѣхи? Обыкновенно раздѣляютъ на грѣхи противъ Бога, противъ ближняго и противъ самихъ себя; еще—на грѣхи опущенія, когда только оставляется добро, и на грѣхи положительные, когда производится зло; также по важности—на смертные и несмертные. Но это дѣленіе грѣховъ по ихъ важности неправильно. Всякое преступленіе закона одинаково важно. Законъ есть черта, которую сколько ни преступишь, все будетъ грѣхъ. Это дѣленіе произошло отъ поверхностнаго взгляда. Всякій грѣхъ самъ по себѣ имѣетъ безконечныя слѣдствія. Физики говорятъ, что если бы одного атома не стало, то міръ перемѣнился бы: ибо въ слѣдствіе закона сцѣпленія всѣ части міра получили бы другое отношеніе. Такая точно гармонія должна быть и въ мірѣ нравственномъ. Необъятныхъ дѣйствій одного какого либо грѣха мы не видимъ,

но они есть, иначе не было бы гармоніи въ мірѣ нравственномъ.

c) Отъ чего грѣшитъ человѣкъ? Главныя причины этого слѣдующія: 1) прирожденный грѣхъ, переходящій сквозь сотни поколѣній и все увеличивающійся. Онъ отецъ всѣхъ прочихъ грѣховъ, хотя дѣти раждаются отъ сего отца не необходимо. Эта первая причина невидима по своей глубинѣ; но она сильна даже въ людяхъ обновленныхъ. Сами апостолы жаловались на нее. 2) Вторыя причины грѣха заключаются въ человѣкѣ и внѣ его: въ человѣкѣ,—въ превратномъ понятіи разсудка, которому вещь представляется иначе, чѣмъ какъ есть на самомъ дѣлѣ, въ слабости и упорствѣ воли; внѣ человѣка,—въ обстоятельствахъ рожденія и воспитанія и проч.

d) Всѣ ли люди грѣшатъ? Всѣ; всѣ мудрые и цари признавали и признаютъ себя грѣшными: черта печальная, но показывающая нѣчто доброе.

e) Какія дѣйствія нашихъ грѣховъ? Тѣже, какъ и перваго грѣха. Но замѣтимъ, что всего рада слѣдствій ихъ мы не видимъ; мы только нѣсколько видимъ слѣдствія грѣховъ. Каковы же они? *Первое* слѣдствіе—мученіе совѣсти, выражающееся въ однихъ слабѣе, а въ другихъ сильнѣе. Совѣсть грѣшника иногда пробуждается съ чрезвычайною силою. Какъ сильно ея наказаніе, и какъ скоро оно слѣдуетъ за преступленіемъ? Естественный ходъ наказанія—слѣдовать за грѣхомъ тотчасъ; и ни одинъ судъ не отличается такою скоростію, какъ судъ совѣсти. Она дѣйствуетъ сильно и ужасно; она часто производитъ то, чего никакіе суды внѣшніе произвести не могутъ. Иногда дѣйствіе ея простирается до такой необыкновенной силы, что окружаетъ преступника призраками, готовыми устремиться на него. Но въ этой жизни она еще дѣйствуетъ не такъ, какъ будетъ дѣйствовать за гробомъ. Здѣсь человѣкъ развлекается и этимъ заливаетъ горящій внутри его огонь со-

вѣсти; а въ вѣчности этого не будетъ: тамъ онъ будетъ пламенѣть, а здѣсь онъ какъ бы въ пеплѣ, только тлѣетъ. Въ чемъ состоитъ существо совѣсти? Какъ существо души для насъ непонятно, такъ непонятно и существо совѣсти. Замѣчательно въ этомъ случаѣ сравненіе, въ которомъ совѣсть уподобляютъ огню. Не есть ли совѣсть въ самомъ дѣлѣ свойства огненнаго? Мы сравниваемъ мысли съ лучами свѣта; основаніе къ такому сравненію подаетъ устройство мозговыхъ нервовъ, которые лучеобразны. Совѣсть такимъ же образомъ можно признать чѣмъ-то огненнымъ; ибо она или свѣтитъ, или жжетъ,—свѣтитъ, когда изрекаетъ законъ, жжетъ, когда наказываетъ за нарушеніе его: въ послѣднемъ случаѣ она подобна зажигательному стеклу. *Второе* слѣдствіе грѣха—ослабленіе натуры человѣческой вообще. Душа человѣческая подобна тѣнеобразнымъ тѣламъ, въ которыхъ нѣтъ твердости. Если есть въ нихъ какая нибудь сила, то она обрывается, такъ сказать, на одну точку. Причина такой слабости душъ грѣшныхъ сама по себѣ естественна: сила натуры соединена съ закономъ, съ Богомъ; слѣд. внѣ закона и Бога—безсиліе. Теперь мы этого не видимъ; ибо дисгармонія сдѣлалась какъ бы естественною намъ. Но если бы возвратилась намъ сила состоянія первобытнаго; то мы ужаснулись бы настоящаго нашего безсилія. *Третье* болѣе частное слѣдствіе грѣха—помраченіе ума. Что добродѣтель просвѣтляетъ умъ, это видно изъ примѣра христіанскихъ подвижниковъ, которые (чему нельзя не дивиться) и разсуждали весьма тонко и глубоко, и писали очень правильно, не учившись ни философіи, ни грамматикѣ. Значитъ, всѣ необходимыя для человѣка знанія врождены ему и, при посредствѣ добродѣтельной жизни, могутъ развиться. Порокъ напротивъ дѣлаетъ человѣка легкомысленнымъ, разсѣяннымъ, невнимательнымъ, и ближайшимъ слѣдствіемъ всего этого бываетъ ослабленіе умственной дѣятельности. Здѣсь

происходитъ тоже, что со свѣтомъ. Мысль, какъ лучъ, преломляется о совѣсть; если совѣсть не пропускаетъ сихъ лучей, не выполняетъ закона: то они или, собираясь въ ней подобно лучамъ свѣта въ зажигательномъ стеклѣ, темнѣютъ, или принимаютъ непрямое направленіе и, дѣлаясь косѣе, становятся часъ отъ часу тусклѣе и слабѣе. Да и можетъ ли быть въ умѣ грѣшника свѣтъ, когда образы, коими наполненъ онъ, сняты съ предметовъ мрачныхъ? Если бы осуществился мысленный міръ грѣшника, то онъ самъ испугался бы его. Внѣшнія слѣдствія грѣховъ суть: a) бренность и частныя болѣзни тѣла; b) разстройство обществъ и цѣлыхъ народовъ; c) разстройство въ видимой природѣ.

f) Можетъ ли человѣкъ самъ освободиться отъ грѣховъ? По признанію всѣхъ, не можетъ. Истинные знатоки натуры, какъ изъ христіанъ такъ и изъ язычниковъ, утверждали, что человѣку безъ Бога не возможно перестать грѣшить, не можно уничтожить грѣха въ себѣ, тѣмъ болѣе не можно уничтожить слѣдствій грѣха внѣ себя.

Итакъ кто не убѣждается въ своемъ поврежденіи и въ необходимости высшей помощи прирожденною ему порчею, тотъ пусть заглянетъ въ бездну грѣховъ произвольныхъ и — убѣдится.

О ПОСЛѢДНЕЙ СУДЬБѢ ЧЕЛОВѢКА И МІРА.

(De novissimis).

Смерть. Каждому человѣку, при вступленіи въ таинственную будущность, предстоитъ съ самаго начала смерть,— явленіе самое ужасное и вмѣстѣ необходимое. Разумъ, при всѣхъ своихъ соображеніяхъ, не можетъ разгадать этого явленія: онъ при взглядѣ на смерть сколько ни старается показать себя безстрашнымъ, все однако-жъ страшится ея и имѣетъ нужду въ утѣшеніи. Итакъ подойдемъ ближе къ этому явленію; разсмотримъ смерть въ ея началѣ, образѣ и слѣдствіяхъ;— разрѣшимъ, откуда смерть и для чего, что она и что за нею?

Что называется смертію? Обыкновенно называютъ смертію то, когда прекращается жизнь тѣла и разрѣшается душа отъ тѣла, хотя образъ человѣка и остается. Но это опредѣленіе мало обнимаетъ самую вещь: оно не выражаетъ сущности смерти, а только изображаетъ видимую ея сторону. Для насъ, для чувствъ нашихъ смерть дѣйствительно есть то, тѣмъ она представлена здѣсь; но въ самомъ дѣлѣ въ ней должно быть что-то больше.

Какъ св. писаніе опредѣляетъ смерть? Оно называетъ ее переходомъ изъ сего міра въ другой (Еккл. XII. 7), отшествіемъ (2 Тим. IV. 6): *азъ убо жрень уже бываю и время отшествія моего наста*; разрѣшеніемъ: *желаніе имый разрѣшитися* (Фил. I. 23). Замѣтимъ мимоходомъ слово *разрѣшитися*; въ немъ понятіе весьма глубокое. Изъ него видно, что духъ нашъ, живя въ тѣлѣ, находится въ узахъ. И дѣйствительно, та внѣшняя оболочка, которая ближе всего прикасается къ духу и чрезъ которую духъ чувствуетъ, видитъ и дѣйствуетъ, имѣетъ видъ темничной рѣшетки: нервы вездѣ въ человѣкѣ перепутаны и сплетены на подобіе сѣтей узилищныхъ. Такимъ образомъ и внѣшняя сторона человѣка показываетъ, что духъ его связанъ, заключенъ. Потому-то въ нѣкоторыхъ нервныхъ болѣзняхъ, когда нѣкоторыя кольца этой сѣти прорываются, душа человѣка обнаруживаетъ особенную свободу и являетъ необыкновенную силу, физическую и нравственную; напр. у нѣкоторыхъ больныхъ такимъ образомъ открывается такая физическая сила, что они рвутъ желѣзныя пута, между тѣмъ какъ прежде у нихъ было весьма мало силы.

Еще писаніе называетъ смерть *скончаніемъ жительства и отложеніемъ тѣла*, или лучше съ подлинника: *отложеніемъ скиніи*,—шатра (2 Петр. I. 14). И многія другія названія даетъ ей Писаніе: напр. ап. Павелъ называетъ ее *возвращеніемъ съ чужой земли;* ибо онъ говоритъ, что мы доколѣ въ тѣлѣ, дотолѣ удаляемся отъ Господа (2 Кор. 5,6.) Есть также замѣчательное названіе смерти у Исаіи въ молитвѣ царя Езекіи (38, 12): здѣсь Езекія уподобляетъ смерть женщинѣ, пришедшей отрѣзать вытканное полотно,—сравненіе глубокое! Дѣйствительно, въ человѣкѣ душа и тѣло подобны ткани. Какъ ткань сперва основывается, потомъ тчется, наконецъ отрѣзывается и входитъ въ употребленіе: такъ и младенецъ—сперва только чувствуетъ, потомъ сознаетъ, далѣе раз-

вивает свою душу, наконец усекается и за гробом делается тем, чем он должен быть. Вот изображение смерти в Писании! Явно, что во всех сих образах представлено только отношение смерти к будущей жизни и внешний вид ея; а мысли о том, в чем состоит смерть, что составляет существо ея, здесь нет: Писание оставило это в тайне.

Для чего оно не осветило этого вопроса? Конечно, для Бога это возможно было сделать; но это было бы вредно для людей. Если бы писание, прояснив нравственную сторону будущей жизни, прояснило и физическую, о которой оно молчит; то какой бы отсюда произошел вред? *Во-первых*, смешались бы два мира, видимый и невидимый; и от этого упала-бы вся житейская деятельность: все оставили бы свои звания и занятия, и характер настоящей жизни вовсе изменился бы. *Во-вторых*, деятельность нравственная была бы не так свободна: что тогда была бы за свобода в делании добра, или избежании зла, когда бы каждый так-сказать чувственными глазами видел ад? Тогда бы всякий по неволе страшился ада и избегал зла. *В третьих*, еще и тот мог бы быть вред осюда, что у некоторых родились бы покушения скорее перейти в другой мир. Сей мир исполнен бедствий; но неизвестность за гробом заставляет переносить эти бедствия. Но если бы поднята была завеса, закрывающая другой мир, загробный, безбедственный: то многие бедняки бросились бы туда вдруг. По симъ-то и другим причинам Писание не открыло мрачной завесы будущаго мира и не объяснило нам тайны смерти.

Откуда смерть? Писание производит ее от греха (Быт. III. 19. Рим. VIII). Другаго источника и нельзя назначить ей, не отказавшись от многих непреложных истин; напр. от той, что Бог, творец всего, не может быть творцом тления и смерти, или от той, что безгрешный человек не мог

подлежать тлѣнію и отъ многихъ другихъ. Какимъ же образомъ грѣхъ производитъ смерть? Писаніе не говоритъ объ этомъ, потому что оно нигдѣ не пускается въ метафизическія наслѣдованія; умъ нашъ тоже не можетъ объяснить себѣ, какъ это бываетъ. И неудивительно: ибо для этого надобно знать первобытное состояніе человѣка, а безъ этого нельзя прямо судить о семъ, потому что не съ чѣмъ сравнить настоящее наше тѣло. Испортьте цвѣтъ какой нибудь вещи и потомъ судите объ ней: можете ли угадать, какого она была цвѣта, не знавъ ея прежде? Впрочемъ мы прежде нѣсколько пояснили это дѣло, когда говорили о состояніи паденія. Теперь посмотримъ, по какимъ причинамъ допущена смерть.

Смерть допущена по законамъ необходимымъ и для цѣлей высокихъ, и притомъ допущена въ размѣрахъ большихъ,—во всѣхъ царствахъ природы, не въ животныхъ только, а и въ растеніяхъ, словомъ—по всей землѣ; это судьба общая человѣку съ міромъ, слѣд. и причина ея должна быть оч. велика. Могло ли быть тѣло по натурѣ бесмертно? На этотъ вопросъ довольно сказано, когда было говорено о первобытномъ состояніи человѣка. Да и въ самомъ дѣлѣ, что препятствовало тѣлу человѣка быть безсмертнымъ? Физическій составъ его? Но міръ физическій имѣетъ такой же составъ, и не смотря на то сколько вѣковъ существуетъ онъ. Если же безсмертіе есть въ большихъ размѣрахъ, то почему не допустить его и въ маломъ, почему не приписать и тѣлу нашему неразрушимости, безсмертія? Основы происхожденія смерти, мы не видимъ во всей ясности, но отчасти все-же можемъ видѣть ее.

Что по опыту представляется началомъ смерти? Дѣйствіе на тѣло стихій и внѣшнихъ силъ натуры. Солнечный свѣтъ не разрушимъ потому, что самъ на все дѣйствуетъ, а на него не дѣйствуетъ ничто, самъ онъ не подвергается ничьему дѣй-

ствію. И потому главною причиною разрушенія тѣлъ человѣческихъ должно положить зависимость ихъ отъ всѣхъ стихій. Смотрите, какъ стихіи враждебны тѣлу въ своихъ дѣйствіяхъ, и какъ должна быть гибельна для тѣла вражда сія! Вода хочетъ разрѣшить тѣло,—обратить его въ состояніе жидкое; объ огнѣ и говорить нечего, что онъ хочетъ все съѣсть, пожрать; воздухъ имѣетъ также свойство разъединять все и разрѣшать; земля хочетъ все обратить въ себя,—окаменить. При такомъ дѣйствіи стихій на тѣло человѣческое, какъ долженъ быть бѣденъ человѣкъ! Онъ только можетъ отражаться отъ нихъ двумя способами: *дыханіемъ*, которымъ онъ отражаетъ удушливую силу стихій и которое есть не что иное, какъ безпрестанное горѣніе жизненнаго огня, и *питаніемъ*, чрезъ которое сему внутреннему горѣнію доставляется сила и вещество. Безъ сего человѣкъ крайне скоро прекратилъ бы свою жизнь: остановите дыханіе,—и увидите, какъ скоро прекратится жизнь ваша!

Но не можно ли вывесть тѣло изъ-подъ вліянія стихій? Невозможности нѣтъ: въ первобытномъ состояніи такъ и было, и въ будущемъ тоже такъ будетъ. Тогда тѣло освободится отъ противнаго вліянія стихій; ибо система нынѣшняго питанія тогда упразднится. Отъ того-то тогдашнія тѣла будутъ безсмертны. Освободите теперь мысленно какого либо человѣка отъ необходимости дыханія и питанія, и онъ будетъ жить весьма долго. Итакъ изъ этого видно, что главною причиною смерти есть дѣйствіе на тѣло стихій и вообще силъ природы. Отъ того-то настоящая жизнь и называется борьбою. Тѣло борется со стихіями, помня свое прежнее владычество надъ ними и имѣя еще нѣкоторый остатокъ прежней мощи: оно противится преобладанію ихъ, переработывая въ себѣ все, что получаетъ отвнѣ; но скоро мощь сія истощается отъ чрезмѣрнаго увеличенія преобладанія стихій, и онѣ, вполнѣ овладѣвши тѣломъ,

разрѣшаютъ его на части, и такимъ образомъ умерщвляютъ. Вотъ какъ приходитъ смерть! Здѣсь же видна причина и того, почему смерть допущена. Послѣ явленія грѣха, вещи стали выше человѣка и владычество ихъ особенно простерлось на тѣло. Человѣкъ чрезъ это пришелъ во вражду съ міромъ, отнявшимъ у него владычество его. Для блага его оставалось скорѣе кончить вражду сію и дать власть тому, надъ чѣмъ стихіи не возъимѣли владычества. Посему-то и допущена смерть, какъ дань, которую человѣкъ даетъ міру за свободу души своей, которая сама не подлежитъ игу сего рабства, но, будучи въ союзѣ съ тѣломъ, не можетъ не нести его. Слѣдовательно съ этой стороны смерть—благодѣяніе Божіе. И потому въ словахъ Моусея: *и нынѣ да не когда простретъ руку свою и возметъ отъ древа жизни, и снѣстъ и живъ будетъ во вѣкъ* (Быт. III 22) заключается глубокая мысль: это самое отеческое опасеніе со стороны Бога! Богъ какъ бы такъ говоритъ здѣсь: «Адамъ согрѣшилъ и умретъ; пусть же идетъ дѣло натурально,—пусть онъ умираетъ; смерть еще не уничтожаетъ возможности возстановленія; при смерти еще есть средства спасти его. Но если при грѣхѣ онъ будетъ имѣть безсмертіе; то это уже бѣда неотвратимая: тогда невозможно будетъ подать ему помощь; ибо невозможно будетъ привести его въ другое состояніе, которое необходимо для облегченія его участи.» Вотъ чего опасался и почему запретилъ Богъ Адаму—грѣшнику вкушеніе отъ древа жизни!

Что смерть не естественна человѣку; это видно изъ того, что при ней жизнь человѣка получаетъ удивительно противорѣчащее знаменованіе, наполнена безчисленныхъ противорѣчій, и кажется чѣмъ-то страннымъ: напр. земная жизнь дана для приготовленія къ вѣчности; но смотрите, какое тутъ противорѣчіе! Болѣе третьей части людей умираетъ до 5-ти лѣтъ: гдѣ тутъ сообразность съ цѣлію, для которой дается жизнь?

Правда, это противорѣчіе можетъ быть не важно, когда представимъ, что настоящая жизнь состоитъ въ тѣснѣйшей связи съ тѣмъ протяженіемъ будущей жизни, которое будетъ продолжаться до послѣдняго суда и всеобщаго возстановленія: въ этомъ отношеніи оно не важно; умирающіе такъ скоро, значитъ, состоятъ подъ особеннымъ распоряженіемъ Божіимъ, и для развитія ихъ назначается другая часть жизни приготовительной, часть загробная. Но такое противорѣчіе важно въ другомъ отношеніи, именно тогда, когда умираютъ люди, которые, развивъ здѣсь жизнь свою, болѣе принесли бы пользы себѣ и другимъ, нежели тамъ. Причину этого увидимъ ниже, когда будемъ говорить о состояніи душъ по смерти.—Итакъ повторимъ еще, что смерть благодѣтельна: она есть преграда противъ зла нравственнаго: безъ нея человѣкъ грѣшилъ бы до того, что могъ бы затвердѣть во грѣхѣ.

Но всѣ ли люди умираютъ? Всѣ. Енохъ и Илія не умерли: но только и есть примѣровъ противныхъ. Притомъ, объ нихъ мы не можемъ сказать рѣшительно, чтобы они изъяты были изъ этого всеобщаго закона. Объ Енохѣ говоритъ Бытописатель тамъ неопредѣленно: *зане преложи его Богъ* (Быт. V. 27). Посему-то мы и не можемъ сказать, что съ нимъ случилось. Объ Иліи тоже говорится, что явилась какая-то огненная колесница и унесла его: можетъ быть это явилась ему смерть среди огня. Вообще, эти примѣты не ясны, и мы прямо можемъ сказать, что всѣ подлежатъ смерти: исключатся изъ сего закона только тѣ, которыхъ застанетъ въ живыхъ второе пришествіе Христово; но и они измѣнятся на подобіе смерти: *вси бо не успѣемъ*, говоритъ апостолъ, *вси же измѣнимся*.

Смерть, какъ слѣдствіе грѣха, страшна, и *память* объ ней въ Писаніи называется *горькою*. Но для истиннаго христіанина смерть не только не страшна, а даже должна быть утѣшительна. Она страшна для христіанъ-міролюбцевъ, живущихъ

тѣлесною только стороною: ибо тѣло дѣйствительно разрушится и истлѣетъ. Но для христіанина, который жизнь эту почитаетъ странствованіемъ, который живетъ здѣсь, какъ на чужбинѣ, весьма утѣшительно умереть; ибо онъ увѣренъ, что по смерти будетъ жить со Христомъ, съ ангелами и святыми. И то, что говорятъ нѣкорые святые, что они желали бы умереть, напр. Симеонъ говоритъ: *нынѣ отпущаеши раба твоего*... это не похоже на поддѣльныя слова земныхъ героевъ,—это говорятъ они отъ сердца. Ибо взглядъ ихъ на смерть требуетъ отъ нихъ этого. Впрочемъ и для языческой или же философской вѣры смерть можетъ представляться не такъ ужасно,ю какъ кажется нѣкоторымъ. Ужасъ ея можетъ уменьшиться при взглядѣ на жизнь настоящую. Жизнь эта имѣетъ нѣкоторыя пріятности: это слѣды любви отеческой со стороны Бога, который оставилъ нѣчто несчастнымъ дѣтямъ, дабы они не пришли въ совершенное малодушіе, дабы помнили первое свое состояніе, и помня исправлялись. Но худыхъ сторонъ жизнь эта имѣетъ гораздо болѣе. Сколько въ жизни золъ физическихъ, сколько разныхъ бѣдствій, нуждъ, горя! Посмотрите на лица людей, когда бываете въ большихъ собраніяхъ: что вы увидите на нихъ,—какое откроете во всѣхъ господствующее чувство?—Недовольство, скорбь. Низпуститесь сколько нибудь въ кругъ людей низшихъ: что тутъ? Нищета, голодъ, холодъ и проч. Посмотрите во всѣ стороны: что здѣсь? Вездѣ болѣзни, вездѣ неудачи, огорченія! Что если бы еще при этомъ человѣку дать безсмертіе? Это было бы тоже, что обратить больницы въ постоянное жилище. И какъ бы безсмертіе это было тягостно, если бы тѣло наше при этомъ было такое же, какъ теперь! Возьмите старика съ изможденнымъ тѣломъ и заставьте его жить еще сто лѣтъ: онъ самъ пожелаетъ смерти. И тѣ, у которыхъ чувство истинной жизни не развито, часто бываютъ недовольны настоящею жизнію; что-жъ сказать о тѣхъ, у ко-

торыхъ оно развито? Для нихъ тѣло не можетъ не представляться темницею. Да и въ самомъ дѣлѣ, какъ маловажна жизнь эта, какъ она не натуральна человѣку! Она зависитъ отъ куска хлѣба: натуральна ли такая зависимость? И можетъ ли духъ дорожить такою ничтожною жизнію? Но это отношеніе жизни вообще къ человѣческому духу. Коснемся частнѣе его способностей: удовлетворяетъ ли имъ эта жизнь? Напр. что они для ума? Ему она представляетъ самую тѣсную сферу дѣятельности. Если бы человѣкъ остался въ этомъ мірѣ на 1000 лѣтъ, то умъ его не нашелъ бы здѣсь вполнѣ сродной себѣ пищи. И при краткой жизни умы многихъ наскучаютъ землею и любятъ заниматься мірами дальними, небесными; вообще же, чѣмъ болѣе развивается духъ нашъ, тѣмъ болѣе чувствуетъ нужду въ небесной отчизнѣ. Волѣ долгая жизнь доставила бы еще большее мученіе. И теперь воля, мало еще усовершившаяся, страдаетъ при взглядѣ на неправды человѣческія. Представьте же человѣка, пожившаго долгое время и усовершившаго свою волю до возможной степени: какое тогда было бы мученіе для его совѣсти взирать вѣчно на господствующія между людьми неправды, на ихъ беззаконія!.. При такомъ положеніи дѣлъ человѣческихъ, кто не согласится, что смерть лучше земнаго безсмертія, что умереть утѣшительнѣе для человѣка, нежели жить? Такимъ образомъ взглядъ на бѣдствія жизни уменьшаетъ ужасъ смерти. Съ другой стороны, увѣренность въ лучшей будущей жизни со стороны того, кто живетъ хотя нѣсколько законно, кто имѣетъ хотя малую надежду на блаженство, заставляетъ желать смерти, какъ перемѣны на лучшее. Страшно только лечь въ землю! Но и сей страхъ не существуетъ для духа человѣческаго: ибо будетъ ложиться въ землю тѣло, да и то, можетъ быть, неистинное тѣло. Можетъ быть это духовный подлогъ... Но есть ли это только оболочка тѣла,

подобная той, въ которой находится и которую оставляетъ тѣло младенца, выходя изъ утробы матерней?... Не эта ли оболочка, не принадлежащая тѣлу славы, погребается и разрѣшается на части?...

Итакъ страхъ смерти можно побѣдить, хотя, говоря вообще, страхъ этотъ въ большей части людей есть. Что же можно противопоставить этому страху,—чѣмъ онъ можетъ быть побѣжденъ? Главное и самое сильное оружіе противъ него—это увѣренность, или же живое чувство безсмертія: сознайте вполнѣ, что вы безсмертны, и страхъ смерти исчезнетъ. Но чѣмъ пробудить сознаніе своего безсмертія? Сознаніемъ своей духовности. Чѣмъ возбудить сознаніе своей духовности? Отдѣленіемъ себя отъ всего, что не-я,—отдѣленіемъ духа отъ тѣла,—начатіемъ жизни мысленной, вмѣсто плотской. Мы обыкновенно думаемъ, что рука есть человѣкъ, нога—человѣкъ; у насъ въ этомъ случаѣ есть подлогъ мыслей; отъ этого духъ не знаетъ себя и своего безсмертія. Но оставьте духъ самому себѣ,—и онъ тотчасъ сознаетъ себя безсмертнымъ. Чувство безсмертія есть общее оружіе противъ страха смерти; но есть еще оружія болѣе частныя. Наполните умъ представленіями истинными, нетлѣнными, волю желаніями чистыми, святыми, поставьте въ сердце, подобно Давиду, законъ Божій, словомъ, напитайте душу предметами безсмертными, вѣчными,—и чувство безсмертія будетъ въ ней непоколебимо, а вмѣстѣ съ нимъ и страхъ смерти исчезнетъ. Отъ того единственно духъ приходитъ въ забвеніе себя, отъ того мысль о безсмертіи теперь ускользаетъ отъ него, что онъ наполненъ вещами тлѣнными, свыкся съ смертію. Но особенно чувство безсмертія пробуждается при мысли о Богѣ и о томъ, что человѣкъ—образъ Его. Сказавши съ размышленіемъ: *живъ Богъ*, уже нельзя не сказать: *жива душа моя!* Итакъ увѣренность въ безсмертіи есть единственный оплотъ противъ страха смерти. Но многіе имѣютъ ее только на словахъ, въ памяти и воображеніи, а

отнюдь не въ сердцѣ; отъ того-то они съ величайшею робостью и приступаютъ ко гробу.

Но, можетъ быть, взглядъ на смерть дѣйствительно родитъ сомнѣнія? Во избѣжаніе этого всего лучше смотрѣть прямо въ лице смерти. Итакъ, что представляетъ смерть, когда смотримъ на нее? Мы видимъ, что чрезъ смерть прекращается дѣйствіе жизненныхъ органовъ; душа отдѣляется отъ тѣла и дѣлается невидимою; тѣло нѣсколько времени существуетъ, потомъ разрѣшается, тлѣетъ и исчезаетъ. Вотъ что видитъ въ смерти чувственный глазъ. Разсудокъ логическій, какъ вездѣ такъ и здѣсь, является съ своими діалектическими кознями, и умозаключаетъ такъ: «души по смерти мы не видимъ, слѣдовательно ея нѣтъ; ибо если бы она была, то дала бы себя ощутить.» Вотъ силлогизмъ!*) Правиленъ ли онъ по законамъ логики? Очевидно нѣтъ! Изъ невидимости вещи нельзя заключать къ небытію ея: въ воздухѣ простымъ глазомъ мы не видимъ ничего, но вооруженнымъ видимъ; а если бы вооружить его лучше, то увидѣли бы еще больше. Если же мы не видимъ матеріальнаго, то тѣмъ болѣе не можемъ видѣть духовное, душу. Что душа не даетъ ощущать себя, изъ этого тоже не слѣдуетъ, чтобы ея не было. Можетъ быть, она не хочетъ давать ощущать себя; а можетъ быть, и не можетъ, такъ какъ лишилась тѣхъ орудій, которыми могла бы на насъ дѣйствовать; но есть въ ней другія стороны ея дѣятельности, которыя, безъ сомнѣнія, въ ней остались. Строго судя, изъ того, что тѣло разрушается, а душа дѣлается невидимою, слѣдуетъ только то: *вѣроятно*, души нѣтъ. Но противъ этой вѣроятности мы имѣемъ безчисленное множество свидѣтельствъ и доказательствъ. Разсудку, который утверждаетъ, что душа можетъ умереть, стоитъ только показать составъ ея,—сказать, что она состоитъ изъ мыслей и желаній, и потомъ потребовать у него объясненія,

*) Онъ находится въ безбожной книгѣ *Философія натуры*.

какъ можетъ разрушиться мысль или желаніе: тогда онъ тотчасъ сознаетъ нелѣпость своего утвержденія, свое заблужденіе. Отсюда-то упорные невѣжды всегда, когда говорятъ о смерти души, отдѣлываются метафорами: душа засыпаетъ, душа потухаетъ и проч. Но это значитъ разрубить узелъ, а не развязать. Самый лучшій способъ дѣйствованія противъ нихъ состоитъ въ томъ, чтобы требовать у нихъ не метафорическаго, а прямаго объясненія того, какъ душа потухаетъ, засыпаетъ, какъ мысль или желаніе разрушается. Это скоро заставитъ ихъ умолкнуть.

Душа по смерти не даетъ ощутить себя; слѣдовательно, заключаетъ разсудокъ, ея нѣтъ. Но крѣпка ли основа такого заключенія? Она сильна развѣ только для поверхностныхъ и чувственныхъ зрителей, т. е. для тѣхъ, которые вѣрятъ только въ свои пять чувствъ и ими только водятся. Но есть ли въ самомъ дѣлѣ такіе люди? Едвали! Всякій непремѣнно долженъ вѣрить чему-то высшему и большему пяти чувствъ: ибо иногда обнаруживаются такія вещи, которыя не подлежали симъ чувствамъ да и не могутъ подлежать имъ. Напр. глазу не подлежали нѣкоторыя вещи до изобрѣтенія увеличительнаго стекла, и объ нихъ судили какъ о невидимыхъ, но теперь мы видимъ ихъ. Да и вообще крайняя была бы самонадѣянность сказать, что въ глазѣ моемъ или другаго находятся и представляются всѣ предметы зримые. Впрочемъ не столько этими разсужденіями устраняется темная сторона смерти, сколько сравненіями ея съ плотскимъ рожденіемъ. Если бы младенецъ въ утробѣ матери получилъ смыслъ и началъ разсуждать подобно намъ, то свое рожденіе онъ почиталъ бы смертію. Въ утробѣ онъ соединенъ физическимъ образомъ съ тѣломъ матери и живетъ ея жизнію; при рожденіи его эта связь, эти жизненные каналы разрываются, точно такъ какъ у умирающаго человѣка прекращается дыханіе и питаніе, которыми онъ жилъ. Слѣдова-

тельно раждаться и умирать—все равно: въ томъ и другомъ случаѣ сущность дѣла—въ перемѣнѣ среды жизни. Но для раждающагося—міръ служитъ тѣмъ же, чѣмъ было для него лоно матернее; почему же не предположить, что и для умирающаго другой міръ будетъ тѣмъ же, чѣмъ былъ сей? Вообще, кто знаетъ отношеніе младенца къ матери, тому понятно, что можетъ происходить съ нами въ смерти. Мы не знаемъ, что будетъ съ нами за гробомъ; но если бы младенецъ началъ понимать предъ рожденіемъ, то также при рожденіи своемъ онъ не могъ бы знать, что съ нимъ будетъ. Онъ не понималъ бы настоящей жизни, хотя всѣ орудія, нужныя къ ней, какъ-то: легкія для дыханія, пищеварительные каналы для питанія у него есть. Ему трудно было бы представить настоящую жизнь, которой онъ еще не видитъ, и потому при рожденіи ему легко бы пришла мысль, что «меня уже не будетъ, я умру». Но съ раждающимся имѣетъ совершенное сходство умирающій. И для него міръ есть утроба, съ тѣмъ только различіемъ, что эта утроба бо̀льшая, и что съ утробою матери связь младенца грубѣе, а онъ съ міромъ соединенъ тонѣе, духовнѣе,—только постояннымъ дыханіемъ и повременнымъ питаніемъ. Смерть прекращаетъ эти способы жизни, подобно тому какъ рожденіе разрываетъ оболочку младенца и прекращаетъ способы его утробной жизни. Но духъ его находитъ новый способъ жизни и новый образъ питанія внѣшняго, не такъ грубаго, какъ въ утробѣ матери: можно думать, что и по смерти тоже бываетъ съ духомъ человѣческимъ. Ибо, хотя нѣкогда, можетъ быть, міръ будетъ питаться человѣкомъ такъ, какъ теперь человѣкъ питается имъ: но это будетъ по концѣ всего, а до того времени, вѣроятно, человѣкъ все будетъ зависѣть отъ міра, и потому по смерти духъ его вступаетъ въ союзъ съ міромъ же, только, безъ сомнѣнія, въ союзъ высшій, духовнѣйшій. Мысль эта библейская. Въ 3-й кн. Ездры (IV, 40—42) ангелъ гово-

рить: «какъ у васъ въ мірѣ, прежде девяти мѣсяцевъ жена не можетъ раждать, а по девяти мѣсяцахъ не можетъ ни одного дня удержать плодъ въ себѣ: такъ и адъ не будетъ держать въ себѣ, когда исполнятся для него дни рожденія». Значитъ и за гробомъ есть періодъ развитія, и человѣкъ такимъ образомъ долженъ пройти три такихъ періода,—долженъ три раза родиться. И третья великая перемѣна наша—всеобщее воскресеніе есть также рожденіе, и можно сказать, что для большинства умершихъ также непонятно это третье рожденіе—воскресеніе, какъ для насъ непонятно второе—смерть. Святые только, вѣроятно, понимаютъ это третье рожденіе такъ же, какъ было понятно для нихъ второе: ибо, вѣроятно, они отчасти уже испытываютъ это рожденіе, т. е. воскресеніе тѣла.

Доселѣ мы касались темной стороны смерти, могущей раждать сомнѣнія; говорили о причинахъ и о цѣли смерти,—рѣшали, почему она и для чего Прибавимъ къ этому еще нѣчто, могущее служить апологіею для Промысла, на который люди малодушные иногда ропщутъ, видя это ужасное явленіе въ мірѣ человѣческомъ.

Итакъ 1) обращая вниманіе на настоящее тѣло, можно ли пожелать ему безсмертія? Кто бы ни разсуждалъ о тѣлѣ, всякій признаетъ его тягостнымъ для души, и скажетъ: лучше ты было, если бы тѣла не было. Чѣмъ долѣе оно продолжаетъ жить, тѣмъ тягостнѣе становится. Если же таково тѣло наше, то нельзя пенять на Промыслъ за то, что онъ не далъ ему безсмертія: мы сами признали бы его недостойнымъ безсмертія, осудили бы на смерть.

2) Намъ желательно промѣнять настоящее худое наше тѣло на лучшее, получить органъ болѣе стройный. Промыслъ и сдѣлалъ это: намъ обѣщано тѣло славное, несравненно лучшее и совершеннѣйшее нынѣшняго.

3) Желательно еще намъ, чтобы перемѣна эта произведена была безболѣзненно. Но возможно ли это? Присмотрѣвшись хорошо, видимъ, что перемѣна эта не можетъ произойти безъ неудовольствія, безъ болѣзни. Почему такъ? Потому во первыхъ, что смерть есть слѣдствіе грѣха: что-жъ было бы, если бы это слѣдствіе не было соединено съ болѣзнями? Тогда человѣкъ ни мало не страшился бы грѣха и продолжалъ бы грѣшить безбоязненно. Это первая причина—нравственная. Есть и причина физическая. Она состоитъ въ томъ, что здѣсь одна половина бытія человѣческаго должна отдѣлиться отъ другой, чтобы можно было перемѣнить ее, такъ сказать—перечистить; а такое раздвоеніе нашего существа безъ непріятнаго чувства быть не можетъ. Ибо одна только полнота для насъ пріятна, а всякій ущербъ, какъ бы малъ онъ ни былъ, причиняетъ намъ неудовольствіе. Но Промыслъ сдѣлалъ, что и это раздвоеніе нашего существа не слишкомъ тягостно для насъ. Смерть праведниковъ *тиха;* она по справедливости для нихъ есть *успеніе;* и только смерть грѣшниковъ *люта.* Смерть по натурѣ своей не трудна; мы сами дѣлаемъ ее трудною. Но требовать у Промысла и этого, т. е. того, чтобы онъ, не смотря на наши грѣхи, сдѣлалъ для насъ смерть легкою, было бы безуміемъ и преступленіемъ. Сверхъ сего, если посмотрѣть на это ближе, то можно еще спросить: смерть ли собственно мучительна, или предшествующая ей болѣзнь? Есть причины, заставляющія думать, что самая смерть соединена съ съ чувствомъ пріятнымъ. Во всякомъ случаѣ, когда смерти предшествуетъ болѣзнь, она, какъ конецъ болѣзни, есть перемѣна пріятная. Здѣсь сказать должно тоже, что сказалъ Спаситель о первомъ рожденіи: *жена, егда раждаетъ, скорбь имать; егда же родитъ, не помнитъ скорби за радость, яко родися человѣкъ въ мірѣ*; вѣрно и за симъ рожденіемъ слѣдуетъ такая же радость. Впрочемъ скорбь смертная, какъ

бы велика ни была, не должна устрашать насъ. Что говорятъ о людяхъ раждающихся съ необыкновенною трудностію и болѣзнями? Замѣчаютъ, что это бываютъ люди необыкновенные, съ большими способностями, съ особенною судьбою. Можетъ быть, эта параллель и сюда идетъ.... Вотъ апологія для Промысла. Она состоитъ въ томъ, что мы сами осудили тѣло свое на смерть, и потому не можемъ желать безсмертія; что намъ обѣщано въ вознагражденіе тѣло славное, такое, котораго умъ обыкновенный и представить не можетъ, и отъ котораго поэтому невѣрующіе и отказываются; что переворотъ этотъ глубокъ и великъ; ибо здѣсь идетъ дѣло о коренномъ переворотѣ всего міра, неба и земли, и потому переворотъ этотъ не можетъ совершаться безъ особенной болѣзни. Наблюдатели надъ умершимъ тѣломъ человѣческимъ (наблюденія эти недавно начались и продолжаются) замѣтили видимый процессъ перечищенія его. Весь процессъ этотъ—не что иное, какъ горѣніе; отъ того нѣкоторыя мертвыя тѣла свѣтоносны: это явный намекъ на будущее свѣтлое тѣло. Главныя эпохи этого процесса, замѣтныя для глазъ нашихъ, четыре слѣдующія: 1) эпоха, въ которою производится расплавленіе тѣла, и оно получаетъ видъ мыловатый; 2) эпоха, въ которую оно получаетъ видъ болѣе свѣтлый, фосфорный; 3) эпоха, въ которую тѣла людей, равно какъ и животныхъ, бываютъ, впрочемъ на короткое время, такъ неприступны, что малѣйшее прикосновеніе къ нимъ производитъ болѣзнь: это состояніе умершаго тѣла замѣтили еще древніе и назвали драконовымъ; въ 4-ю эпоху тѣло обращается въ персть, неразрѣшаемую никакою химіею. Эти четыре эпохи, примѣченныя наблюдателями, суть явленія, указывающія на тлѣніе тѣла какъ на перечищеніе его, на приближеніе къ будущему просвѣтлѣнію. Это о тѣлѣ.

Частный судъ по смерти. Что же бываетъ съ душею за гробомъ? Наша церковь учитъ, что съ душею, тотчасъ по

разлученія ея отъ тѣла, происходитъ *частный судъ*; и въ подтвержденіе своего ученія указываетъ на одно мѣсто новаго завѣта (Евр. IX. 37): *лежитъ человѣку единою умрети, потомъ же судъ*, и на одно изъ ветхаго завѣта (Еккл. XII. 7): *и духъ возвратится къ Богу, иже даде его*. Мѣста эти не совсѣмъ рѣшительны: ихъ можно относить и къ послѣднему будущему суду; отъ того нѣкоторые и отвергали частный судъ. Но наша церковь принимаетъ его, и самое дѣло, кажется, требуетъ этого. Частный судъ можно и должно допустить на томъ основаніи, что, по явленіи въ другой міръ, совѣсть каждому необходимо должна произнести свой рѣшительный приговоръ, должна сказать, каковъ онъ. Вмѣстѣ съ симъ могутъ быть и явленія душѣ ангеловъ, или самаго Іисуса Христа, а потому душа можетъ слышать свой приговоръ и отвнѣ. Церковь наша не указываетъ, кто производитъ этотъ судъ и произноситъ этотъ приговоръ; но можно навѣрное полагать, что это дѣлаетъ или ангелъ какой-либо, или самъ Іисусъ Христосъ. Все это очень возможно. На рубежѣ другаго міра должно пробудиться въ душѣ рѣшительное сознаніе, и она должна рѣшительно осудить себя. Явленія духовъ для нея тамъ уже не такъ чудесны, какъ здѣсь, такъ какъ она уже перешла сама въ міръ духовный. Итакъ вообще должно сказать, что судъ частный возможенъ, и съ достовѣрностію можно полагать, что онъ есть.

Состояніе отъ смерти до всеобщаго суда. Что же послѣ этого суда? Каково состояніе душъ до суда окончательнаго? Отъ втораго рожденія до третьяго, т. е. отъ смерти до воскресенія, періодъ жизни очень длиненъ; здѣсь должно совершиться многое; но Писаніе не говоритъ объ этомъ почти ничего. Должно думать, что знать это для нравственности человѣка было бы безполезно Но съ другой стороны предметъ этотъ увлекаетъ любознательность нашу, и всегда неслись къ нему мысли и людей святыхъ и грѣшныхъ. Потому и со-

ставилось о немъ много мнѣній. Главныя изъ этихъ мнѣній слѣдующія: 1) души людей святыхъ находятся со Христомъ въ мірѣ ангельскомъ; 2) души грѣшныхъ остаются въ противоположномъ состояніи,—въ адѣ; и какъ первыя наслаждаются блаженствомъ, такъ вторыя терпятъ мученіе, хотя и блаженство и мученіе ихъ еще неполныя до совершеннаго соединенія ихъ съ тѣлами. Между этими двумя мнѣніями есть еще средина: думаютъ, какъ и должно думать, что тѣ души, которыя перешли въ тотъ міръ въ состояніи нравственно-смѣшанномъ, имѣютъ и физическое состояніе смѣшанное; т. е., такъ какъ онѣ отчасти добры, а отчасти худы, то и по внѣшнему своему состоянію отчатти счастливы, а отчасти несчастливы: это третье мнѣніе среднее. Въ разсужденіи мѣстопребыванія этихъ послѣднихъ душъ тоже есть два мнѣнія: одни полагаютъ мѣстопребываніе ихъ на мытарствахъ, а другіе въ легкой сторонѣ ада. Эти оба мнѣнія существуютъ въ нашей церкви, и одна часть богослововъ держится одного изъ нихъ, а другая—другаго. У католиковъ насчетъ этого предмета есть свое мнѣніе: они назначаютъ для такихъ душъ *чистилище* (purgatorium). Вотъ главныя мнѣнія церкви о будущемъ состояніи душъ до всеобщаго суда! Всѣми этими мнѣніями предполагается въ душѣ сознаніе и память о прошедшей жизни. Объ руку съ этими мнѣніями шло съ самой глубокой древности мнѣніе, уничтожающее въ душѣ, разлучившейся съ тѣломъ, сознаніе; это мнѣніе называется ψυχοπαννυχία (всегдашній сонъ души).

Что въ подтвержденіе мнѣній церкви говоритъ Писаніе? Въ немъ есть какъ бы двоякое ученіе о семъ предметѣ. Одно — это ученіе евреевъ, думавшихъ объ этомъ безъ помощи откровенія,—мнѣніе народное. Другое ученіе—ученіе самаго Писанія, или *откровенное*. Неудивительно, что въ св. писаніи помѣщено мнѣніе народное: въ немъ есть по мѣстамъ даже слова злыхъ духовъ, но это ни мало не мѣшаетъ его чистотѣ и

божественности. Въ ветхомъ завѣтѣ съ самаго начала встрѣчается только мнѣніе *народное*, еврейское. У Моисея вовсе нѣтъ нарочитаго ученія даже о безсмертіи души: этому ученію Промыслъ судилъ развиться естественнымъ порядкомъ. Отъ того въ первыхъ книгахъ Библіи мы встрѣчаемъ такое же ученіе о семъ предметѣ, какое было тогда и у всѣхъ другихъ народовъ. Состояніе душъ по смерти называется здѣсь *шеоломъ*. Но что такое этотъ *шеолъ*,—раздѣльнаго понятія объ этомъ нѣтъ у Моисея. Оно начало развиваться у Іова и въ Псалтирѣ; но и здѣсь развилось еще мало: здѣсь шеолъ называется страною темною, неопредѣленною, гдѣ не слышно никакихъ торжественныхъ и хвалебныхъ гласовъ. Болѣе это понятіе развито у пророковъ, особенно у Исаіи, въ томъ мѣстѣ, гдѣ онъ представляетъ, что души умершихъ, по кончинѣ одного царя, собрались и спрашивали съ удивленіемъ, какъ могъ умереть такой великій царь. Съ Екклесіаста начинается уже чистое *откровенное* ученіе. Замѣчательно, что въ первыхъ главахъ сей книги содержится еще ученіе или мнѣніе евреевъ, а подъ конецъ оной излагается уже чистое откровенное ученіе, гдѣ говорится: возвратится тѣло въ землю, а духъ къ Богу (Екк. XII. 7). Еще подробнѣе откровенное ученіе объ этомъ находится въ Премудрости Соломоновой, гдѣ о воскресеніи говорится, что не одна душа, а и плоть возстанетъ. Потомъ ученіе о воскресеніи ясно излагается пророкомъ Варухомъ. Въ книгахъ Маккавейскихъ есть цѣлыя главы объ этомъ предметѣ, особенно тамъ, гдѣ говорится о страданіяхъ извѣстныхъ іудейскихъ мучениковъ. У Ездры есть подробное описаніе шеола, въ которомъ показаны отдѣленія его или гнѣзда для умершихъ душъ. Въ началѣ Новаго завѣта, во времена пришествія Христова, іудеи раздѣляли адъ на нѣсколько отдѣленій: это видно изъ притчи о богатомъ и Лазарѣ, гдѣ назначается одно мѣсто для блаженныхъ душъ въ лонѣ Авраама, а другое для душъ нече-

ствыхъ и несчастныхъ внизу; но все—въ одномъ и томъ же шеолѣ, или адѣ: потому то богачъ и представляется разговаривающимъ съ Авраамомъ. Въ писаніяхъ апостольскихъ нѣтъ ни слова объ этихъ отдѣленіяхъ, а вездѣ говорится только о будущемъ состояніи душъ. Напр. апостолъ Павелъ всегда говоритъ такъ: быть за гробомъ значитъ быть со Христомъ, быть на небѣ, съ Господомъ и проч. Яснаго и полнаго откровеннаго ученія объ этомъ нѣтъ также ни въ одной книгѣ Новаго завѣта; большею частію черты его заимствуются отъ образа представленія іудейскаго, и при этомъ о праведникахъ говорится, что они со Христомъ, а о грѣшникахъ—только что имъ худо, но въ чемъ состоитъ эта худость, о томъ слова Апокалипсис касается этого предмета нѣсколько болѣе, но изъ него по буквѣ нельзя вывесть ничего. Въ немъ говорится, что души избіенныхъ за слово Божіе—подъ олтаремъ; но гдѣ этотъ олтарь и что онъ,—этого не видно. Говорится также, что *море дастъ своя мертвецы, и смерть и адъ* (гл. XX. 13), но что это за слова, метафоры или самыя вещи,—этого мы не знаемъ. Потому опредѣленнаго догмата и изъ сей книги извлечь нельзя. Но по духу всего откровенія видно, что худымъ по суда худо, хорошимъ хорошо, а среднихъ людей, отчасти добрыхъ, а отчасти худыхъ—и состояніе внѣшнее отчасти доброе, а отчасти худое. Мнѣнія христіанскихъ богослововъ сходны большею частію съ мнѣніемъ іудеевъ.

Скажемъ еще нѣчто объ этомъ состояніи душъ на основаніи однихъ соображеній человѣческихъ; изложимъ, т. е., мнѣніе о загробномъ состояніи не обще-церковное, а частное, человѣческое. Итакъ нѣтъ ли какихъ либо способовъ составить хотя полуобразъ сего состоянія? Нѣтъ ли такихъ явленій, съ которыхъ можно бы снять черты и изъ нихъ составить образъ или же понятіе о будущемъ состояніи? Такія явленія есть, и *первое* изъ нихъ есть *сонъ*. Древніе называли сонъ братомъ или се-

строю смерти, и онъ, дѣйствительно, можетъ идти къ проясненію будущаго состоянія души. *Второе* такого рода явленіе есть *обмираніе*. Оно ближе всего идетъ къ объясненію будущаго состоянія. Люди обмирающіе бываютъ на рубежѣ сего міра, такъ что ихъ считаютъ совсѣмъ умершими. Будучи близки къ предѣламъ другаго міра, они могутъ хотя нѣсколько заглядывать въ оный и хотя что-либо видѣть въ немъ. Говорятъ, что они въ то время бываютъ въ оцѣпеніи, но они разсказываютъ противное,—говорятъ, что они сознавали себя. *Третье* явленіе сего рода—*болѣзни*, особенно искуственный магнитическій сонъ. *Четвертое* явленіе есть прямое *сообщеніе* съ другимъ міромъ: съ добрымъ—чрезъ пророческія вдохновенія, чрезъ явленія ангеловъ и проч., съ злымъ—посредствомъ чародѣйствъ, вызыванія злыхъ духовъ, мертвыхъ людей и проч. Если свести всѣ эти явленія, то откроются слѣдующіе результаты, объясняющіе будущее состояніе души: 1) Душа во снѣ сознаетъ себя и весь міръ, чувствуетъ и представляетъ тѣло, вѣроятно, не то тѣло, а какое-то другое. Итакъ во снѣ въ ней есть все, что и наяву; нѣтъ только твердости сознанія. Въ бодрственномъ состояніи сознаніе души направляется къ оной точкѣ, а во снѣ оно зыбко, тѣнеобразно; нѣтъ для него опоры; а отсюда нѣтъ и рѣшительной дѣятельности. Мысли въ душѣ проявляются, но тотчасъ и улетаютъ; желанія кипятъ и распаляются, но не приводятся въ исполненіе; ассоціація понятій бываетъ рѣдкая: это внутреннее состояніе души. Въ разсужденіи внѣшняго міра состояніе ея—также другое: наяву мы мы видимъ всѣ предметы въ порядкѣ, въ извѣстной классификаціи; во снѣ этихъ законовъ порядка и классификаціи вещей нѣтъ. Замѣчательно и то, что во снѣ душа бываетъ въ тѣлѣ, а ей кажется, что она вездѣ. 2) Обратимся къ третьему явленію—къ сну магнитическому. Въ этомъ снѣ душа остается въ тѣлѣ, но перемѣняетъ свое сѣдалище: изъ головы пере-

ходитъ въ грудь. Въ обыкновенномъ снѣ душа видитъ тускло, но сфера видѣнія у нея шире; во снѣ магнитическомъ она видитъ ясно, и сфера видѣнія ея еще болѣе расширяется, но ей недостаетъ твердости и мощи. Отсюда другой духъ можетъ водить и управлять душею, приведенною въ это состояніе, и она подобна бываетъ пылинкѣ, которую тотчасъ притягиваетъ магнитъ; это все отъ того, что въ ней нѣтъ опоры. Во снѣ естественномъ душа въ извѣстной мѣрѣ отрѣшается отъ тѣла; въ снѣ искуственномъ она отрѣшается отъ него болѣе; въ обмираніи еще болѣе, а въ смерти и еще болѣе. Кромѣ того, въ снѣ искуственномъ бываютъ явленія духовъ. 3) Тѣ, надъ которыми происходило второе явленіе—обмираніе, разсказывали, что они видѣли духовъ, только въ человѣческомъ видѣ, что они сознавали себя и другой міръ, и сознавали себя въ тѣлѣ, а міръ—съ пространствомъ и временемъ; но сомостоятельности вещественной тоже не было у нихъ.—Вотъ результаты, выведенные изъ замѣченныхъ явленій! Поелику души отходятъ изъ сего міра разными—добрыми, злыми и средними: то и образы ихъ состоянія за гробомъ должны быть неодинаковы Вообще о состояніи худыхъ и среднихъ можно, на основаніи этихъ явленій, сказать, что у нихъ нѣтъ твердости. Но совершившіеся, святые исключаются изъ сего закона. У нихъ нѣтъ естественной силы, но она замѣняется мощью нравственною,—волею Божіею; *праведникъ не подвижется* потому, какъ говоритъ Псалмопѣвецъ, что *законъ Божій посреди чрева его*. Воля Божія есть самая твердая опора, на которой держится міръ нравственный и физическій, и потому она доставляетъ праведнику самую твердую и существенную самостоятельность. Воля грѣшниковъ напротивъ носится въ своихъ желаніяхъ и зыблется въ воздухѣ. Посему-то церковь и молится о упокоеніи душъ грѣшныхъ. И дѣйствительно, покой ихъ можетъ зависѣть отъ одной воли. Напр. больной, находящійся въ маг-

нитическомъ состояніи, подвергается судоргамъ; но если въ то время приходитъ магнитизеръ, то судорги его утихаютъ;—воли магнитизера имѣетъ всю власть надъ нимъ. Это несамостоятельное состояніе проясняетъ и то, какъ могутъ дѣйствовать на отшедшія души злые духи.

Изъ сказаннаго также понятно, почему молитвы могутъ болѣе дѣйствовать на умершихъ, нежели на живыхъ. Магнитизеръ ни мало не подѣйствуетъ мыслію на обыкновеннаго человѣка, пока не отрѣшитъ въ извѣстной мѣрѣ его души отъ тѣла. Если же такъ дѣйствуетъ сила магнита на душу не совсѣмъ отрѣшенную отъ тѣла, то тѣмъ болѣе можетъ дѣйствовать на душу совсѣмъ отрѣшенную сила духовная, какова молитва. Здѣсь можетъ быть дѣйствіе самое сильное и простирающееся на самое отдаленное разстояніе.—Это же состояніе проясняетъ и ту истину, что по смерти нѣтъ покаянія. Дѣйствительно, по смерти не можетъ быть покаянія: ибо нѣтъ у души полной самостоятельности, а самостоятельности нѣтъ отъ того, что нѣтъ тѣла. Итакъ безусловныя жалобы и нареканія на тѣло напрасны; оно сообщаетъ душѣ нашей вѣсъ, и такимъ образомъ управляетъ ее или къ небу, или къ аду. Что душа отрѣшенная отъ тѣла дѣйствительно не можетъ ни на что рѣшиться и ничего привесть въ исполненіе, это видно изъ состоянія магнитизма. Больной находящійся въ этомъ состояніи, если возъимѣетъ какую-либо мысль, или пожелаетъ чего либо; то проситъ магнитизера заняться его мыслію или желаніемъ и привесть его въ исполненіе, а самъ ничего не можетъ сдѣлать. Но праведныя души изъ сего исключаются: у нихъ, какъ мы сказали, не самостоятельность физическая восполняется мощью нравственною; онѣ *не подвижутся, почивая на законѣ Божіемъ*. Однѣ только души грѣшныхъ, не имѣя сей опоры, колеблются.

Разовьемъ еще далѣе нѣкоторыя стороны этого дѣла. Предположимъ, что душа соединена съ тѣломъ посредствомъ

какого-то третьяго, духовновещественнаго тѣла (а предположить это нужно: ибо и міръ физическій соединенъ съ духовнымъ чѣмъ-то третьимъ физико-духовнымъ). Теперь, въ смерти душа уноситъ съ собою это вещественно-духовное тѣло въ другой міръ и тамъ образуетъ его. Понятно, что оно образуется по образу души,—принимаетъ видъ, сообразный свойствамъ души; ибо если здѣсь есть гармонія тѣла съ душею, то за гробомъ она должна быть еще болѣе. Въ слѣдствіе этой гармоніи благолѣпный видъ душъ святыхъ сообщаетъ свѣтлый видъ и тѣламъ ихъ, а безобразный видъ грѣшниковъ даетъ безобразную внѣшность и тѣламъ ихъ.

Въ сей жизни мы видимъ, что тѣло подлежитъ вліянію стихій: будетъ ли это въ жизни будущей до суда? Касательно праведниковъ можно сказать, что такъ какъ они приближаются къ состоянію славному, то они выше стихій; но грѣшники и тамъ подлежатъ вліянію стихій. Но поелику здѣшнее тѣло ихъ въ смерти распалось, то, имѣя другое тѣло, менѣе грубое, они, вѣроятно, входятъ въ сношеніе и съ стихіями менѣе грубыми, равными себѣ. Такъ на нихъ, можетъ быть, дѣйствуетъ тяжесть, свѣтъ, огонь, теплота и другія еще тончайшія стихіи. Что жъ, если дѣйствуютъ они со всею силою,—какъ должно быть мучительно ихъ дѣйствіе? Представьте, что такимъ образомъ дѣйствуетъ на тѣло тяжесть; она повлечетъ его въ центръ земли; а въ центрѣ земли что? Огонь, адъ. Потому мнѣніе древнихъ, что адъ подъ землею, въ преисподней, кажется, истинно.

Коснемся еще древняго обычая церкви, поминовеній души въ 3-й, 9 й, 40-й и годовый день, а у нѣкоторыхъ и 20-й. Это основывается на слѣдующихъ физіологическихъ соображеніяхъ: въ 3-й день измѣняется видъ тѣла; въ 9-й согниваетъ сердце, а въ 40 й разрѣшаются всѣ составы. Эти физіологическія явленія еще древнимъ были извѣстны. Почему напр. Моисей въ 40-й, а не въ другой день, повелѣлъ матери при-

ходить во храмъ и считаться чистою? Не есть ли это время погребенія прежней жизни младенца? Въ продолженіе сего времени плева, въ которой находилось его тѣло, разрѣшается, извергается, и такимъ образомъ утроба матери очищается. Приложимъ это ко второму рожденію, къ смерти. Вѣроятно, и здѣсь 40 дней продолжается очищеніе. Эта вѣроятность увеличивается, когда предположимъ, что душа не тотчасъ по смерти оставляетъ тѣло. Весьма вѣроятно, что она отходитъ отъ него уже тогда, когда разрѣшаются всѣ узы его, а это происходитъ въ 40 дней. Спаситель, по воскресеніи своемъ, которое есть своего рода рожденіе, также пробылъ на землѣ ни болѣе, ни менѣе какъ 40 дней. Значитъ, и Онъ удовлетворилъ сему закону. Немудрено, поэтому, что и въ 3-й и 9-й день совершается съ человѣкомъ что либо значительное. Богъ провидѣлъ все, что ни случается съ человѣкомъ; эпохи бытія его опредѣлены такъ, что и волосъ главы его, по словамъ Спасителя, не падаетъ безъ воли Божіей. Въ немъ все составлено по извѣстнымъ законамъ: каждая косточка, каждый составъ въ тѣлѣ его взвѣшены и распредѣлены по извѣстнымъ законамъ; слѣдовательно и разрушеніе тѣла должно происходить по извѣстнымъ законамъ. Въ жизни и смерти есть свои періоды: замѣчаютъ, что кто естественно умираетъ, безъ вмѣшательства всякихъ привходящихъ обстоятельствъ, тотъ умираетъ или въ самый день рожденія, или близкій къ нему. Замѣчательно по отношенію къ обычаю церкви творить поминовенія по умершимъ въ 3, 9, 40 и годовой день—и то, что онъ въ самой глубокой древности былъ у язычниковъ. Не извѣстно какъ составился онъ, по вдохновенію или по инстинкту; въ преданіяхъ всегда скрывается голосъ натуры, котораго нельзя не уважать. Іисусъ Христосъ воскресъ въ 3-й день; почему не въ другой какой? У Промысла это событіе должно быть прозрѣно. И пророку Іонѣ не напрасно суждено было пробыть въ китѣ три

дня; основаніе этого должно быть глубокое—въ самой природѣ. Къ 9 днямъ ставятъ въ соотношеніе девять ангельскихъ чиноначалій: неудивительно, если они имѣютъ отношеніе къ душѣ. Можетъ быть, въ это время дается ей возможность обозрѣть міръ ангельскій. Вообще нельзя сказать, чтобы этотъ обычай держался на маловажныхъ основаніяхъ; онъ важенъ уже потому, что идетъ изъ глубокой древности и предварилъ христіанство; уже по сему самому было бы дѣломъ легкомыслія отвергать его безъ размышленія.

Церковь, какъ мы видѣли, допускаетъ три состоянія души по смерти. Возможенъ ли, по ученію Писанія и церкви, переходъ изъ одного состоянія въ другое? Писаніе указываетъ на возможность сего только въ одномъ мѣстѣ, гдѣ говоритъ о сошествіи Іисуса Христа во адъ и изведеніи оттуда душъ грѣшныхъ (1 Петр. III, 18). Отсюда слѣдуетъ заключить, что перемѣна одного состоянія—худшаго на другое—лучшее возможна. Церковь тоже предполагаетъ, когда молится объ умершихъ; если бы она представляла невозможнымъ улучшеніе за гробомъ, то не молилась бы. Но не противорѣчитъ ли церковь сама себѣ, когда и молится за умершихъ, и утверждаетъ, что по смерти нѣтъ покаянія? Здѣсь противорѣчіе только видимое, а въ самомъ дѣлѣ его нѣтъ. Можетъ быть, покаяніе дѣйствительно не возможно для самой души умершаго, но возможно подъ вліяніемъ другихъ,—при помощи церкви видимой, ангеловъ и святыхъ. Можетъ быть также, оно не возможно только для тѣхъ, которые перешли туда безъ всякаго ростка добра, а не для всѣхъ вообще. А потому и мысль церкви, что по смерти нѣтъ покаянія, вѣрна, и молитвы за умершихъ съ нею согласны.

Что еще проясняютъ намъ замѣченныя выше естественныя явленія и составленное на основаніи ихъ понятіе о будущей жизни? Изъ нихъ видно, что состояніе душъ до суда—эта половинчатая жизнь человѣка—похоже на сонъ. И потому

мнѣніе о снѣ душъ *(психопаннихія)*, будучи понимаемо правильно, можетъ быть принято, и имѣетъ свое основаніе въ томъ, что душа по смерти, какъ и сонный человѣкъ въ полномъ существѣ своемъ, имѣетъ сознаніе не совершенное, не полное, зыбкое. Чтобы видѣть еще болѣе, каково состояніе души по смерти и чего ей надо бояться, для этого нужно хорошо наблюдать всѣ поименованныя физическія явленія, особенно магнитическій сонъ и обмираніе. Объ обмираніи есть прекрасная статья въ «Сынѣ Отечества» за 1831 годъ, подъ названіемъ *Летаргическій сонъ*. Въ прошедшемъ столѣтіи былъ крайній матеріатизмъ, простиравшійся почти до того, что кромѣ четырехъ стихій ничего не хотѣли допустить. Но, къ удивленію, самый строгій защитникъ матеріализма, Месмеръ, открылъ животный магнитизмъ, и тѣмъ подорвалъ всю систему матеріализма, далъ новое направленіе, которое нынѣ господствуетъ, и посредствомъ своихъ опытовъ уяснилъ глубокія психическія истины. Такимъ образомъ чрезъ матеріалиста, какъ чрезъ Валаамову ослицу, противъ воли его, сообщено намъ то, что оправдываетъ само истинное откровеніе.

Изъ тѣхъ же явленій видно, какъ человѣкъ по смерти произноситъ самъ надъ собою судъ. Въ снѣ обыкновенномъ совѣсть дѣйствуетъ сильнѣе, нежели наяву: это знаетъ всякій, кто замѣчалъ, какъ во снѣ какая нибудь мысль, относящаяся къ нравственности, производитъ сильное впечатлѣніе на совѣсть. Въ искуственномъ снѣ одна не чистая мысль бываетъ нестерпима. Въ обмираніи это дѣйствіе совѣсти еще сильнѣе. Изъ этого слѣдуетъ, что чѣмъ болѣе отрѣшается душа отъ тѣла, тѣмъ сильнѣе дѣйствуетъ совѣсть. Значитъ, при полномъ разрѣшеніи души отъ тѣла, дѣйствіе совѣсти не отразимо. Какъ необходимо поэтому очищать здѣсь совѣсть, дабы тамъ не терпѣть ея угрызеній!....

Эти полумертвыя состоянія души въ нашемъ мірѣ пока-

зываютъ также, что души умирающихъ подвергаются вліянію духовъ. Ибо и во снѣ естественномъ иногда бываютъ явленія духовъ; во снѣ искуственномъ и обмираніи еще чаще бываютъ эти явленія: по смерти же, когда душа вступаетъ въ міръ духовъ, явленія эти должны быть дѣломъ постояннымъ и обыкновеннымъ.

Эти же естественныя явленія проясняютъ глубокую истину Писанія,—единство наше со Христомъ, какъ членовъ съ главою. Намъ трудно представить, какъ многія недѣлимыя, разобщенныя между собою, изъ коихъ каждое живетъ отдѣльною жизнію, составляютъ во Христѣ единое тѣло, въ которомъ есть одно сочувствіе! Но въ магнитическомъ снѣ виденъ весьма явный намекъ на это. Если одинъ магнитиверъ намагнитизируетъ нѣсколькихъ больныхъ; то они получаютъ такое единство и сочувствіе, что сколько бы ихъ ни было, напр. 3, 4 и больше, всѣ начинаютъ жить одною жизнію, одною волею, и почти составляютъ одинъ духъ. Еще изъ этого же сна видно, что кругъ существованія души, приведенной въ это состояніе, распространяется по мѣрѣ того, сколько приводится въ такое же состояніе другихъ душъ однимъ и тѣмъ же магнитизеромъ, такъ что если напр. приведено въ этотъ сонъ четыре человѣка, то душа каждаго изъ нихъ видитъ какъ бы за четырехъ, живетъ жизнію четырехъ. Это же, безъ сомнѣнія, есть и въ мірѣ ангельскомъ. Въ будущемъ царствѣ Божіемъ каждый будетъ пользоваться всѣмъ, чѣмъ и другіе, и будетъ имѣть всѣ совершенства этого славнаго царства. Отъ того то каждый новый членъ этого царства не стѣсняетъ, а напротивъ распространяетъ его сферу. Это недавно замѣтилъ одному нѣмецкому философу больной. При посѣщеніи дома сумасшедшихъ, философъ спросилъ одного изъ нихъ что-то объ адѣ и небѣ. Этотъ отвѣчалъ ему: «когда приходитъ кто-либо новый во адъ, то въ немъ дѣлается тѣснѣе; а когда на небо, то оно

становится просторнѣе». Дѣйствительно, само отверженіе и любовь имѣютъ силу расширять, а эгоизмъ, повидимому расширяющійся, на самомъ дѣлѣ только стѣсняетъ, обращаетъ вещи и лица, зараженныя имъ, въ ничтожество!

Соображенія эти проясняютъ и ту вѣру церкви, что ветхозавѣтные праведники, до низшествія Христа во адъ, пребывали въ адѣ. Основу этого можно видѣть въ главномъ свойствѣ загробнаго міра. Свойство это—бытіе людей *половинчатое*, въ которомъ могутъ быть въ душѣ мысли и желанія, но нѣтъ дѣла; а нѣтъ дѣла потому, что это бытіе зыблющееся, не самостоятельное. Въ такомъ состояніи были души ветхозавѣтныхъ мужей; имъ требовалась помощь дѣйствительная, которую и доставило имъ человѣчество Іисуса Христа: оно дало имъ покой. Когда явился Іисусъ Христосъ, то за Нимъ онѣ всѣ повлеклись; а до того времени ни одна изъ нихъ не могла ни сама выдти, ни другихъ вывесть изъ сего волнообразнаго состоянія, которое и называлось адомъ; ибо слово это неопредѣленно, и здѣсь можетъ означать *нерѣшительное состояніе душъ*.

Періодъ бытія за гробомъ очень длиненъ, а настоящая жизнь, по отношенію къ нему, очень кратка. Судя по этому, надлежало бы думать, что люди будутъ весьма заботиться о смерти; но какъ мало они не только заботятся, а даже думаютъ о ней!.. Что же за причина такого страннаго явленія? Смерть—явленіе ужасное, и потому невольно должна бы заставить людей думать о себѣ: отъ чего же нѣтъ тутъ у людей логики? Если бы мы не знали жизни настоящей, и намъ сказали, что она будетъ продолжаться для нѣкоторыхъ людей 80 лѣтъ, для другихъ 40, 20 и менѣе; то мы естественно подумали бы объ этихъ людяхъ, что они большую часть своей жизни будутъ проводить на гробахъ, будутъ только и думать о смерти. Отъ чего же мы не дѣлаемъ этого? Причину этого

трудно постигнуть. Отчасти, конечно, приводитъ къ этому неизвѣстность смерти, и того, что послѣдуетъ за нею, а главная причина этого должна быть въ Промыслѣ Божіемъ. Вѣрно, Промыслъ такъ устроилъ, для того чтобы смерть не производила тѣхъ ужасовъ, какіе должна бы она произвесть *).

Конецъ міра. Посмотримъ теперь на событія, имѣющія послѣдовать въ концѣ міра. Какъ каждому человѣку предстоитъ смерть, такъ и всему міру предстоитъ своего рода смерть или разрушеніе. Это ясно показано въ Писаніи; но родъ человѣческій вѣрою въ это предварилъ самое Писаніе: и философы и простой народъ вѣрили въ невѣчность міра, и предварили новозавѣтное откровеніе даже изъясненіемъ способа кончины міра,—учили объ истребленіи земли огнемъ.

Кончина міра будетъ предварена знаменіями. Знаменія эти различны; нѣкоторыя изъ нихъ означены въ Писаніи, но не точно: отсюда насчетъ сего родились разногласія. Спаситель указалъ знаменія эти, когда пророчествовалъ о судьбѣ Іерусалима, но такъ, что нѣкоторыя изъ нихъ относятся къ разрушенію Іерусалима, а нѣкоторыя къ кончинѣ міра. Отъ 3 стиха XXIV гл. Матѳ. до 26—знаменія, бывшія при разореніи Іерусалима; потомъ тѣ знаменія, что солнце померкнетъ, луна не дастъ свѣта, евангеліе будетъ проповѣдано всѣмъ, будетъ скорбь великая, явятся лжехристы, изсякнетъ любовь—эти знаменія идутъ уже къ концу міра; далѣе 34 стихъ опять указываетъ на жителей Іерусалима. Значитъ, здѣсь І. Христосъ поступаетъ такъ,

---

*) Въ этомъ отдѣлѣ лекцій есть мысли шаткія и зыбкія, есть выводы, съ которыми можно не соглашаться. Редакція не могла не видѣть этого. Но, не смотря на то, она печатаетъ этотъ отдѣлъ безъ измѣненій, потому что она настоящему изданію придаетъ значеніе только историческаго документа; да и самъ профессоръ всѣ шаткія мысли и не твердые выводы свои называетъ своими личными соображеніями и мнѣніями, а не общимъ богословскимъ ученіемъ. Примѣч. Ред.

какъ часто дѣлали пророки, когда съ одними видѣніями или же событіями соединяли и другія сходныя съ ними, предрекая одно событіе близкое, говорили и о другихъ, болѣе отдаленныхъ и болѣе важныхъ.

Что все это при концѣ міра послѣдуетъ, можно и должно ожидать непремѣнно. Конецъ міра послѣдуетъ тогда, когда міръ состарѣется въ хитростяхъ и обманахъ (отсюда ухищренія и коварства), въ лукавствѣ и злобѣ (отсюда преслѣдованія и гоненія), въ силахъ и законахъ (отсюда помраченіе солнца и другихъ свѣтилъ). И теперь замѣчаютъ, что на солнцѣ являются пятна, которыя иногда увеличиваются и уменьшаютъ свѣтъ солнца... Предваряющимъ знаменіемъ, по словамъ апостола Павла (Римл. XI, 25. 26), будетъ также обращеніе іудеевъ, которое послѣдуетъ по исполненіи числа язычниковъ. Должно думать, что это обращеніе будетъ значительное: но какъ оно произойдетъ, соберутся ли іудеи въ одномъ извѣстномъ мѣстѣ, или нѣтъ, и когда это будетъ,—сіе не извѣстно. Апостолъ коснулся сего предмета случайно, будучи вынужденъ обстоятельствами. Начали думать о немъ, что онъ совершенно оставилъ іудеевъ, отъ которыхъ происходилъ по плоти, и прилѣпился только къ язычникамъ. Въ слѣдствіе этого онъ пишетъ посланіе, въ которомъ изъясняетъ свою любовь къ единоплеменникамъ и, такъ сказать, хвалится ею. Посему онъ здѣсь какъ бы такъ говоритъ: «я люблю моихъ единокровныхъ и не думаю объ нихъ низко, а думаю какъ о братіяхъ моихъ, какъ о такихъ, которые теперь отвержены, но современемъ будутъ приняты, когда число язычниковъ исполнится».

Самый рѣшительный признакъ кончины міра есть явленіе антихриста, описанное въ посланіи къ солуняномъ (2 Сол. II, 3—13). Кто будетъ этотъ антихристъ? Нѣкоторые толковники даютъ ему значеніе собирательное, т. е. разумѣютъ подъ нимъ духъ, въ извѣстномъ времени и народѣ го-

сподствующій, противный духу ученія Христова. Но, слѣдуя апостолу, должно думать, что это будетъ существо личное: ибо онъ называется сыномъ беззаконія и дѣйствуетъ какъ лице. Кто онъ будетъ? Изъ словъ апостола видно, что онъ будетъ обладатель, соединяющій въ себѣ власть свѣтскую съ духовною: ибо будетъ сидѣть во храмѣ (стихъ 4). Какъ онъ будетъ дѣйствовать? Противно христіанству и весьма лицемѣрно (ст. 10), такъ что прельстилъ бы и избранныхъ, если бы возможно. Онъ будетъ въ сношеніи съ діаволомъ, и, можетъ быть, связь эта простреться, какъ есть общее мнѣніе въ народѣ, до личнаго соединенія съ нимъ. Такъ ли будетъ или иначе, но то несомнѣнно, что онъ будетъ въ тѣснѣйшемъ соединеніи съ діаволомъ. Возможно ли это для человѣка? Опыты показываютъ, что возможно: есть люди, кои изъ видовъ корысти совершенно предаются діаволу и дѣлаются какъ бы однимъ духомъ съ нимъ. Какъ въ лицѣ Іисуса Христа явилъ свои дѣйствія свѣтъ, такъ въ лицѣ антихриста покажетъ свои усилія тьма. Онъ будетъ снабженъ силою, знаменіями и чудесами ложными. Чудеса сіи будутъ производиться искуствомъ діавола въ низшей, чувственной сферѣ. И между людьми штукари могутъ дѣлать чудесныя вещи, но діаволъ можетъ болѣе ихъ, такъ какъ лучше ихъ знаетъ силы природы. Вѣроятно, антихристъ будетъ скрывать все и выдавать ложь за истину; но видно, что онъ и прямо пойдетъ противъ всего священнаго; ибо поставитъ себя выше всего, что̀ называется богомъ или же священнымъ, и центромъ религіи и богослуженія поставитъ самого себя. Можно ли представить такое безуміе въ людяхъ, чтобы они могли повѣрить ему и послѣдовать за нимъ? Опыты, къ несчастію, подтверждаютъ, что это возможно. Французская революція представила нѣчто весьма схожее съ этимъ будущимъ явленіемъ: Бога она изобразила въ лицѣ безстыдной женщины, и нашлись люди, въ другихъ отношеніяхъ даже не глу-

ные, которые любовались этимъ безстуднымъ торжествомъ разума. Можно поэтому навѣрное положить, что и тогда, при концѣ міра, во время антихриста, станетъ у людей невѣжества, безстыдства и безумія, чтобы внимать этому лжецу.

Съ невѣрующими въ него антихристъ будетъ поступать иначе; предъ ними онъ сниметъ личину и какъ тиранъ будетъ мучить ихъ (смот. Апок. IX. X. XI). Словомъ: это будетъ человѣкъ во всемъ противоположный Христу. Здѣсь то видна будетъ вѣрность того мнѣнія, по которому утверждаютъ, что діаволъ подражаетъ Богу во всемъ, только противнымъ образомъ. Такъ во Христѣ было явленіе Бога во плоти: въ антихристѣ діаволъ такимъ же образомъ явится во плоти. Вообще— сущность ученія библейскаго объ антихристѣ состоитъ въ томъ, что онъ будетъ человѣкъ злой, противникъ христіанства, направляющій противъ религіи ложныя чудеса и пророчества, требующій себѣ поклоненія, какъ представителю Божію, и что концемъ его будетъ погибель: ибо Спаситель *убіетъ его духомъ устъ своихъ и упразднитъ явленіемъ пришествія своего* (2 Сол. II, 8). Сражаться съ нимъ не будетъ Іисусъ Христосъ, не удостоитъ его этой чести, а упразднитъ его однимъ своимъ пришествіемъ, т. е. коль скоро явится Христосъ истинный сей призракъ тотчасъ исчезнетъ.

Продолжительность царствованія антихристова неизвѣстна; но, какъ видно изъ Апокалипсиса (XII, 5), она, кажется, будетъ не длинна и царство это скоро прекратится *ради избранныхъ* (Матѳ. XXIV, 22). Замѣчательна сила словъ Спасителя о чудесахъ антихриста: *яко же прельстити, аще возможно, и избранныя* (Матѳ. XXIV, 24). Съ перваго взгляда кажется, что въ нихъ нѣтъ сильной мысли. Но что значитъ здѣсь возможность и невозможность?—Возможность по отношенію къ знаменіямъ и чудесамъ, а невозможность по отношенію къ избраннымъ. По законамъ обыкновеннаго ума человѣческаго, чудеса эти будутъ таковы, что должны бы заставить вѣровать:

вотъ возможность. Но въ избранныхъ есть, какъ говоритъ Іоаннъ, *сѣмя свято*,—духъ, спасающій ихъ и тогда, когда разсудокъ, оставленный самому себѣ, не могъ бы не согласиться на извѣстное предложеніе: вотъ невозможность. Съ святыми бываютъ такія минуты, когда они вѣрятъ, по словамъ ап. Павла, паче упованія, какъ вѣрилъ Авраамъ, т. е. иногда разсудокъ непремѣнно требуетъ оставить извѣстное доброе дѣло, признавая его не хорошимъ, а между тѣмъ они продолжаютъ дѣлать его, слѣдуя тайному содружеству съ ними Св. Духа. Это то, какъ теперь, такъ и тогда, при концѣ міра, не позволитъ избраннымъ увлечься лестію и коварствомъ духа злобы. Слѣдовательно всѣ люди, не имѣющіе этого внутри обитающаго Духа, лишенные св. сѣмени, увлекутся антихристомъ. Средствомъ противъ него вообще будетъ служить твердость и неизмѣнность вѣры; но кто захочетъ противиться ему, тотъ найдетъ и много другихъ средствъ. Ибо если діаволъ употребитъ тогда все свое усиліе; то безъ сомнѣнія и Богъ не воздремлетъ. Поэтому кто увлечется антихристомъ, тотъ самъ будетъ виною своей погибели. Замѣтить можно изъ великихъ судовъ уже совершившихся въ мірѣ, что Богъ въ такія эпохи всегда спасаетъ преданныхъ Ему. Такъ напр. во время разоренія Іерусалима христіане изведены были въ Пеллу и не участвовали въ бѣдствіяхъ іудеевъ.

Вотъ что предваритъ конецъ міра. Сперва будетъ тишина, какъ и всегда бываетъ предъ великими событіями природы, отъ которой родится дремота и безпечность, какъ было во дни Ноя; потомъ—необыкновенное движеніе во всѣхъ мірахъ: въ мірѣ ангельскомъ подвинутся силы небесныя; въ мірѣ физическомъ померкнутъ свѣтила; въ мірѣ человѣческомъ умножатся лжехристы, увеличатся заблужденія и пороки, явится антихристъ. За всѣми сими знаменіями послѣдуетъ уже самый конецъ міра, который будутъ сопровождать слѣдующія событія:

1) воскресеніе мертвыхъ; 2) явленіе Господа на судъ и самый судъ; 3) превращеніе міра, и 4) распредѣленіе послѣдней участи, или же наградъ и наказаній.

Воскресеніе мертвыхъ. При концѣ міра съ живыми послѣдуетъ измѣненіе, а мертвые воскреснутъ. Въ воскресеніи будутъ участвовать всѣ умершіе, и добрые и злые. Воскресеніе послѣдуетъ по трубному ангельскому гласу (1 Кор. XV. 52). Явно, что это метафора, но она выражаетъ что-то существенное. Гласъ Божій непремѣнно будетъ къ силамъ натуры, по которому море, адъ и смерть отдадутъ своихъ мертвецовъ (Апок. XX. 13). Съ какимъ тѣломъ воскреснутъ люди? Съ тѣломъ похожимъ на настоящее, но лучшимъ его. Сколько изъ настоящаго тѣла войдетъ матеріи въ это тѣло,—Писаніе не опредѣляетъ и мы сами опредѣлить не можемъ. Для насъ довольно знать, что тѣло это будетъ подобно прославленному тѣлу Іисуса Христа; а лучше этого образца и желать не нужно. На основаніи даже опытныхъ наблюденій, дѣлаемыхъ надъ умершимъ тѣломъ человѣческимъ, можно думать, что будущее тѣло будетъ много отлично отъ настоящаго. Ибо сколько производится надъ нимъ работы! По смерти тѣ четыре стихіи, которыя при жизни враждовали противъ тѣла, дѣлаются служителями его,—перерабатываютъ его и чистятъ. Сколько же оно должно измѣниться, пройдя всѣ процессы этой переработки? Ап. Павелъ подробно описываетъ качества будущаго тѣла (1 Кор. XV, 32—58). Онъ называетъ тѣло это духовнымъ, безъ сомнѣнія, потому, что оно будетъ слишкомъ тонко и нетлѣнно. По виду оно должно быть свѣтоносно. Ибо и во снѣ магнетическомъ, когда душа смотритъ на свое тѣло, то нервы его представляются ей огненными. Къ сему же заключенію ведутъ и явленія ангеловъ въ тѣлахъ свѣтлыхъ. Безъ сомнѣнія и тѣ, кои будутъ въ сожительствѣ съ ангелами, будутъ имѣть такія же свѣтлыя тѣла.

Насчетъ сего славнаго тѣла могутъ быть сомнѣнія; но всѣ они берутся изъ праха могилы, и тамъ-же, т. е. въ могилѣ должны и остаться. Что тѣло возможно другое, это ни мало не удивительно. Физіологи замѣтили, что и теперь въ 12 лѣтъ тѣло наше совсѣмъ измѣняется: старыя частицы улетаютъ, приходятъ новыя, и мы получаемъ тѣло совершенно новое. Притомъ видимое наше тѣло есть только оболочка тѣла другаго, которое составляетъ постоянную, пребывающую основу сего чувственнаго сѣмени будущаго славнаго тѣла; оно есть не только у людей, но и у животныхъ и растеній. Такъ химики замѣтили, что и послѣ того, какъ растеніе сгоритъ, внутреннее, основное тѣло его остается, носится въ воздухѣ, и иногда можно видѣть его глазами. Итакъ недоумѣнія насчетъ того, какъ соберутся частицы тѣла, какъ явится тѣло славное, неосновательны и неумѣстны. Еще кажется непонятнымъ, какъ въ *мгновеніи ока* (Кор. XV, 52) измѣнятся живые. Подобное нѣчто и теперь представляетъ горѣніе, вдругъ превращающее въ пепелъ тѣло человѣка, подвергшагося ему. Опыты эти рѣдки, и весьма страшны, но они есть и хорошо объясняютъ возможность будущаго мгновеннаго измѣненія тѣлъ живыхъ. Это измѣненіе для людей тѣхъ будетъ тоже смерть своего рода. По какимъ законамъ будетъ происходить воскресеніе тѣлъ? Безъ сомнѣнія, здѣсь будетъ участвовать сила Божія; но и отъ самаго міра можно ожидать этого: ибо это будетъ тогда, когда міръ созрѣетъ для такихъ явленій,—когда это лоно тѣлъ человѣческихъ не въ состояніи будетъ ни одного дня болѣе удерживать ихъ въ себѣ.

Ученіе о воскресеніи мертвыхъ есть отличительная черта христіанства, есть самое ясное ученіе Писанія о безсмертіи человѣчества. Древній міръ ожидалъ безсмертія только души, а о безсмертіи, или же воскресеніи тѣлъ мечтали весьма рѣдкіе, и то съ великою неопредѣленностію и неясностію. Одно

только христіанство утвердило эту истину безсмертія тѣлъ. Въ наши времена есть умы, наводящіе сомнѣніе на эту истину; но это—остатокъ взгляда древняго, и взглядъ этотъ не философскій, хотя защитники его выдаютъ себя за философовъ. Для ума истинно-философскаго весьма благопріятенъ взглядъ противный, т. е. мнѣніе о безсмертіи тѣла и о будущемъ соединеніи его съ душею; ибо въ этомъ взглядѣ, въ этомъ соединеніи безсмертной души съ безсмертнымъ тѣломъ, есть полнота, которой умъ вездѣ и преимущественно здѣсь ищетъ, и которая не можетъ ему не нравиться. Умъ, судя о будущемъ состояніи бытія человѣческаго, снимаетъ для него черты съ бытія настоящаго, и потому въ будущемъ состояніи не можетъ не представлять союза души съ тѣломъ, потому что онъ здѣсь есть. Къ отрицанію воскресенія приводитъ мысль о томъ, что душѣ будто лучше быть безъ тѣла. Но эта мысль есть плодъ поверхностнаго взгляда; въ самомъ же дѣлѣ тѣло для души необходимо; съ нимъ, какъ мы видѣли, ей лучше; отъ него она получаетъ твердость и вѣсъ. Въ этомъ только видѣ человѣкъ можетъ назваться сокращеніемъ всего міра, а такое названіе должно принадлежать ему: ибо онъ есть связь двухъ міровъ. Къ тому же отрицанію привело нѣкоторыхъ философовъ мудрованіе о трудности произойти такому событію, каково воскресеніе тѣлъ. Мудрованіе человѣческое вообще сильно въ теоріи, а когда дойдетъ до дѣла, то оно слабѣетъ и теряется. Это правда, что трудно изъ персти составиться тѣлу. Но что значитъ такая трудность для такого Дѣйствователя, какой здѣсь будетъ? Здѣсь будетъ дѣйствовать не слабый какой либо мудрецъ, а всемощный Богъ.

Мы видѣли уже, что будущее тѣло по ученію ап. Павла, будетъ духовно. Въ силу этой духовности оно будетъ имѣть слѣдующія два отличительныя качества: 1) Не будетъ подлежать никакимъ нынѣшнимъ брачнымъ связямъ и отношеніямъ:

въ воскресеніе, говорилъ Спаситель саддукеямъ, *ни женятся, ни поемлютъ, но яко ангелы Божіи на небеси суть.* Черта рѣзкая, весьма много отличающая будущее тѣло отъ настоящаго. 2) Не будетъ имѣть нужды въ питаніи: чрево и брашно тамъ упразднятся. Это качество показываетъ совершенное отличіе будущаго тѣла, славнаго, отъ нынѣшняго, ничтожнаго. Отдѣлите и теперь человѣка отъ чрева, отъ способа питанія: какъ много онъ будетъ отличаться отъ людей обыкновенныхъ! Питаніе поистинѣ есть рабство міру. Если бы человѣкъ не имѣлъ нужды въ пищѣ и одеждѣ, то всѣ суетныя заботы его отпали бы, всѣ страсти затихли бы; кто бы тогда сталъ копить золото, гоняться за драгоцѣнностями? Что такое отдѣленіе тѣла отъ способовъ нынѣшняго бытія его возможно, на это даютъ явный намекъ нынѣшніе опыты. И нынѣ въ нѣкоторыхъ болѣзняхъ люди живутъ нѣсколько лѣтъ безъ пищи однимъ воздухомъ; у насъ въ Россіи, былъ такой человѣкъ; онъ (я самъ видѣлъ его) жилъ только тѣмъ, что по временамъ мочилъ во рту водою. У благочестивыхъ людей тоже эти узы, соединяющіе насъ съ міромъ, т. е. питаніе и нужда въ одѣяніи, слабѣютъ; надъ ними часто сбываются слова Писанія: *не о хлѣбѣ единомъ живъ будетъ человѣкъ, но о всякомъ глаголѣ исходящемъ изъ устъ Божіихъ;* они часто живутъ однимъ словомъ Божіимъ.

Превращеніе міра. Послѣ воскресенія и перемѣны людей послѣдуетъ воскресеніе или перемѣна земли. Въ Писаніи эта перемѣна, или, лучше, время совершенія ея показывается неопредѣленно. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Писанія она предваряетъ судъ, а въ другихъ судъ предваряетъ ее. Но что будетъ прежде, а что послѣ, въ этомъ мало нужды; намъ нужно только знать, что то и другое будетъ. Итакъ скажемъ прежде о концѣ міра. Зналъ ли Іисусъ Христосъ о семъ концѣ? Ученики два раза спрашивали Его объ этомъ; но

въ первый разъ Онъ имъ сказалъ, что не знаетъ: *о дни же томъ и часѣ никто-же вѣстъ... ни Сынъ человѣческій* (Марк. XIII, 32); во второй разъ отвѣчалъ, что имъ не нужно этого знать: *нѣсть ваше разумѣти времена и лѣта, яже Отецъ положи во своей власти*. Точно ли не зналъ объ этомъ Іисусъ Христосъ? Нѣкоторые соблазнялись этимъ мѣстомъ и потому толковали его различно. Одни, поелику слово *Сынъ* находится у одного евангелиста Марка, утверждали, что оно вставлено рукою переписчиковъ; другіе, какъ Златоустъ, говорили, что Іисусъ Христосъ не зналъ объ этомъ, какъ дѣти не знаютъ о нѣкоторыхъ вещахъ родителей своихъ. Вообще, отцы церкви давали различное значеніе словамъ симъ. Но судя прямо, должно сказать, что Христосъ дѣйствительно не зналъ послѣдняго дня, какъ эту мысль прекрасно раскрылъ въ одной проповѣди преосвящ. Филаретъ, гдѣ говорится, что это незнаніе было послѣднимъ видомъ Его истощанія и смиренія. И дѣйствительно, это жертва весьма приличная Тому, Кто долженъ былъ быть искушеннымъ *по всяческимъ*.

Есть ли въ природѣ основаніе думать, что такой переворотъ въ ней когда либо будетъ? Еще древній міръ находилъ въ ней признаки имѣющаго нѣкогда послѣдовать переворота. Взглядъ древнихъ преимущественно останавливался на оскудѣніи силъ природы Это можно видѣть изъ письма Кипріана карѳагенскаго къ Деметріану, въ которомъ онъ подробно описываетъ взглядъ древняго міра на будущій переворотъ. Но теперь еще болѣе открыли новыхъ намековъ на разрушеніе міра. Астрономы замѣтили, что міры раждаются, старѣютъ и умираютъ, и говорятъ, что съ нашею землею тоже будетъ. Да и вообще сколько было переворотовъ на землѣ! Поверхность земли есть совершенное кладбище, усѣянное трупами; мы живемъ на развалинахъ; а прошедшіе перевороты ручаются и за будущіе. Замѣчаютъ еще, что эклиптика земли постоянно на-

клоняется, и можетъ дойти наконецъ до того, что землѣ невозможно будетъ обращаться около солнца: тогда, конечно, должна послѣдовать великая перемѣна. Притомъ, изъ частыхъ страшныхъ явленій земли видно, что она въ болѣзненномъ состояніи. Внутренность ея горитъ и извергается; она трепещетъ и во многихъ мѣстахъ даетъ ощущать свой трепетъ,—и всѣ эти и подобныя судорожныя движенія ея должны когда нибудь окончиться большимъ переворотомъ. Было много мнѣній о скорой кончинѣ міра. Есть и теперь мнѣніе (Штиллинга) о концѣ міра, имѣющемъ послѣдовать между 30 и 40-мъ годами настоящаго столѣтія, основанное на апокалипсическомъ вычисленіи звѣринаго числа—*шестьсотъ шестьдесятъ шесть* (Ап. XIII, 18). Но самыя обыкновенныя соображенія ведутъ къ противному заключенію,—къ тому, что міръ еще долженъ продолжаться не малое время. Такъ время бытія міра—6 или 7 тысячъ лѣтъ—очень не продолжительное. Для какой нибудь огромнѣйшей планеты очень мало этого времени. Конечно, на протяженіе времени можно смотрѣть и иначе: у Бога одинъ день какъ 1000 лѣтъ, и можетъ быть наоборотъ; но по нашему взгляду на время это бытіе міра кажется короткимъ. Взглядъ на землю ведетъ къ мысли, что существованіе ея еще продолжится. На ней еще много мѣстъ неизвѣстныхъ и ненаселенныхъ; но человѣкъ мало по малу узнаетъ и населяетъ ее. Можно полагать, что владычество его надъ землею должно окончиться познаніемъ и населеніемъ всѣхъ мѣстъ ея; но такой предѣлъ владычества еще далеко. Если положимъ признакомъ конца міра оскудѣніе силъ природы; то и въ такомъ случаѣ конецъ этотъ еще не близокъ; ибо силъ этихъ еще много. Земля, эта общая мать, можетъ питать еще многихъ чадъ. Исторія человѣчества представляетъ много зла и добра; но эта сумма еще не можетъ равняться съ суммою, находящеюся въ идеѣ человѣчества,—идеѣ не мечтательной, но такой, кото-

рая можетъ осуществиться, т. е. сложность добра и зла дѣйствительнаго не можетъ еще равняться съ сложностію добра и зла возможнаго; а вѣроятно предѣломъ бытія рода человѣческаго должно быть осуществленіе этого идеала—извлеченіе изъ нея,—раскрытіе всѣхъ силъ, какія только есть въ человѣчествѣ. Приложите же этотъ масштабъ къ состоянію рода человѣческаго, и увидите, какъ много еще людямъ остается дѣлать, развивать и развиваться, и потому какъ далекъ долженъ быть предѣлъ ихъ жизни! Да и Промыслъ, который и плевелъ не исторгаетъ потому, что щадитъ пшеницу, не исторгнетъ ни одного колоса пшеницы, если онъ остается еще не зрѣлымъ, а всѣ соберетъ зрѣлыми въ житницы.—Но всѣ эти соображенія не имѣютъ въ себѣ ничего рѣшительнаго. Ибо періодъ бытія міра и человѣка можетъ быть опредѣленъ иначе Тѣмъ, Кто лучше насъ видитъ связь бытія временнаго съ вѣчнымъ. Посему дѣло это должно предоставить Промыслу: онъ видитъ все и всему назначаетъ конецъ.

Уничтожится ли міръ, или только измѣнится? Должно думать, что онъ только измѣнится. У Бога нѣтъ смерти. *Богъ нѣсть Богъ мертвыхъ, но живыхъ.* И само св. Писаніе подтверждаетъ эту мысль. Такъ ап. Петръ во второмъ посланіи своемъ (III, 13) говоритъ, что будетъ *небо ново и земля нова;* но все ученіе его объ этомъ даетъ разумѣть, что останется что то и отъ стараго міра.

Кто будетъ производителемъ этого великаго переворота, какое орудіе? По ученію ап. Петра, орудіемъ этимъ будетъ огонь (2 Петр. III, 7. 10). Спрашиваютъ: гдѣ столько возмется огня? Но его и теперь весьма много; онъ есть вездѣ, и притомъ въ огромныхъ размѣрахъ. Напр. что можетъ быть свободнѣе отъ огня, какъ воздухъ? Но и въ немъ весьма много его: является молнія, и въ воздухѣ вездѣ разливается огонь, и огонь ужасный. Въ грубыхъ тѣлахъ тоже, повидимому, нѣтъ

огня: но начните ихъ тереть,—и они издаютъ искры. Ледъ даже наполненъ огнемъ: ибо сѣверныя сіянія бываютъ въ странахъ самыхъ ледовитыхъ. Итакъ, спрашивать о томъ, откуда возмется огонь,—трудъ напрасный. Лучшій и болѣе умѣстный вопросъ здѣсь слѣдующій: кто возбудитъ этотъ огонь, скрывающійся повсюду? Большихъ возбудителей для этого не нужно, а если бы и нужно было, то Богъ не имѣлъ бы въ нихъ недостатка. Огонь непрестанно горитъ внутри земли и простирается, какъ кажется, до самаго центра ея,—обнимаетъ всю землю, такъ что 200 горъ непрестанно изрыгаютъ его пламя. При такомъ горѣніи нужно только малѣйшее прикосновеніе, чтобъ произвести всеобщій пожаръ. Это прикосновеніе можетъ быть произведено какою-либо кометою, которая вообще имѣетъ зажигательное свойство. Самое солнце благотворнымъ свѣтомъ своимъ можетъ произвести пожаръ. Да и самые малые возбудители, напр. молнія, сѣверное сіяніе и т. п., заставляютъ землю колыхаться и сверкать. Не давно, именно въ прошломъ году (1832), отъ Ледовитаго моря до Средиземнаго все было въ огнѣ. Всѣ такого рода явленія происходили и происходятъ на поверхности земли, а вовнутрь ея не западала еще ни одна искра: но придетъ время, искра западетъ въ землю, и она загорится. Объ этомъ огнѣ можно сказать тоже, что о потопной водѣ; потому-то ап. Петръ да и самъ Іисусъ Христосъ сравниваютъ послѣдній конецъ міра съ потопомъ, бывшимъ во время Ноя.

Была ли въ древности вѣра въ конецъ міра? Она идетъ съ самой глубокой древности чрезъ всѣ народы. Іудеи производили ее то отъ Адама, то отъ Еноха, который будто бы поставилъ два столпа, изъ которыхъ на одномъ было означено превращеніе міра посредствомъ воды (потопъ всеобщій), а на другомъ—посредствомъ огня (послѣдній конецъ міра). Объ этомъ же говорятъ Овидій и Сенека. Первый представляетъ въ

своихъ стихахъ, что море вогорится: *mare ardebit.* Послѣдній выражается такъ: *Sidera sideribus incurrent et omne uno igne ardebit.* Такимъ образомъ изъ ветхаго міра произойдетъ новый, и родъ человѣческій поселится на новой землѣ. Посему выраженія—человѣкъ взойдетъ на небо, вселится въ другой міръ—суть метафоры: человѣкъ останется на землѣ, только измѣненной, обновившейся. Здѣсь-то видно, какъ постоянны и неизмѣнны суды и опредѣленія Божіи! Такъ, тѣло испортилось: Богъ перечиститъ его и дастъ ему первое назначеніе,—соединитъ тѣло славное съ душею невинною. Такъ, земля испортилась: Богъ пережжетъ ее и употребитъ на прежнее служеніе,—поселятъ на ней людей. Значитъ, что сказалъ Богъ разъ, то никогда не перемѣнится. Такъ сильно слово Его!

Какъ разумѣть то небо, которое, по ученію апостола, при концѣ міра сгоритъ? Толковники различно разумѣютъ его, но Писаніе разумѣетъ небо вообще. Теперь и натуралисты пришли къ той мысли, что все разрушится. Замѣчательно, что всѣ науки, принявъ правильное направленіе, сходятся съ Библіею и суть какъ бы комментаріи ея. Напр. о концѣ міра натуралисты говорятъ почти тоже, что содержится въ Апокалипсисѣ; они утверждаютъ, что со временемъ планеты должны будутъ обращаться въ солнцѣ; слѣдовательно и наша земля будетъ въ солнцѣ и будетъ имѣть совершенство солнца,—всегдашній свѣтъ и теплоту (Апок. XXI, 23, 25. XXII, 5). О жителяхъ же солнца натуралисты говорятъ, что они должны быть столько совершеннѣе земныхъ людей, сколько солнце совершеннѣе земли. Всѣ эти мнѣнія натуралистовъ весьма близки къ мыслямъ св. Писанія.

Послѣдній судъ. Послѣ перемѣны земли послѣдуетъ страшный судъ. На судѣ этомъ будетъ судимъ весь міръ; христіане будутъ судимы по закону евангелія, іудеи по закону Моисееву, а язычники по внутреннему закону сердца. Впрочемъ, можетъ

быть, до всеобщаго суда евангеліе сдѣлается закономъ всеобщимъ,—можетъ быть, всѣ обратятся ко Христу.... Съ людьми будутъ судимы и злые духи. Ап. Павелъ (1 Кор. VI, 1—3), упрекая христіанъ за то, что они ходили судиться къ чужимъ властямъ, а не къ своимъ, говоритъ, что святые будутъ судить міръ и ангеловъ злыхъ: *не вѣсте ли*, говоритъ онъ, *яко святіи мірови имутъ судити... не вѣсте ли, яко ангеловъ судити имамы?*

Кто будетъ судить? Іисусъ Христосъ и святые. Іисусу принадлежитъ весь судъ, но Онъ уступаетъ часть его святымъ. Страннымъ кажется, какъ святые и судятся и судятъ. Но они судятся какъ человѣки—грѣшники, а судятъ какъ святые Божіи угодники; при этомъ въ рѣшительныя минуты они полагаютъ вѣнцы свои на престолъ Агнца, какъ говорится въ Апокалипсисѣ о 12 старцахъ.

Какъ будетъ производиться судъ? Писаніе представляетъ образъ производства его въ чертахъ самыхъ чувственныхъ. Оно говоритъ, что Іисусъ Христосъ явится на облакахъ съ множествомъ ангеловъ, раздѣлитъ людей, разгнутся книги дѣяній человѣческихъ и книга предопредѣленій Божіихъ, именуемая въ Апокалипсисѣ животною, будетъ производиться судъ чрезъ вопросы и отвѣты, и по концѣ его одни пойдутъ въ адъ, а другіе въ рай. Что тутъ метафорическаго и что существеннаго? Теперешній глазъ видитъ здѣсь много метафорическаго. Ему непонятно, какъ будетъ поставленъ этотъ престолъ, какъ соберутся всѣ люди и гдѣ. Все это ему кажется метафорою, а книги—это уже явная метафора. Но нынѣшнее зрѣніе тамъ не годится. Люди въ то время будутъ имѣть новыя тѣла и будутъ жить на новой землѣ; а потому и отношенія будутъ имѣть другія, чѣмъ теперь. Судя по сему, нельзя уже опредѣлять, что тутъ историческаго и что метафорическаго. Трудно представить, чтобы все это было такъ на са-

момъ дѣлѣ, но отъ трудности еще нельзя заключать къ невозможности и недѣйствительности. Не пишется ли на небѣ исторія всеобщая? Можетъ быть, ангелы вполнѣ удовлетворяютъ тому желанію, какое есть у людей—писать и знать исторію всего человѣчества. Мысль эта можетъ казаться мечтательною; но къ ней ведетъ то, что міръ земной оттѣняетъ въ себѣ міръ небесный и что метафоры земныя сняты съ вещей духовныхъ. И потому нельзя сказать, чтобы евангельское описаніе будущаго пришествія Царя небеснаго было однимъ только подражаніемъ и удовлетвореніемъ восточному вкусу. Конечно, есть еще много другихъ сторонъ суда, которыя не представлены въ Писаніи; оно преподало намъ то только, что нужно для нравственности, и преподало такъ, чтобы сей сверхчувственный предметъ былъ понятенъ для всѣхъ людей, не только образованныхъ, но и дикихъ. Ни въ одной книгѣ нѣтъ такого чувственнаго представленія истинъ нравственныхъ, какъ въ XXV главѣ евангелія Матѳея. Вопросы, которые тамъ предлагаютъ Іисусу Христу добрые и злые и которые, безъ сомнѣнія, не будутъ предлагаемы въ такой формѣ, явно выражаютъ намѣреніе представить истину эту сколько можно чувственнѣе, ближе къ понятіямъ людскимъ. На страшномъ судѣ можетъ соотвѣтствовать этому только порывъ благороднаго и смиреннаго чувства, по которому праведники будутъ представлять дѣла свои слишкомъ малыми, между тѣмъ какъ Іисусъ Христосъ представитъ ихъ большими. Съ грѣшниками будетъ наоборотъ.

Распредѣленіе послѣдней участи. Слѣдствіемъ суда будетъ вѣчная жизнь и нескончаемое мученіе. Праведники будутъ наслаждаться первою, а грѣшники подвергнутся второму. Какіе будутъ виды блаженства? Видовъ и земнаго блаженства нельзя исчислить, тѣмъ болѣе—небеснаго. Впрочемъ ихъ можно отчасти указать, раздѣливъ ихъ на виды блаженства внѣшняго и внутренняго, такъ какъ и самое блаженство раз-

дѣлается на внѣшнее и внутреннее. Виды блаженства внѣшняго суть: 1) гармонія съ внѣшними силами природы и стихіями; 2) праведники будутъ поселены на прекрасной землѣ, и 3) не будутъ ни въ чемъ нуждаться. Впрочемъ блаженство ихъ еще не будетъ совершенное до нѣкотораго времени: и въ новой жизни еще будетъ зависимость отъ видимаго міра, ибо опять явится древо живота (Апок. XXII, 2); но древа познанія добра и зла уже не будетъ. Такое положеніе праведниковъ будетъ полезно для нихъ потому, что при немъ они не забудутъ о своей тварности и зависимости. У ангеловъ не было ничего такого, и какъ ужасно ихъ паденіе! Къ совершенствамъ внѣшнимъ еще должно отнесть то, что праведники будутъ въ общеніи съ ангелами. Но не прострется ли тамъ дѣятельность ихъ до того, что они, подобно Богу, будутъ осуществлять всѣ свои мысли? Высота эта не невозможна, и полагаютъ, что Адамъ имѣлъ ее въ началѣ: но тамъ тѣла праведныхъ будутъ еще совершеннѣе тѣла Адамова. Виды блаженства внутренняго слѣдующіе.—1) Праведники, по духу, будутъ имѣть совершенный умъ, совершенную волю и совершенныя чувства. Успѣхъ познанія тамъ будетъ безконеченъ и радость сладостнѣе: ибо будетъ обиліе и безконечное разнообразіе прекрасныхъ предметовъ. 2) Они будутъ созерцать и тѣлеснѣ Іисуса Христа: въ Богѣ Отцѣ величіе физическое, а въ Іисусѣ Христѣ величіе нравственное будетъ составлять вѣчное ихъ услажденіе. Сверхъ того, имъ обѣщается еще зрѣніе Бога: но что это за зрѣніе? Должно ли принимать его въ смыслѣ собственномъ, или не собственномъ? Кажется, оно должно имѣть значеніе метафорическое. Ибо кромѣ того, что во многихъ мѣстахъ Писанія представляется не возможнымъ видѣніе Бога, самое слово *зрѣть* на всѣхъ языкахъ принимается въ смыслѣ разумѣнія и потому обѣщаемое зрѣніе Бога можетъ означать высшую степень разумѣнія Его. Можно представ-

лять также, что праведники будутъ зрѣть Бога въ мірѣ; ибо міръ изъ Бога и въ Богѣ; но этотъ образъ представленія отчасти пантеистическій и не совсѣмъ вѣрный.

Будетъ ли тамъ постепенная усовершаемость праведныхъ? Писаніе не говоритъ объ ней, но она должна быть: того требуетъ свойство человѣческаго духа. Одинъ Творецъ неизмѣнаемъ, а твари, созданныя Имъ, всегда должны измѣняться, расти. Остановить сей ростъ ихъ—значитъ остановить блаженство: блаженство увеличивается тогда только, когда пища духа—его познанія умножаются.

Какіе виды мученія? Противоположные видамъ блаженства. Злые будутъ состоять въ дисгармоніи съ натурою и отдалены будутъ отъ блаженныхъ пространнымъ огненнымъ озеромъ,—мѣстомъ ихъ мученія. Откуда возмется это огненное озеро? Не просто ли составится оно изъ частицъ, которыя отдѣлятся отъ міра? При перетвореніи міра, какъ и вообще при передѣлкѣ вещей, отдѣлятся извѣстныя частицы и, можетъ быть, произведутъ огненное озеро. Другой видъ вѣчнаго мученія будетъ составлять общеніе съ злыми духами, общеніе бѣдственное, ужасное!... Еще видъ мученія—терзаніе неусыпающихъ червей: всѣ почитаютъ это за метафору; но, пристально смотря на натуру, едвали не слѣдуетъ утверждать, что черви эти дѣйствительно тамъ будутъ. Физіологи замѣтили, что основаніе или же первые элементы всѣхъ тѣлъ состоятъ изъ червячковъ (инфузорій); такъ какъ это основныя части всѣхъ тѣлъ, то они никогда не истребятся. Теперь они находятся въ тѣлѣ нашемъ въ правильномъ сочетаніи съ нимъ и между собою, и потому не мучатъ насъ; у нечестивыхъ же, подвергшихся вѣчной мукѣ, они составятъ дисгармоническія группы и будутъ терзать ихъ. Это весьма естественно, и Писаніе, говоря объ этомъ, кажется употребило не подобіе вещи, а самую вещь; иначе оно выразилось бы лучше, нашло бы

выраженіе болѣе благородное. Еще страннымъ можетъ показаться, какъ озеро огненное будетъ темнымъ,—какъ съ свѣтомъ соединится тьма. Но физики опредѣляютъ и форму темнаго огня: огонь этотъ волнообразенъ, между тѣмъ какъ свѣтлый огонь имѣетъ видъ треугольника, или же пирамиды. Темный огонь примѣчается въ тлѣніи тѣлъ, въ болѣзняхъ, какова напр. болѣзнь извѣстная подъ именемъ *антонова огня*, и проч. Итакъ едвали не лучше будетъ принимать буквально все, что говорится объ адѣ.

Будетъ ли конецъ мученіямъ? Писаніе опредѣленно говоритъ, что мученія эти будутъ вѣчны. Согласно ли это съ другими истинами? Если бы мы и не могли согласить; то должны вѣрить Писанію. Да и возможно ли, чтобы мученія эти когда либо прекратились? Есть ли способъ къ тому? Человѣкъ, конечно, можетъ исправиться; но не можетъ грѣшникъ сравниться съ праведникомъ; его грѣхъ всегда возметъ перевѣсъ въ суммѣ его совершенствъ. Одна только премудрость Божія нашла въ Іисусѣ Христѣ средство къ примиренію человѣка съ Богомъ и восполненію въ мірѣ добра. Но это средство грѣшникомъ не принято; слѣдовательно, и сдѣлаться святымъ, получить блаженство—ему не возможно.

ПО НРАВСТВЕННОМУ БОГОСЛОВІЮ.

Лекція вступительная.

Какая способность человѣческая важнѣе всѣхъ? Отъ какой зависитъ больше спасеніе человѣческое?—Отъ воли. Но чему обыкновенно отдаютъ люди большую честь, за какимъ совершенствомъ больше гоняются и чѣмъ гордятся? Познаніями, просвѣщеніемъ ума; о совершенствѣ же воли мало думаютъ и мало цѣнятъ его. Правда, говорятъ иногда: надобно истреблять худыя привычки, быть добрымъ; но все это и остается большею частію только на словахъ. На познанія употребляютъ здоровье, издержки, часто жертвуютъ самою жизнію; а едвали кто умеръ стараясь о исправленіи воли. Но, можетъ быть, въ самомъ дѣлѣ умъ заключаетъ въ себѣ болѣе цѣны и важности, нежели воля? Познанія у людей вообще дѣйствительно цѣнятся слишкомъ высоко; но сами въ себѣ они не очень цѣнны. Доказательствомъ сему служитъ то, что они, и даже самыя существенныя изъ нихъ, часто достаются даромъ, тогда такъ совершенство воли очень трудно пріобрѣтать. Повидимому, это парадоксъ, что познанія намъ достаются иногда даромъ; но въ самомъ дѣлѣ бываютъ опыты, что знаніе наукъ, требующихъ особеннаго труда, напр. медицинскихъ, знаніе языковъ вдругъ

проявляется въ душѣ; а напротивъ нѣтъ ни одного опыта, чтобы человѣкъ въ одно мгновеніе самъ по себѣ сдѣлался добрымъ. Еще: необходимыя познанія даются каждому человѣку даромъ. Простолюдинъ, всякое даже дитя, видитъ въ физическомъ мірѣ много такого, далѣе и болѣе чего не видитъ и астрономъ, напр. звѣзды, млечный путь и т. под.; даже часть необходимыхъ метафизическихъ истинъ открывается сама собою. Такимъ образомъ познанія совершенной цѣны не имѣютъ; цѣна ихъ возвышается случайно, отъ времени. Представьте напр., что простолюдинъ вдругъ перенесенъ на луну, или на другую планету,—онъ тамъ увидѣлъ бы болѣе, нежели астрономъ на землѣ со всѣми своими орудіями; но перенесите злаго человѣка куда угодно,—и онъ все останется злымъ и не можетъ вдругъ сдѣлаться добрымъ. Почему же не считаютъ такъ важною эту способность—волю? Что за причина такого предразсудка? 1) Образованіе ума легче; 2) плоды познанія болѣе видны, растутъ скорѣе, чѣмъ плоды исправленія воли; 3) несовершенство воли труднѣе видѣть, а несовершенства ума сразу замѣтны; 4) образовать разумъ можетъ человѣкъ и самъ, а исправленіе воли есть собственно дѣло Божіе; посему чвловѣкъ естественный какъ бы и не принимается не за свое дѣло. Но почему воля важнѣе всѣхъ другихъ способностей? Это объясняется изъ самаго устройства души. Умъ при всей своей блистательности есть нѣчто служебное; главная пружина души—воля. Если представить человѣка съ умомъ обширнымъ, но съ волею испорченною; то выходитъ нѣчто безпорядочное. Въ чемъ состоитъ существо воли? Сама ли себѣ воля законъ, или она управляется чѣмъ либо внѣшнимъ? Конечно, въ каждой силѣ или способности есть свой внутренній законъ; но по опыту извѣстмо, что воля управляется или умомъ,—познаніемъ, или чувствомъ,—ощущеніемъ. Напр., когда получается ощущеніе непріятное; то воля старается отдалить отъ себя предметъ,

произведшій это ощущеніе. По обыкновеннымъ замѣчаніямъ опыта, первѣе всего раскрывается въ человѣкѣ чувство. Младенецъ нѣсколько лѣтъ живетъ симъ однимъ чувствомъ. Потомъ, когда начинаютъ раскрываться другія способности, чувство, все еще остается, и служитъ какъ бы скатертью, подкладкою, на которой развертываются или снуются всѣ другія способности. Чувство состоитъ изъ простаго непосредственнаго ощущенія, есть нѣчто похожее на инстинктъ. У насъ оно обыкновенно называется сердцемъ; оно нѣмо, но въ немъ нѣкоторымъ образомъ совершается тоже, что и въ умѣ, только мгновенно, какъ молнія. За чувствомъ развивается умъ. Общее свойство его—познавать, т. е. какъ бы выкраивать образъ вещей, копировать, приводить вещи въ разныя фигуры. Послѣ ума начинаетъ развиваться желательная способность. Она отлична отъ чувства и ума. Человѣкъ ощущаетъ, и можетъ удалять или не удалять отъ себя ощущаемое; человѣкъ познаетъ, и можетъ усвоять или не усвоять себѣ этихъ познаній: способности эти отчасти не произвольны, отчасти произвольны. Когда же начинаетъ развиваться способность желательная или опредѣляющая, то она уже рѣшительно полагаетъ—слѣдовать ли извѣстному ощущенію, познанію, или нѣтъ. Эта способность есть *воля*. Она даетъ направленіе всему, подписываетъ въ душѣ опредѣленіе: *быть такъ, или иначе*. Чтобы совершенно окончилось дѣйствіе души, требуется, чтобы оно перешло вовнѣ,—въ міръ, а это зависитъ отъ воли. У насъ есть иногда и чувства и познанія; но безъ воли нѣтъ для нихъ дирижера, правителя; и потому они толпятся въ безпорядкѣ и не обнаруживаются въ правильной дѣятельности.

Что такое называется свободою въ человѣкѣ? Не одно ли она съ волею, и чѣмъ отлична отъ ней? Въ волѣ есть *свобода*, иначе воля не могла бы повелѣвать. Но въ свободѣ не вся воля; воля обширнѣе свободы. Свобода есть только качество

воли. Волѣ, кромѣ свободы, нужно дѣлать еще разбирательство, судъ.

Что называетя началомъ дѣйствія—началомъ нравственности (principium moralitatis)? Это—какой нибудь главный законъ, заключающій въ себѣ всѣ другіе законы. Начала нравственности обыкновенно раздѣляютъ на внутреннія и внѣшнія. Внутреннія берутся изъ самой души, а внѣшнія—извнѣ. Бываютъ начала еще—формальныя и матеріальныя; первыя опредѣляютъ форму, образъ дѣйствованія, а вторыя—самый предметъ. Формальное начало можетъ быть всеобщимъ; а матеріальное не всегда. Всѣ дѣленія, споры касательно сего предмета суть слѣдствія грубаго недоразумѣнія. Говорятъ, что нѣкоторыя начала берутся *извнѣ;* но въ самомъ ли дѣлѣ извнѣ? Если углубиться въ дѣло, то выйдетъ, что они находятся въ душѣ нашей. Напр. начало: *слѣдуй волѣ Божіей*—называютъ внѣшнимъ; но оно находится въ нашей душѣ, созданной по образу Божію. Оттуда-то произошелъ ригоризмъ Канта или чистота Якоби. По ихъ мнѣнію, чистѣйшая нравственность предполагаетъ непремѣнно безбожіе; у нихъ выходитъ столько независимыхъ царствъ, сколько недѣлимыхъ существъ,—не монархія, а анархія! Такія теоріи сошлись съ практикою во времена французской революціи. Итакъ, воля Божія можетъ и должна быть и философскимъ самымъ лучшимъ началомъ; только слѣдуетъ правильно понимать это начало. Изъ какой способности должно брать законъ для нравственности? Берутъ обыкновенно изъ ума; но въ самомъ дѣлѣ должно брать не изъ одного ума, а и изъ чувства; ибо воля управляется обоими этими правителями. Если не можетъ быть одно такое начало; то должно быть по крайней мѣрѣ два начала: одно изъ чувства, другое—изъ ума.

Что извѣстно подъ именемъ стеченія обязанностей? Споръ, столкновеніе требованій. Но это замѣчательное явленіе есть

своего рода оптическій обманъ: сами по себѣ обязанности не могутъ быть противоположны; въ такомъ случаѣ одна обязанность не есть уже обязанность. Но не могутъ ли въ самомъ дѣлѣ стекаться обязанности? Представимъ нравственность подобною кругу; центръ его—общій законъ нравственный; изъ него въ видѣ лучей расходятся обязанности; теперь представимъ человѣка на такой точкѣ периферіи, гдѣ два луча выходятъ изъ одного того же закона.... Главный способъ примиренія здѣсь заключается въ томъ, что человѣкъ есть существо свободное, которое и самый законъ дѣлаетъ свободнымъ.

Какъ учитъ разумъ о нравственности? Показываетъ ли онъ способъ исполненія обязанностей? Отчасти показываетъ. Признаетъ ли слабость и несовершенство воли? Говорятъ ли философы о томъ, какъ бы вывесть человѣка изъ его худаго состоянія и сдѣлать добрымъ? Совѣстный разумъ признаетъ все это и предлагаетъ для поправленія дѣла нѣкоторыя средства; напр. образованіе ума, постоянное упражненіе въ добродѣтели и т. под. Но какъ въ области ума есть много заблужденій, такъ и въ области воли. И странно, что уже давно ощущаются эти заблужденія и могли бы нѣсколько разъ быть поправлены; но не поправляются; какъ только люди примутся за это, то какъ будто кто-то преграждаетъ имъ путь и отнимаетъ руки.

Что такое совѣсть? По словопроизводству, она есть сознаніе, познаніе; но въ ней есть и ощущеніе. Совѣсть слово славянское, греки называли ее συνείδησις, а римляне—conscientia; на всѣхъ языкахъ она выражаетъ одно и тоже. Когда мы говоримъ, что сознаемъ, то этимъ явно предполагаемъ участіе двухъ лицъ: мы съ кѣмъ-то другимъ сознаемъ, пріобщаемся знанію другаго. Кто же это знаетъ и съ кѣмъ мы *со*знаемъ, и при томъ *со*знаемъ, а не *по*знаемъ? Такое сознаніе есть и произвольное и непроизвольное; наше въ этомъ случаѣ есть только *со;* а постоянно внутрь насъ кто-то другой *знаетъ*.

Это Богъ дѣйствующій непрерывно въ сердцахъ нашихъ; сами язычники говорили: *est Deus in nobis*. Обращая вниманіе на дѣйствіе совѣсти, мы видимъ, что она не въ нашей волѣ: мы можемъ иногда потемнять ее, подавлять, а совершенно уничтожить не можемъ. Процессъ суда совѣсти слѣдующій: законодательство, свидѣтельство и разбирательство. Если составить силлогизмъ совѣсти; то большая посылка будетъ *законъ;* меньшая—*свидѣтельство;* а заключеніе—самое *рѣшеніе* или приговоръ совѣсти. Совѣсть есть сознаніе, участіе наше въ знаніи божественномъ; оттого-то она есть судія неподкупный, вѣрный. Предметъ ея—мысли, желанія, чувствованія и самыя дѣйствія. Совѣсть судитъ обо всемъ на основаніи закона; слѣд. она сознаетъ законъ; потомъ она есть сознаніе мыслей и дѣйствій; наконецъ—сознаніе слѣдствій, вытекающихъ изъ отношеній дѣйствій къ закону. Въ первомъ случаѣ она называется законодательною, во второмъ—судительною, въ третьемъ—приговаривающею или исполнительною. Но совѣсть есть вмѣстѣ и ощущеніе, которое нужно отличать отъ сознанія. Мы прежде замѣчали, что въ составѣ души нашей воля есть единственная производительница нашихъ дѣйствій, на основаніи двоякаго рода впечатлѣній—ума и чувства, т. е. и умъ и чувство какъ бы даютъ волѣ нѣчто. Умъ, приложенный къ дѣятельности, становится совѣстью; и чувство становится также совѣстію, или, правильнѣе, сооущеніемъ. Этимъ объясняется многое: давно говорятъ, что совѣсть есть нѣчто неизгладимое, и говорятъ напротивъ, что совѣсть можетъ быть подавлена: противорѣчіе явное. Какимъ образомъ оно возможно? То, что называютъ подавленіемъ совѣсти, можетъ быть въ умѣ, въ сознаніи отношенія ума къ закону. Хотя умъ не есть собственно доска голая, чистая; однако онъ большею частію бываетъ такою доскою, на которой нѣсколько разъ можно писать и послѣ смарывать; на ней проведено только нѣсколько чертъ, которыя оста-

ются навсегда. На чувствѣ же не много можно писать; но за то написанное здѣсь никогда уже не можетъ быть изглажено; остается одна капля въ чувствѣ, одна черта, но и та не можетъ исчезнуть: отсюда и говорятъ, что совѣсть есть нѣчто неизгладимое. Съ чѣмъ обыкновенно сравниваютъ дѣйствіе совѣсти? Съ огнемъ; и нѣкоторые случаи доказываютъ, что это вовсе не метафора, а совершенное дѣло. Огонь у насъ есть усиленное соединеніе свѣта и теплоты. И совѣсть, поколику находится въ умѣ, есть свѣтъ, а поколику въ чувствѣ, есть теплота. Если соединить и усилить эту теплоту и свѣтъ; то произойдетъ огонь дѣйствительный. Умъ нашъ по свойству своему сходенъ съ свѣтомъ. Какъ свѣтъ, исходя изъ солнца, въ лучахъ своихъ распространяется повсюду; такъ и свѣтъ совѣсти, исходя изъ ума, отражается во всѣхъ поступкахъ человѣка. Чувство подлежитъ тому же самому закону. Въ сердцѣ заключается сѣдалище теплоты физической и нравственной. Въ состояніи грѣховномъ у человѣка—въ умѣ лучи разсѣваются, въ сердцѣ ослабляется дѣйствіе теплоты; но вдругъ начинается дѣйствіе обратное; и когда этотъ свѣтъ и теплота сосредоточатся, то внутри происходитъ даже физическое возженіе. Есть примѣры также, что когда открывали внутренность умершихъ грѣшниковъ, то внутри ихъ находили воспаленіе. И это еще здѣсь на землѣ, гдѣ существо человѣческое только тлѣетъ постепенно и бываетъ какъ бы еще покрыто пепломъ, сквозь который не такъ сильно проторгается пламень: что же представитъ въ будущей жизни, гдѣ не будетъ сего пепла, не будетъ тѣла?... Сосредоточеніе идей въ умѣ, сосредоточеніе чувствъ въ сердцѣ должно произвести адское воспаленіе.... Случается, хотя очень рѣдко, что сильное дѣйствіе совѣсти въ груди доходитъ до сожженія. Писаніе упоминаетъ о совѣсти сожженной; значитъ, она нѣсколько разъ возжигалась, горѣла и угасала, прежде чѣмъ сдѣлалась сожженною, или обожженною. Огонь совѣсти, если при-

метъ неправильное неправленіе въ своемъ распространеніи, можетъ только такъ сказать остекленять душу; и это обожженіе или остеклененіе души ужасно!... Въ природѣ физической самые негодные металлы остекленившись могутъ казаться чистыми, ясными, цвѣточными; и чтобы проникнуть въ ихъ средину, надобно разбивать ихъ. Не тоже ли и въ природѣ духовной?...

Душа человѣческая есть существо, способное усовершаться и портиться. Отъ какой силы преимущественно зависитъ это? Конечно, отъ воли человѣка, хотя иногда здѣсь имѣютъ не маловажное значеніе и внѣшнія обстоятельства. На высшей степени усовершаемости человѣкъ представляетъ изъ себя ангела, какъ напр. св. люди; а на высшей или крайней степени испорченности онъ является существомъ изъ міра темнаго. Въ самой душѣ заключается источникъ блаженства независимаго ни отъ чего внѣшняго; напр. многіе мученики среди ужасныхъ мученій умирали съ радостію. Большихъ явленій міръ этотъ не можетъ вмѣстить; большей свободы душа не можетъ выказать,—и само собою разумѣется, что въ одно мгновеніе не могло обнаружиться столько силы, а она приготовлялась долговременными опытами. Ап. Павелъ говоритъ о себѣ, что хотя всю жизнь свою провелъ онъ въ скорбяхъ и лишеніяхъ, но за всѣмъ тѣмъ онъ *присно радовался*. Но бываетъ также высшая степень зависимости или подчиненности души всему въ мірѣ: душа дѣлается какъ бы перомъ, носящимся по воздуху и вращаемымъ всюду по направленію вѣтра. Это случается большею частію съ счастливцами міра. Когда душа развращенная вовсе опустѣетъ и потеряетъ свою самостоятельность, а между тѣмъ начнетъ представлять, что она все должна производить изъ себя; въ то время она начинаетъ мучиться ужасно, какъ это показали на самомъ дѣлѣ многіе кесари римскіе. Изъ Тиверія при извѣстныхъ случаяхъ и обстоятельствахъ могъ бы

сдѣлаться мученикомъ; а изъ какого нибудь мученика могъ бы прежде выдти Тиверій. Изъ сего слѣдуетъ, что каждому надлежитъ стараться о себѣ заранѣе, надлежитъ положить за твердое правило находить блаженство въ себѣ. Казалось бы, какъ не стараться о себѣ?... Однакожъ на опытѣ видно, что люди мало обращаютъ на себя вниманія. И если теперь въ нашей краткой жизни такъ много обнаруживается наклонностей въ добрую или въ худую сторону; то что будетъ въ нѣсколько тысячъ лѣтъ? Всѣ силы, коими движутся планеты, вращаются солнца, мало значатъ въ сравненіи съ волею человѣка. Теперь она въ заклепахъ, такъ какъ и самъ человѣкъ въ узилищѣ; но она предназначена къ великимъ событіямъ. Напр. съ 1798 по 1815 годъ весь европейскій міръ находился въ чрезвычайномъ движеніи, въ положеніи критическомъ: падали и возставали царства; но гдѣ заключалась главная пружина сего явленія? Въ волѣ Наполеона; а воля у него была такая же, какъ у всякаго человѣка.

Съ нѣкоторою нерѣшимостію и, можно сказать, съ смущеніемъ приступаю я къ изложенію науки практическаго христіанскаго богословія. Конечно, не большая важность—изложить правила христіанской нравственности школьнымъ образомъ. Но весьма важно—представить нравственность христіанскую во всей ея полнотѣ и силѣ; показать жизнь христіанскую во всей ея привлекательности и сладости, не смотря на всѣ горести и непріятности, которыя христіане принуждены бываютъ переносить. Важно это *по самому предмету*; ибо нравственность христіанская есть самое существенное въ христіанствѣ, самое возвышенное и таинственное. *Существенное;* поелику совершенство христіанское состоитъ не въ

словѣ, а въ духѣ, въ силѣ, въ жизни. *Возвышенное;* ибо жизнь христіанская есть жизнь въ Богѣ, во Христѣ, и жизнь Бога и Христа въ людяхъ. *Самое таинственное;* ибо дѣйствія, въ которыхъ выражается жизнь христіанская, суть дѣйствія благодати. Слѣд., если при изложеніи какой науки должно говорить *не въ наученыхъ человѣческія премудрости словесѣхъ, но въ наученыхъ Духа Святаго* (Кор. 2, 13), то особенно это нужно при изложеніи сей важнѣшей науки. Но скажемъ съ апостоломъ: *къ симъ кто доволенъ?* Кто способенъ къ этому не только изъ учителей обыкновенныхъ, но и необыкновенныхъ? Важно это дѣло, наконецъ, *по своему дѣйствію въ васъ*, которые предназначаетесь быть учителями вѣры, и въ *другихъ*, коихъ вы нѣкогда будете учить. Нравственность христіанская не есть такой предметъ, котораго можно не знать. Блаженъ, кто знаетъ, *что есть воля Божія*, но несчастенъ тотъ, кто зная не дѣлаетъ. Надобно передать нравственность христіанскую такъ, чтобы она перешла въ существо духа, въ жизнь; но *къ симъ кто доволенъ?* Еще важнѣе нравственныя воздѣйствія чрезъ васъ на многихъ другихъ. Если вы осуществите въ сердцѣ своемъ и въ жизни правила нравственности; то сколько благословеній распространится чрезъ васъ въ разныхъ краяхъ міра!.. Каждый изъ васъ можетъ сдѣлаться розгою живою. Для преподанія сей науки во всей ея полнотѣ и совершенствѣ нужны люди, ублажаемые церковію—Антоній В., Пахомій, Евѳимій В., Ѳеодосій и под. Эти люди, будучи богаты духовными опытами, могли бы раскрыть жизнь христіанскую во всей ея полнотѣ и привлекательности: они не прибѣгали бы къ внѣшнимъ свидѣтельствамъ, къ чужимъ опытамъ; они сказали бы: мы сами это чувствовали, сами испытали, и слова ихъ были бы сильнѣе всѣхъ доказательствъ. Отъ полноты духа ихъ оживились бы и мертвыя сердца; огнь божественный, пылавшій въ нихъ, могъ бы разо-

грѣть и самые хладные умы. Но съ другой стороны, желать, чтобы таковыя великія свѣтила сіяли въ этихъ нашихъ стѣнахъ, значитъ тоже, что желать, чтобы великія свѣтила, повѣшенныя на твери небесной, были повѣшены подъ сводомъ зданія рукотвореннаго. Эти учители были всемірные: ихъ каѳедрами были горы, лѣса, пещеры; но жизнь ихъ, ихъ дѣйствія относятся и къ намъ; ихъ опытами и наставленіями можемъ пользоваться и мы. Промыслъ видѣлъ, что мы будемъ собраны вмѣстѣ для изученія путей жизни; и видѣлъ конечно, что дѣло это и въ такомъ видѣ, въ какомъ оно у насъ, будетъ не безполезно. И дѣйствительно, при употребленіи всѣхъ средствъ, приготовленныхъ для сего Промысломъ, и мы можемъ успѣть. Намъ нужна учебная книга: но не подана ли она намъ съ неба? Намъ нужны примѣры: но не передъ глазами ли они у всѣхъ насъ, т. е. Іисусъ Христосъ, апостолы и св. угодники Божіи? Намъ нуженъ вразумитель и Наставникъ, который самихъ наставляющихъ—насъ руководилъ бы къ истинѣ; и этотъ Наставникъ всегда и вездѣ съ нами: это—Духъ Святый, наставлявшій апостоловъ и другихъ людей, обращавшихся къ Нему съ молитвою. Намъ нужно средство къ сообщенію съ міромъ высшимъ, духовнымъ, нуженъ ключъ къ отверзенію таинъ небесныхъ: и онъ данъ намъ всѣмъ,—это молитва, которая есть постоянный проводникъ благословеній небесныхъ для всѣхъ имѣющихъ нужду; и что препятствуетъ намъ всегда употреблять ее?... Такимъ образомъ мы надѣемся, что уразумѣемъ волю Господню правильно. Если въ царствѣ Христовомъ и самый послѣдній членъ не остается безъ особеннаго наставленія, то тѣмъ болѣе Іисусъ Христосъ не оставитъ вразумлять насъ столько, сколько нужно. Одно средство, одно условіе для сего самое главное—желать узнать волю Божію для того, чтобы исполнять ее. Безъ сего не возможно пріобрѣсть въ этомъ дѣлѣ истиннаго познанія. Вѣдѣніе происходитъ отъ Духа Святаго и Онъ сообщаетъ

столько, сколько нужно для человѣка: мѣра принятія одна—желаніе осуществить принятое на дѣлѣ. Каждый изъ насъ по собственному опыту знаетъ, что люди—существа больныя, а въ христіанствѣ, и именно въ дѣятельномъ, представляется самое лучшее врачевство къ исцѣленію ихъ, къ возвышенію ихъ надъ всѣмъ земнымъ, тлѣннымъ. Когда же намъ лучше принять это врачевство, какъ не теперь? Кромѣ того, намъ предлежитъ нѣкогда перейти въ другой міръ: для этого нужно приготовленіе, запасъ; а христіанская нравственность и представляетъ самое лучшее приготовленіе къ тому; другаго подобнаго въ цѣлой жизни не будетъ. Вы приближаетесь теперь къ концу своего образованія, вамъ нужны правила для жизни: не подобиться же вамъ всю жизнь волненію морскому. Но гдѣ лучшія правила для жизни, какъ не въ нравственности христіанской? Вы сдѣлаетесь нѣкогда руководителями другихъ; а для сего вамъ самимъ нужно имѣть твердую опору, якорь для всѣхъ треволненій житейскихъ. Осмѣлюсь сказать, что въ лицѣ моемъ, какъ вашего наставника, говоритъ къ вамъ Самъ Іисусъ Христосъ: «раскройте не умъ, не память только, а сердце, и начните принимать тѣ вѣчныя истины, въ коихъ Я нѣкогда потребую отъ васъ отчета».

Различнымъ образомъ можно слушать уроки. Можно слушать для однихъ классовъ; но это слушаніе бѣдное. Можно еще слушать для успѣшнаго окончанія наукъ; но и эта цѣль не высокая: цѣль его должа быть жизнь своя и современемъ—другихъ. Имѣйте въ виду то испытаніе, которому нѣкогда подвергнутся всѣ въ страшный день пришествія Іисуса Христа,—тѣ степени, которыя будутъ раздаваться изъ рукъ Іисуса Христа, въ присутствіи ангеловъ и святыхъ Божіихъ. Вы знаете, какъ міръ страждетъ отъ различныхъ недуговъ, слабостей, и сколько въ самую церковь (чрезъ людей размѣется) вторглось

заблужденій, ересей и т. п.; и вы иногда досадовали, сожалѣли, осуждали нерадѣніе пастырей и учителей церкви; но вы и сами призваны къ распространенію и утвержденію христіанства: примите же твердую рѣшимость—приготовиться къ сей высокой цѣли достойнымъ образомъ; а приготовленіе это должно состоять въ усвоеніи правилъ нравственности христіанской. Но какимъ образомъ осуществить правила нравственности въ вашемъ кругѣ, лишенномъ самостоятельности? Истины практическаго христіанства должны осуществляться во всѣхъ способностяхъ человѣка. Для *ума* вашего здѣсь обширное поприще; но онъ еще въ состояніи ума развивающагося,—состояніи *броженія*. Можетъ быть, въ немъ еще есть слабость понятій. неувѣренность въ нѣкоторыхъ истинахъ, мысли не чистыя, соблазнительныя, хульныя: теперь самое удобное время для истребленія всего этого и для обработки вашего ума. Кругъ вашихъ *чувствъ* теперь также самый обширный. Житейскія, нужды и отношенія въ послѣдствіи времени много стѣснятъ его; теперь чувство ваше имѣетъ почти свое природное пареніе. Кругъ вашей самостоятельной *дѣятельности* въ состояніи воспитанія малъ; но и онъ не весьма тѣсенъ. При томъ для опыта и нуженъ кругъ малый: здѣсь виднѣе наклонность къ добру и порывы къ злу и слѣдствія того и другаго. Коль скоро въ маломъ кругѣ вы пріучите себя къ самоотверженію, смиренію ума, неудовлетворенію плоти, любви къ Богу и ближнимъ; то въ послѣдствіи эти добрыя наклонности, какъ сѣмя, разростутся въ древо веліе. А если теперь произойдетъ противное, если вы позволите уклекать себя упорству, своекорыстію; то эти недостатки въ послѣдстіи раздробятся на множество другихъ важнѣйшихъ недостатковъ. Съ такими чувствами, съ такимъ желаніемъ намъ нужно приступать къ изученію и изложенію правилъ, христіанской нравственности. Нужно еще обратить вниманіе на слѣдующее: мы предполагаемъ за-

няться сею наукою практическимъ образомъ. Слѣд. намъ нужно обратиться къ собственному сознанію и обозрѣть себя, что̀ находится въ насъ худаго. Въ умѣ нашемъ нѣтъ ли нечистыхъ мыслей, мрачныхъ сомнѣній; въ характерѣ—сторонъ слабыхъ или совсѣмъ худыхъ; въ привычкахъ не найдемъ ли наклонностей злыхъ? Не господствуетъ ли у насъ тѣло надъ духомъ? Посмотримъ на свои отношенія къ другимъ. Нѣтъ ли въ насъ нелюбовности, бранчивости, склонности къ пересудамъ, высокомѣрія? И это для того, что о всѣхъ этихъ недугахъ будетъ говориться въ сей наукѣ; слѣд. будетъ случай излѣчить ихъ. Нѣтъ сомнѣнія, что всѣ люди должны быть добрыми; нѣтъ также сомнѣнія и въ томъ, что христіанство можетъ содѣлать людей такими, можетъ подать всѣ средства къ сему. Одинъ отецъ церкви говоритъ, что самый духъ злобы содѣлался бы добрымъ, если бы началъ жить по христіанскимъ правиламъ. Слѣд. намъ грѣшно и стыдно не воспользоваться теперь этими правилами. Конечно, можно прожить нѣсколько лѣтъ безъ опредѣленнаго правила, особенно въ состояніи воспитанія; но рано, или поздо, а все же нужно обратиться къ какому нибудь правилу, когда нибудь надобно сосредоточиться на чемъ нибудь; и—не лучше ли все это сдѣлать заранѣе? Благопріятнѣе случая для сего не будетъ.

ВВЕДЕНІЕ ВЪ НРАВСТВЕННОЕ БОГОСЛОВІЕ.

При началѣ каждой науки нужны предварительныя понятія о ней, нужно обозрѣть науку съ различныхъ сторонъ. Этимъ учащіеся вводятся какъ бы въ средину ея, въ кругъ, и дѣлаются способнѣе къ дальнѣйшему ея уразумѣнію. Въ св. Писаніи нѣтъ названія нашей науки (Нравственное Богословіе) какъ науки. Тамъ принятъ методъ противоположный мудрости земной, можно сказать, методъ нѣкотораго святаго буйства. Тамъ нужно искать не имени, а силы и духа, которыхъ въ немъ очень много. Первое названіе, которое можно взять для нашей науки изъ св. Писанія, это—*путь Божій* (Псал. 81, 11). Что здѣсь разумѣется подъ путемъ? Образъ дѣятельности. Метафора эта взята со внѣшняго человѣка Когда человѣкъ идетъ, то значитъ, что онъ дѣйствуетъ; а когда лежитъ или сидитъ, то значитъ, что онъ не дѣйствуетъ. Давидъ проситъ Бога ввести его въ образъ дѣятельности, согласной съ Его волею, называя такую дѣятельность путемъ Божіимъ. А почему онъ самъ не идетъ этимъ путемъ? Въ человѣкѣ нѣтъ силъ и вступить на этомъ путь; онъ хромъ, даже недвижимъ; нужно, чтобы Богъ самъ взялъ его за руку и поставилъ на этотъ путь. *Путь Божій*.... Слѣд. есть другіе пути: есть пути человѣ-

ческіе. У инаго человѣка есть путь честолюбія, у инаго путь сластолюбія, у инаго путь корыстолюбія и т. д. Есть еще пути діавольскіе, на которые иногда попадаетъ человѣкъ. Есть люди принимающіе за начало дѣятельности плотское наслажденіе. Напр. вся Азія страждетъ этимъ недугомъ. Нѣкоторые принимаютъ за начало дѣятельности высокомѣріе, которое простирается у нихъ именно до высоты діавольской; они говорятъ: *на небо взыду, выше звѣздъ небесныхъ поставлю престолъ мой и буду подобенъ Вышнему.* Давидъ проситъ Господа наставить его на путь свой, на путь, которымъ ходитъ самъ Господь. И дѣйствительно, дѣятельность христіанская есть та самая, по которой дѣйствуетъ и Богъ: это преимущество христіанъ; у нихъ законъ дѣятельности одинъ съ Богомъ: честь ни съ чѣмъ не сравненная! Изъ одного закона дѣятельности должны происходить и одни плоды божественные,—блаженство.— Въ Новомъ завѣтѣ выраженіе *путь Божій* повторяется изъ устъ фарисея, который говоритъ Іисусу Христу: *Учителю, вѣмы, яко истиненъ еси, и пути Божію воистину учиши* (Матѳ. 22, 16). Итакъ первое названіе нашей науки есть *путь*; слѣд должно идти по нему,—дѣйствовать умомъ, чувствомъ, членами тѣлесными, всѣмъ существомъ, а не лежать и сидѣть въ бездѣйствіи. Въ мірѣ Божіемъ все дѣйствуетъ, ничто не стоитъ на одномъ мѣстѣ, все стремится къ своей цѣли: тѣмъ паче нужно быть дѣятельнымъ человѣку. Другаго пути, могущаго довести къ царствію небесному, кромѣ пути Божія въ цѣлую вѣчность не найдемъ.

Второе названіе богословію практическому—это *вѣденіе святыхъ* (Притч. 30, 3); потому что одни святые имѣютъ это вѣденіе. Знаніе пути Божія или образа соединенія человѣка съ Богомъ имѣетъ только тотъ, кто имѣетъ это соединеніе; чтобы имѣть это знаніе; надобно имѣть самое дѣло. И въ дѣлахъ человѣческихъ нѣкоторыхъ вещей нельзя знать, не-

испытавъ ихъ; тѣмъ болѣе это можетъ и должно быть въ дѣлахъ духовныхъ. Кто не испыталъ на себѣ дѣйствій благодати; тотъ не пойметъ ихъ, какъ ему ни описывай ихъ; а что человѣкъ ощущаетъ, то онъ и безъ объясненія знаетъ. Святые не знаютъ многаго изъ того, что знаютъ люди грѣшные; и на оборотъ, грѣшники не знаютъ многаго изъ состоянія праведныхъ: *сія глаголетъ мужъ вѣрующимъ Богови: безумнѣе есмь отъ всѣхъ человѣкъ и разума человѣческаго нѣсть во мнѣ; Богъ же научи мя премудрости и разумъ святыхъ уразумѣхъ* (Прит. 30, 1—3).

Третье названіе—*непорочная совѣсть*... (Дѣян. XXIV, 16). Апостолъ Павелъ защищая себя предъ игемономъ, говоритъ: я стараюсь имѣть *непорочну совѣсть всегда предъ Богомъ и человѣки*. Это образецъ всякаго человѣка, каковъ онъ должен быть. Здѣсь показываются и виды заповѣдей—*предъ Богомъ и человѣки*,— и цѣль—имѣть *совѣсть чистую*, а не внѣшній только видъ благочестія, состоящій въ соблюденіи нѣкоторыхъ внѣшнихъ дѣлъ; *предъ Богомъ*: ибо предъ Богомъ съ нечистою совѣстію и казаться нечего; *предъ людьми*: апостолъ желаетъ, чтобы и люди видѣли въ немъ чистоту сердца. Предъ людьми, по его званію и обстоятельствамъ, ему нужно было иногда казаться суровымъ, не любовнымъ. И добрые люди ведутъ себя иногда въ отношеніи къ другимъ по видимому не такъ, какъ должно, говоря при этомъ, что Богъ видитъ ихъ сердце. Но мы поставлены въ обществѣ; нужно, чтобы и другіе не соблазнялись нами, а видѣли бы въ насъ благій примѣръ и не имѣли повода осуждать насъ. Могутъ имѣть иногда люди нѣкоторыя сокровенности, которыя знаетъ только Отецъ небесный; у каждаго можетъ быть иногда драгоцѣнная жемчужина, которую нашедши онъ никому не показываетъ: но нужно и въ этомъ случаѣ казаться незазорнымъ предъ другими. Богу открыты и тайныя помышленія наши, а люди не видятъ нашего сердца;

оттуда часто бываетъ поводъ къ неправильному мнѣнію, пересудамъ: нужно, чтобы люди видѣли все наше. Впрочемъ быть неукоризненнымъ, не всегда возможно: самые лучшіе поступки люди нерѣдко толкуютъ въ самую худую сторону.

Іак. II, 8. *Аще законъ совершаете царскій, по писанію; возлюбиши искренняго своего, якоже себе самаго, добрѣ творите.* Апостолъ давалъ здѣсь правила, какъ богатые должны обходиться съ нищими; ему надлежало исторгнуть корень лицепріятія въ этомъ дѣлѣ. Если вы въ дѣлѣ религіи, говоритъ онъ, хочете поступать по закону царскому, данному Богомъ, Царемъ небеснымъ, общимъ Отцемъ; то не такъ должны поступать, какъ поступаете теперь. Въ словахъ апостола выражается предметъ нашей науки и сущность христіанской нравственности—*любовь*. Въ обыкновенныхъ дѣлахъ *законъ царскій* значитъ законъ важнѣйшій, непремѣнный (У грековъ βασιλικος употреблялось въ превосходномъ смыслѣ; напр. нѣтъ ничего изящнѣе добродѣтели—ἐδὲν βασιλικώτερον αρετῆς. Умъ назывался у нихъ иногда μέρος βασιλικώτερον). Многіе люди всю жизнь проводятъ надъ собраніемъ и истолкованіемъ законовъ царей земныхъ; тѣмъ паче намъ нужно заняться законами божественными: это такая юриспруденція, по которой судятся ангелы и люди.

Яже свыше премудрость, первѣе убо чиста есть, потомъ же мирна, кротка, благопокорлива, исполнь милости и плодовъ благихъ, несумнѣнна, нелицемѣрна (Іак. III, 17). Предполагаютъ, что посланіе Іакова писано къ церкви антіохійской. Былъ недугъ у антіохійцевъ, состоявшій въ томъ, что многіе порывались быть учителями: недугъ естественный для христіанъ первенствующей церкви. Тогда нужно было распространять вѣру: дѣломъ этимъ занимались апостолы и ихъ сотрудники. Но и изъ другихъ христіанъ способныхъ каждый хотѣлъ быть учителемъ. Апостолы не подавляли этой охоты; даже возгрѣвали ее. Но многіе порывались на это безъ выс-

шаго званія, даже безъ внутренняго свидѣтельства совѣсти, а по высокомѣрію, корыстолюбію; и потому ап. Павелъ въ нѣкоторыхъ посланіяхъ своихъ жалуется на такихъ учителей. Учители конечно нужны, но не всякій же можетъ быть учителемъ. Это дѣло требуетъ нѣкотораго рода безгрѣшности; а кто имѣетъ это? Апостолъ Іаковъ нападаетъ особенно на языкъ; вѣроятно, нѣкоторые изъ учителей впадали въ погрѣшности языка, укоряли другъ друга и не чисто преподавали ученіе. По поводу этого апостолъ, подъ конецъ главы, изображаетъ идеалъ мудрости человѣческой—мудрость божественную, дабы учители, соображаясь съ этимъ идеаломъ, могли видѣть, приближаются ли они къ мудрости, или удаляются отъ ней. Кто учитъ и хочетъ учить другихъ, тотъ долженъ имѣть рекомендацію дѣлъ: да покажетъ кротость и благоразуміе. И частному человѣку нужно имѣть кротость; а тѣмъ болѣе учителю: иначе тотчасъ произойдутъ зависть, распри, брани. Одинъ напр. болѣе обратитъ ко Христу, а другой менѣе; одинъ обратитъ болѣе богатыхъ и важныхъ людей, а другой—бѣдныхъ и незнатныхъ; въ душѣ перваго можетъ родиться гордость и презрѣніе ко второму, а въ сердцѣ втораго зависть горькая. Извѣстный учитель могъ говорить: я лучше, чище проповѣдую, я знакомъ лично съ апостолами; а тотъ не чисто проповѣдуетъ и не знаетъ лично апостоловъ, не бывалъ въ Іерусалимѣ и т. п.

Мудрость человѣческая есть мудрость *земная* по ея *происхожденію*. Мысли наши раждаются изъ души: душа питается или тѣмъ, что выше, или тѣмъ, что ниже ея,—чувствами, мыслями; оттуда происходитъ и мудрость. Если бы можно было прослѣдить мудрость человѣческую; то открылось бы, что она вся состоитъ изъ предметовъ земныхъ; первые зародыши ея земные; она все земленитъ, все влечетъ долу. Даръ учить другихъ есть высокій, и трудъ этотъ—трудъ небесный; но мудрость человѣческая и это занятіе дѣлаетъ земнымъ, предполагаетъ

въ немъ свои расчеты: проповѣдуетъ болѣе для людей богатыхъ и славныхъ, и не столько проповѣдуетъ Христа, сколько себя. Такая мудрость *земна* и по цѣли своей; ибо все преклоняетъ къ землѣ и времени: у ней земная жизнь, земныя удовольствія. Она *душевна*, поелику обитаетъ въ душѣ, а не въ духѣ, живетъ въ силогизмахъ или еще болѣе—въ софизмахъ; до предметовъ вѣчныхъ, лежащихъ въ глубинѣ духа, она не доходитъ; она поднимается къ небу только какъ соглядатай, а не для того, чтобы тамъ жить вѣчно: она прозираетъ въ міръ горній сквозь стекло воображенія. А мудрость духовная, истинно христіанская—*свыше*. Если взять христіанина самаго простаго, то тотчасъ видно, что онъ живетъ въ невидимомъ,—въ Богѣ: онъ практическій метафизикъ; онъ живетъ въ высшей области мыслей, вѣрованій и надеждъ. Рѣшимость жить по образцу Іисуса Христа возноситъ его надъ всѣмъ земнымъ. Напротивъ несчастное порабощеніе себя земному затмѣваетъ самыя возвышенныя вѣчныя истины; область духа у таковыхъ людей закрывается, и они дѣлаются эмпириками жалкими, не вѣрующими. Они идутъ по лѣствицѣ познаній не вверхъ, а внизъ. Эстетическое чувство ихъ не возвышается и не просвѣтляется, но тускнѣетъ и останавливается на предметахъ низкихъ и грубыхъ. Эту же мудрость апостолъ называетъ *бѣсовскою*: такою бываетъ она на крайнихъ степеняхъ ниспаденія. Она *бѣсовска* по своему начальному происхожденію. Въ Богѣ знаніе и дѣйствіе—одно и тоже; и въ духахъ и въ людяхъ также было сначала. Діаволъ первый открылъ эту пагубную двойственность, это раздѣленіе между знаніемъ и дѣйствіемъ: его дѣло—знать истину и не исполнять ея, имѣть свѣтъ и быть хладнымъ. Такую премудрость передалъ діаволъ и человѣку, и тотчасъ стала примѣтна ея неестественность. *Бѣсовска* она и по настоящему происхожденію своему: діаволъ и нынѣ не дремлетъ; онъ непрестанно подстрекаетъ людей ко злу и хочетъ завлечь ихъ

въ свои сѣти. Когда начинаешь образовывать свой умъ; то, если дѣло пойдетъ надлежащимъ образомъ, дойдешь и до образованія сердца; діаволъ старается, чтобы просвѣщеніе ума было для него безвреднымъ, и потому раздвояетъ умъ отъ сердца; оттого и бываетъ остановка въ образованіи ума и въ пріобрѣтеніи мудрости. И если человѣкъ чувствуетъ такую остановку, то непремѣнно долженъ подозрѣвать діавола. Въ нѣкоторыхъ даже очевидно бываетъ происхожденіе такой мудрости отъ діавола. Въ сочиненіяхъ и въ жизни нѣкоторыхъ людей страсти дышатъ совершеннымъ адомъ; нѣкоторыя страницы написаны прямо по внушенію отъ духа злобы: таковы произведенія нѣкоторыхъ французовъ. *Бѣсовска* она и по концу, ибо ведетъ туда же, куда привела мудрость и діавола. Какъ и чѣмъ ни украшаютъ такіе мудрецы свои дѣянія, а тотчасъ видно бываетъ главное начало ихъ,—эгоизмъ и непокорность волѣ Божіей; а это и есть центръ тяжести, которымъ держится міръ діавольскій.

Какова же премудрость *свыше?* Эта премудрость отъ Бога, отъ Іисуса Христа, отъ Святаго Духа, отъ апостоловъ. Неужели въ стяжаніи этой мудрости не участвуютъ трудъ и наука? Нѣтъ, участвуютъ; это мы видимъ изъ примѣра ап. Павла, который, читалъ книги, изъ примѣра св. отцовъ, которые имѣли и дары Св. Духа, и вмѣстѣ съ тѣмъ пользовались средствами земнаго наставленія; но при всемъ томъ мудрость эта *свыше*. Всего земнаго для пріобрѣтенія ея недостаточно. Что же въ ней свыше? Часть ли только, или все? Съ одной стороны какъ бы часть: ибо часть ея зависитъ и отъ труда; а съ другой—все свыше: ибо вся земная часть ея, если не проникается духомъ свыше, ничтожна. Намекъ на это мы видимъ въ мірѣ физическомъ. Напр. нѣкоторые составы химическіе будутъ ничто при всемъ многоразличіи своемъ, если не падетъ на нихъ лучъ солнечный; лучъ претворяетъ ихъ и

одно, дѣлаетъ тѣмъ, чѣмъ они должны быть. И нисходящая свыше премудрость все земное можетъ переиначивать. Премудрость свыше первѣе *чиста* (ἁγνὴ)—несмѣшанная: въ ней нѣтъ никакой примѣси нечистоты, видовъ душевныхъ или плотскихъ; а премудрость земная нечиста, разнородна, смѣшанна: судитъ, напр. о Богѣ, а имѣетъ въ виду человѣка, или еще что нибудь ниже; разсуждаетъ о вѣчности, а имѣетъ въ виду временное—славу, корысть; ревнуетъ по видимому по славѣ Божіей, а внутренно водится собственнымъ честолюбіемъ. Потомъ мудрость небесная *мирна*. Безъ чистоты не возможно имѣть мира; мудрецъ земной не помирится за корысть, за честь; у него все разъединяется, и потому онъ не будетъ и кроткимъ. Чистое и безпримѣсное труднѣе возмутить; а состоящее изъ разнородныхъ частицъ при малѣйшемъ колебаніи вдругъ все приходитъ въ движеніе, въ броженіе. Въ пріобрѣтеніи мудрости должна быть чистота побужденій и цѣли; и тогда мудрецъ будетъ имѣть миръ въ себѣ и со всѣми другими. Напротивъ несогласіе есть признакъ мудрости земной. Двумъ философамъ, говорятъ, трудно ужиться; ибо ихъ мудрость эгоистическая, а свойство эгоизма—разъединять. Симъ эгоизмомъ страждетъ и начало Кантово: «поступай такъ, чтобы всѣ другіе могли поступать по твоему образцу», т. е. распространяй себя всегда—въ каждомъ поступкѣ. Небесная мудрость имѣетъ внутренній миръ съ Богомъ и совѣстію: она защищена своею внутреннею цѣлостію и единствомъ. Земная мудрость отъ тренія возгарается. Какіе разнородные матеріалы смѣшаны въ ней между собою! И высокость, и низость или ласкательство, и огонь или склонность къ удовольствіямъ чувственнымъ, и вмѣстѣ холодъ, ледъ или нечувствительность къ положенію другаго. Оттуда и внутренняя брань и внѣшняя. *Благопокорлива* мудрость свыше, способна т. е. не столько господствовать, сколько покоряться: характеръ ея—смиреніе, самоотверженіе; она готова уступить

всякому, лишь бы только это не противно было закону Божію; а свои выгоды и блага она забываетъ. Мудрость земная любитъ слабости и недостатки свои: при двухъ мысляхъ совершенно равныхъ одну другой предпочитаетъ, даже свою худшую готова защищать болѣе чужой лучшей. *Исполнь милости*: мудрецъ свыше къ себѣ строгъ, а къ другимъ милосердъ; ибо онъ хорошо знаетъ натуру человѣческую. Онъ знаетъ, что человѣкъ грѣшитъ часто, будучи къ тому побуждаемъ діаволомъ; посему онъ готовъ болѣе прощать, употребляетъ строгости столько, сколько нужно для вразумленія брата согрѣшившаго, дабы послабляя не допустить соблазна. *Исполнь плодовъ благихъ*, т. е. всякой добродѣтели. Истины у мудреца небеснаго не остаются въ умѣ только, но проходятъ въ сердце и наконецъ обнаруживаются въ дѣйствіи. Онъ пріемлетъ пищу небесную, и перевариваетъ ее, обращаетъ въ плоть и кровь, и живетъ ею и дѣйствуетъ. *Несомнѣнна* (οὐ διακριτική), не различительна, т. е. не различаетъ лицъ, не дѣлаетъ пристрастія, а воздаетъ каждому должное; но она и не смѣшиваетъ лицъ. Великому лицу не воздаетъ болѣе должнаго; у малаго не отнимаетъ того, что онъ по праву долженъ имѣть. Она вовсе не смотритъ на лица предъ закономъ, въ сѣдалищѣ покаянія, или въ наставленіяхъ церковныхъ. Мыслитъ ли неправо царь или патріархъ, она не соглашается съ нимъ, отвергаетъ его; учитъ ли право послѣдній членъ церкви—она съ нимъ соглашается. *Нелицемѣрна*, т. е. не имѣетъ двойственности. Конечно, и она иногда имѣетъ своего рода сокровенности, если то бываетъ необходимо для нея; но за то во всѣхъ другихъ случаяхъ, она открыта публична. Такова мудрость свыше, и къ сей-то мудрости должны стремиться всѣ мы.

Еще ученіе христіанской нравственности апостолъ называетъ *премудростію въ тайнѣ сокровенною* (1 Кор. II, 7). Мы проповѣдуемъ, говоритъ онъ, не мудрость міра сего, но

премудрость Божію въ тайнѣ сокровенную. Почему *въ тайнѣ сокровенна* эта премудрость и отъ кого? Ап. Павелъ говоритъ, что на лицѣ іудеевъ, при чтеніи св. Писанія, лежитъ покрывало, препятствующее имъ видѣть глубокія тайны его: князи іудейскіе, не постигая его, отвергли премудрость божественную. Мудрость эта также сокрыта и отъ язычниковъ. У христіанъ была *arcana scientia*, которую они открывали не всѣмъ язычникамъ, а только желающимъ вступить въ христіанство. Нынѣ эта мудрость скрывается отъ тѣхъ, которые гордятся своимъ умомъ. Ее нужно ощутить сердцемъ; безъ сего она не можетъ быть довѣдома.

1 Тим. III, 8. 9. Ап. Павелъ начертывая образецъ епископовъ и діаконовъ, говоритъ, что они должны быть чисты (σεμνοί), важны, славны, степенны. Діаконы прежде были прислужниками при трапезахъ; ихъ дѣло было еще разносить по домамъ евхаристію; отъ того они, легко входя въ разные домы, могли сдѣлаться переносчиками, потерять важность служителя церкви: и потому апостолъ заповѣдуетъ, чтобы они были не двоязычны. Также они должны быть *не вину многу внимающе*, ибо ихъ вездѣ принимали радушно и угощали; *нескверностяжательны*, а имѣли бы *таинство вѣры въ чистѣй совѣсти*. Таинствомъ вѣры здѣсь называется христіанская вѣра; поелику она таинственна и по происхожденію своему, и по образу, и по источнику. Діаконы были хранителями вѣры и теоретической; они могли иногда въ отсутствіи епископа или пресвитера поучать народъ; но здѣсь отъ нихъ требуется вѣра практическая, состоящая не въ памяти одной, не въ словѣ, а въ сердцѣ, въ совѣсти чистой; ибо совѣсть нечистая не можетъ содержать вѣры, какъ сосудъ дырявый не можетъ содержать жидности. Практическое христіанство, поколику осуществляется въ душѣ, въ жизни, заключаетъ въ себѣ много таинственнаго, что подлежитъ не логикѣ, а чувству.

1 Тим. IV, 7. *Скверныхъ*—неприличныхъ, свѣтскихъ *басней отрицайся*. Басни эти были преданія, перешедшія будто бы отъ Ездры и состоявшія въ родословіяхъ. Поелику іудеи слишкомъ дорожили происхожденіемъ отъ Аврамма; то у нихъ составились посему большіе родословные списки, показывавшіе, кто отъ какого патріарха происходитъ, въ какомъ отношеніи къ колѣну Іудину, къ Давиду, и т. п. У язычниковъ были также свои басни объ эонахъ. Апостолъ совѣтуетъ Тимоѳею удаляться отъ сихъ басней скверныхъ. Твое дѣло, говоритъ онъ, упражняться въ благочестіи, подвизаться. Упражненіе въ благочестіи составляетъ сторону христіанства внѣшнюю. Слово γυμνασια взято съ гимнастическихъ занятій, бывшихъ у грековъ и римлянъ. Приспособительно къ симъ занятіямъ апостолъ показываетъ преимущество предъ ними подвиговъ духовныхъ. Другіе упражняютъ тѣло, говоритъ онъ, для пользы малой, не надолго: вѣнокъ этотъ скоро завянетъ. Но твое дѣло упражняться въ благочестіи; оно на все полезно. Оно можетъ въ сей жизни доставить безбѣдное состояніе, уваженіе отъ христіанъ; а въ будущей можетъ доставить всѣ блага.

2 Тим. I, 13. *Образъ имѣй здравыхъ словесъ*, имѣй, т. е. держи предъ глазами умственными. Христіанское богословѣденіе есть этотъ образъ. Наука наша о семъ богословѣденіи должна быть образцомъ всѣхъ наукъ. Въ ней должны быть сведены мѣста св. Писанія, говорящія о нравственности христіанской и жизни св. мужей, которыя, бывъ сложены, даютъ превосходный образецъ для дѣятельности. *Здравыхъ словесъ*,—ибо могутъ слова, взятыя и изъ Писанія, чрезъ превратное толкованіе сдѣлаться недужными.

2 Тим. III, 5. *Имущіи образъ благочестія, силы же его отвершіися*. Истинное благочестіе состоитъ въ силѣ, въ духѣ; а внѣшнее—въ нѣкоторыхъ внѣшнихъ благочестивыхъ дѣйствіяхъ. Истинный христіанинъ захочетъ лучше, будучи

праведнымъ, казаться неправеднымъ; а ложный—лицемѣръ, и будучи неправеднымъ, захочетъ лучше казаться праведнымъ. Въ христіанствѣ есть одна изъ таковыхъ формъ дѣятельности—юродство, и есть противоположная—лицемѣріе.

Евр. V, 12. Апостолъ называетъ нравственное христіанское ученіе *словесами Божіими*. Апостолъ говоритъ евреямъ о Мелхиседекѣ, какъ образѣ Іисуса Христа; но какъ бы вспомнивъ, что слушатели его еще малолѣтны и неопытны въ христіанскомъ ученіи, онъ говоритъ: *о немже многое намъ слово и неудобь сказаемое глаголати*. Вы немощны, говоритъ онъ ученикамъ своимъ; по лѣтамъ вамъ надлежало бы уже быть учителями другихъ, а между тѣмъ вы сами требуете себѣ учителей: васъ нужно снова питать первыми начатками слова Божія.

Евр. V, 14. Здѣсь выражается совершенство христіанское, достигаемое дѣятельностію. *Совершенныхъ пища твердая*. Въ чемъ тутъ твердость пищи,—въ Мелхиседекѣ? Въ отдаленности сего лица отъ Іисуса Христа—въ темнотѣ его исторіи, подобно тому, какъ это замѣчается и въ другихъ случаяхъ; отсюда нѣкоторые и отвергаютъ прообразованія въ Ветхомъ завѣтѣ. Но кто имѣетъ *чувствія обучена долгимъ ученіемъ*, тотъ увидитъ самое строгое соотвѣтствіе между Мелхиседекомъ и Іисусомъ Христомъ; равно какъ кто пріучилъ зрѣніе видѣть вдали, можетъ находить сходство между предметами по видимому отдаленными; а близорукій можетъ только различать предметы нѣсколько отдаленные и сходства между ними замѣтить не можетъ. Чувства внѣшнія нынѣ чрезвычайно усовершены; чувства духовныя могутъ быть усовершены тѣмъ паче; напр. можетъ быть развито духовное осязаніе такъ, что одно легкое прикосновеніе предмета къ духу будетъ давать разумѣть уже многое. Духовный слухъ легко можетъ замѣчать въ словахъ оттѣнки совѣсти или безстыдства и т. п. Душа имѣетъ

всѣ тѣже чувства (собственно, безъ метафоры), какія имѣетъ и тѣло..

Столько названій въ св. Писаніи для нашей науки: по нимъ можно составить самое полное понятіе о богословіи практическомъ...

Почему наука, излагающая правила дѣятельности христіанской, называется *богословіемъ?* Вѣдь она имѣетъ въ виду человѣка, а не Бога? Но она по всѣмъ правамъ можетъ называться богословіемъ. Во-первыхъ, она составляется на основаніи слова Божія, и высочайшій образецъ дѣятельности христіанской есть Богъ; посему и по предмету своему она по справедливости можетъ называться богословіемъ. Въ семъ отношеніи къ каждому человѣку можно приложить то, что сказалъ Спаситель: *яже Отецъ творитъ, сія и Сынъ такожде творитъ;* или: *Отецъ Мой доселѣ дѣлаетъ, и Азъ дѣлаю.* Въ высочайшемъ смыслѣ слова эти идутъ къ Іисусу Христу; но могутъ быть усвоены и каждому сыну по благодати. Во-вторыхъ, наука о дѣятельности христіанской можетъ назваться богословіемъ и по самому источнику своему: *Богъ есть дѣйствуяй въ насъ и еже хотѣти и еже дѣяти.* Это причина главная. Въ человѣкѣ дѣйствуетъ Богъ; человѣкъ по первоначальному и по вторичному назначенію своему долженъ быть только органомъ дѣятельности божественной, проникаться ею до того, чтобы не столько ощущать себя, сколько Бога, чтобы говорить: не я дѣйствую, но Богъ чрезъ меня.

Богословіе практическое называется *наукою—вѣдѣніемъ;* ибо оно есть ученіе Іисуса Христа и Св. Духа, или ученіе занятое изъ св. Писанія: тутъ знаніе самое твердое и вѣрное. Школьныя науки называются науками, коль скоро имѣютъ одно главное начало, которое состоитъ изъ понятій, изъ идей, образующихся въ умѣ. Всѣ онѣ окончательно приводятся къ вѣрѣ въ умѣ: усумнись въ началахъ ума, тогда всѣ науки потеряютъ

свою силу. Здѣсь, въ богословіи, вѣра въ умъ божественный, Христовъ—источникъ всѣхъ истинъ. Если и въ нашемъ умѣ есть истина; то онъ не самъ ее сотворилъ, а принесъ ее какъ напутіе отъинуды, откуда и самъ пришелъ. И если земные мудрецы могутъ говорить о чемъ либо: «мы это знаемъ»; то тѣмъ болѣе—мудрецы божественные: ничто не можетъ поколебать ихъ увѣренности. Философы безпрестанно мѣняютъ свои системы, всегда у нихъ метаморфозы: но мудрецъ христіанскій перемѣнилъ ли когда нибудь свою систему? У него все основано на алфѣ и омегѣ: *вѣмы*, говоритъ апостолъ, *яже отъ Бога дарованная намъ* (1 Кор. 2, 12). Въ христіанскомъ ученіи есть свои сокровенности—тайны, и ихъ не можетъ не быть; но что нужно знать христіанину въ сей жизни, то все высказано въ немъ достаточно. Сократъ предъ самою смертію говорилъ: «можетъ быть»; а апостолы говорили: *ей и аминь*. Наука наша основана на томъ, что по сознанію всѣхъ есть самая истина.

Богословіе наше по преимуществу должно быть наукою *опытною*. Въ немъ заключаются важныя истины практическія; но сколько бы мы ни занимались имъ, а если не осуществимъ его на опытѣ, то мы не уразумѣемъ его. Многимъ эта необходимость можетъ казаться обходимою. Иной подумаетъ, что при счастливыхъ способностяхъ, при долговременныхъ занятіяхъ, и не сообразуя жизни своей съ ученіемъ христіанскимъ, можно изучить правила христіанской нравственности; даже можно указать на нѣкоторыя практическія системы, составленныя такими людьми; но Писаніе ясно говоритъ: кто грѣшитъ, тотъ не познаетъ Бога, а только тотъ уразумѣетъ волю Божію, кто хочетъ творить ее. Въ самомъ дѣлѣ, чтобы понять важность, сладость и благотворность христіанской нравственности, для этого нуженъ опытъ. Въ этомъ убѣждаетъ самое свойство предмета науки; предметъ этотъ—возрожденіе, явленіе новаго че-

ловѣка на мѣстѣ ветхаго, соединеніе съ Іисусомъ Христомъ, оживленіе Духомъ Божіимъ. Эта внутренняя, существенная перемѣна въ душѣ не можетъ подлежать разумѣнію: сѣдалище этого въ сердцѣ, въ чувствѣ. Существо дѣятельнаго христіанства есть нѣкоторая невыразимая тайна. Мы не можемъ знать, какъ человѣкъ возраждается Духомъ, когда и какъ зачинается внутри его нѣчто новое, противоположное прежнимъ его желаніямъ и дѣйствіямъ. И если вообще нельзя уразумѣть перемѣны нравственной; то, смотря на нее съ высшей точки зрѣнія, тѣмъ болѣе нельзя уразумѣть ее. Только тотъ можетъ знать это, кто извѣдалъ на собственномъ опытѣ, ощутилъ внутри себя эту перемѣну духа. Жизнь и свѣтъ здѣсь нераздѣльны, и не столько изъ свѣта жизнь, сколько изъ жизни свѣтъ, какъ это было и сначала: *въ томъ животъ бѣ, и животъ бѣ свѣтъ человѣкомъ*. Здѣсь дѣйствуетъ самъ Богъ, а человѣкъ только участвуетъ и получаетъ въ удѣлъ часть разумѣнія. Истинное разумѣніе—только опытное. И въ дѣлахъ житейскихъ физикъ напр. раскажетъ вамъ, какъ сдѣлать извѣстный опытъ; но заставьте его сдѣлать опытъ на самомъ дѣлѣ, и онъ часто бываетъ не въ состояніи исполнить это, поелику у него недостаетъ дѣятельнаго разумѣнія; тѣмъ болѣе это можетъ быть въ дѣлахъ высшихъ, духовныхъ. Что разумѣніе теоретическое безъ практическаго безполезно, это понятно; ибо видимъ, что оно производитъ только крушеніе духа. Но чего не даетъ никакая наука, то можетъ дать жизнь. Возмемъ напр. сочиненія св. отцовъ: о нѣкоторыхъ изъ нихъ достовѣрно извѣстно, что они не учились въ школахъ; однакожъ въ ихъ сочиненіяхъ—логика и психологія самыя глубокія, изложеніе истинъ практическихъ высокое. Что сдѣлало ихъ такими умными писателями? Жизнь и упражненіе въ благочестіи. И даже, что есть существеннаго въ наукахъ школьныхъ, напр. классификація способностей,—и это есть также въ произведеніяхъ отцовъ церкви;

явно, что это произошло не изъ школы. Значитъ, отъ Св. Духа сообщено имъ не только существо дѣла, но даже нѣчто и въ формѣ.

Наука наша основывается на словахъ св. Писанія: этимъ отличается она отъ философіи нравственной; она и не есть ученіе только по Писанію, а отчасти и по преданію, только истинному. Въ какой мѣрѣ,—много или мало,—преданія должны входить въ нее, это другое дѣло,—только непремѣнно должны. Есть преданія апостольскія, есть преданія св. мужей. Они ниже слова Божія писаннаго, но не далеко; ибо они суть тоже слово Божіе, только не писанное.

Сущность дѣятельнаго христіанства таже, что и сущность жизни. Наука должна выразить то, что есть въ жизни; а жизнь въ свою чреду должна выразить то, что есть въ наукѣ. Сущность жизни христіанской есть возрожденіе. Что выражаютъ въ св. Писаніи слова: *возрожденіе*, *новая тварь?* Явно, что эти метафоры выражаютъ существо дѣла только въ половину. Для выраженія этого дѣла на языкѣ человѣческомъ нѣтъ и не можетъ быть слова собственнаго; потому что нѣтъ самаго дѣла. Возрожденіе совершается только силою Божіею—благодатію Іисуса Христа; а умъ человѣческій, добродѣтель земная, не могутъ совершить этого. Сими метафорами внушается только, что съ человѣкомъ происходитъ перемѣна важная, существенная. Съ человѣкомъ всегда почти происходятъ перемѣны въ мысляхъ, желаніяхъ, чувствованіяхъ; но перемѣна, производимая христіанствомъ, выше, глубже и дальше всѣхъ ихъ. Возрожденіе сравнивается съ рожденіемъ; но рожденіе въ жизни бываетъ только одно: вся послѣдующая жизнь есть уже развитіе того, что заключено въ рожденіи, какъ сѣмени; въ немъ должно быть положено начало всѣмъ дѣйствіямъ человѣка. Далѣе изъ метафорическаго выраженія: *совлечься ветхаго человѣка и облечься въ новаго*—видно, что съ человѣ-

комъ возрождающимся должна произойти перемѣна чрезвычайная. Снять одно платье и надѣть другое уже много значитъ: вся внѣшность человѣка перемѣнится; иной былъ въ рубищѣ и потомъ вдругъ сталъ въ порфирѣ. Но въ возрожденіи требуется не совлеченіе одежды, не совлеченіе чувствъ, а—всего человѣка: что же послѣ того останется? Ничего! Требуется также облещись въ новаго человѣка, и облещись не по частямъ, а всецѣло,—отъ сердца до послѣдняго волоса: перемѣна эта—перетворяющая. Таже мысль заключается въ выраженіи: *созданіе, сотвореніе:* метафора здѣсь берется съ цѣлаго міра, съ его происхожденія. Когда восходимъ къ началу міра, то встрѣчаемъ бытіе и небытіе Но какъ это приложить къ человѣку? Вѣдь человѣкъ былъ же прежде возрожденія; но онъ тотъ же прежде рожденный возраждается, прежде совлеченный облекается, прежде существовавшій созидается; повидимому, это какъ будто менѣе рожденія, но въ самомъ дѣлѣ—болѣе. Для созданія человѣка новаго есть матеріалъ, но противоположный. Согласимся, что легче родиться человѣку, нежели ожить, легче надѣть новое платье, нежели ветхое сдѣлать новымъ, легче сотворить человѣка, нежели развратившуюся уже природу перетворить,—тѣмъ болѣе, когда человѣкъ противодѣйствуетъ сему дѣйствію благодати, между тѣмъ какъ для возрожденія нужно устремиться на разрушеніе прежняго матеріала: тварь ветхая не даетъ мѣста твари новой. Въ сей-то перемѣнѣ состоитъ сущность нашей науки и жизни христіанской. Жизнь благодатная должна образовать нѣчто стройное, цѣлое, многообразное, многочисленное, имѣющее проявляться цѣлую вѣчность; но начало всего этого должно быть здѣсь, въ возрожденіи. Сравнимъ это съ жизнію тѣла. Въ тѣлѣ есть центръ жизни—сердце: остановите движеніе сердца, остановится движеніе и всего тѣла. И въ духовной жизни есть свое сердце: оживите его, и все тѣло будетъ живо, новый человѣкъ будетъ

добрымъ. И наоборотъ, если въ добромъ человѣкѣ это исходище живота будетъ заграждено чѣмъ нибудь; то хотя и будетъ онъ по видимому исполнять нѣкоторыя добродѣтели, но онъ на всю вѣчность остался злымъ. Отсюда понятно, въ чемъ состоитъ духовная перемѣна и гдѣ ея сѣдалище. Самое внутреннее начало жизни для насъ недовѣдомо. Мы говоримъ: умъ имѣетъ свое начало, чувство—свое, воля—свое; но всѣ они должны сходиться въ чемъ нибудь общемъ, и дѣйствительно сходятся,—только мы этого средоточія проникнуть не можемъ: хотя оно подлежитъ нашему опредѣленію, но само въ себѣ оно таинственно, зыблется въ безпредѣльности. Нѣкоторое отраженіе этого видно въ началѣ дѣйствованія нѣкоторыхъ людей, впрочемъ въ началѣ зломъ—эгоизмѣ: это начало также представляется чѣмъ-то безпредѣльнымъ, хочетъ подчинить себѣ все,—не только міръ человѣческій, но и Божій. Но гдѣ оно само заключается?.. Перемѣна духовная проникаетъ въ самую глубину нашего бытія, и здѣсь мѣсто не нашимъ уже мыслямъ и силамъ, а силѣ Божіей. Перемѣна эта называется *таинствомъ вѣры* по глубинѣ своей,—*вѣры*, а не ума, ибо его очи не могутъ досягать и видѣть эту глубину, не только распоряжать ею. Вѣра христіанская низводитъ дѣйствія Іисуса Христа и Св. Духа; эти дѣйствія и возраждаютъ человѣка; человѣкъ же самъ по себѣ значенія не имѣетъ: онъ есть только списокъ Божества; слѣдовательно, возстановленіе человѣка есть возстановленіе образа Божія. Человѣкъ долженъ быть не оторваннымъ отъ Бога, самостоятельнымъ, какъ нынѣ, но долженъ быть выраженіемъ образа Божія живымъ и свободнымъ: нынѣ онъ не видитъ своего первообраза, не видитъ Отца своего. Въ человѣкѣ должна быть самостоятельною свобода, но она должна быть проникнута Духомъ Божіимъ. Этотъ списокъ долженъ очиститься, черты его—просвѣтлѣть, изъ мертваго списка онъ долженъ сдѣлаться живою копіею. Идеи суть первыя отраже-

нія сего образа, основаніе его. Но въ чемъ состоитъ образъ Божій? Онъ есть лице. Въ Богѣ образъ Его есть Іисусъ Христосъ—образъ Бога невидимаго, характеръ, отпечатокъ ѵпостаси Его. Человѣкъ есть также нѣкоторый характеръ ѵпостаси Божіей, также сынъ Божій; слѣдовательно и человѣкъ есть отраженіе того же образа первоначальнаго; только Іисусъ Христосъ есть образъ Бога полный и совершенный, а человѣкъ—такъ сказать—въ миніатюрѣ, или лучше: человѣкъ созданъ по образу Іисуса Христа,—Онъ составляетъ основу нашего существа. Въ насъ теперь этой основы почти нѣтъ; умъ нашъ, можно сказать, теперь держится ни на чемъ: у насъ теперь самые слабые отблески образа Божія. Слѣдовательно существо науки нашей должно состоять во *вселеніи въ насъ Іисуса Христа,* въ оживленіи Его въ насъ. Это мы видимъ изъ свода многихъ мѣстъ Писанія, видимъ также изъ опыта людей, кои могли говорить: живетъ во мнѣ Христосъ. Сначала вселеніе это мы предполагаемъ только вѣрою; потомъ оно начинаетъ подходить нѣсколько подъ ощущенія сердца, далѣе—и подъ понятія разума. Такъ было и до паденія, когда духовная жизнь человѣка состояла не въ возстановленіи стоящаго: и тогда это совершалось также таинственно, хотя многое подлежало и уму. Ибо соединеніе Іисуса Христа съ человѣкомъ, твари съ Творцомъ, не можетъ быть все изведено на свѣтъ. Богъ не могъ показать твари ея творенія. Это отличительный характеръ Божества—несообщаемое свойство. Посему наше ученіе должно быть духовно; не должно довольствоваться однимъ обозрѣніемъ нравственности человѣческой, систематическимъ разсужденіемъ; но должно восходить высоко, обнимать то, что въ душѣ нашей есть послѣдняго и существеннаго. Сдѣлаться же такимъ оно можетъ только при содѣйствіи Духа Божія; а Духъ Божій можетъ быть испрошенъ и принятъ соединеннымъ къ Нему стремленіемъ ума и воли; и если мы будемъ молить Его о семъ, то ощутимъ Его вѣяніе.

Но таинство вѣры мы должны разсматривать со стороны практической, опытной; мы должны хранить его, исполняться имъ, хотя внутреннюю сторону его мы и не можемъ вполнѣ видѣть, такъ какъ это дѣйствіе Св. Духа, который испытываетъ глубины не только человѣческія, но и Божія. Изъ многихъ мѣстъ Писанія видно, что Духъ Св. удѣляетъ часть изъ этого вѣденія тому, въ коемъ совершается сія тайна. Въ Апокалипсисѣ говорится, что Духъ Святый даетъ возрожденному новое имя, которое знаетъ только пріемлий. И это потому, что другимъ людямъ нѣтъ нужды знать сего: они не могутъ употребить сего знанія съ пользою. Впрочемъ есть здѣсь и сторона, открывающая обширное поприще для познанія: это различные опыты и случаи духовной жизни, возрастаніе внутренняго человѣка, храненіе его и т. п. Здѣсь больше человѣческаго: дѣйствія Божіи здѣсь какъ бы подлежатъ произволу человѣческому.

Дѣятельность христіанская должна простираться во всю жизнь, и окончательное совершенство ея не здѣсь: причина ясна. Что значитъ 60 или 70 лѣтъ земной жизни для существа назначеннаго къ вѣчности? Какъ бы ни быстро раскрывались наши способности, но въ такое короткое время и при столь многихъ препятствіяхъ онѣ не могутъ вполнѣ раскрыться. Первые годы младенчества въ отношеніи къ разумности, правиламъ, въ сравненіи съ послѣдующими годами почти ничего не значатъ; но въ нихъ есть уже завязь человѣчества. Точно тоже и въ жизни духовной. Настоящую земную жизнь можно почитать въ отношеніи къ ней младенчествомъ. Самые опытные въ духовной жизни говорятъ о себѣ, что они только *начатокъ духа имутъ*: здѣсь все *отчасти*, по самому значенію сей жизни. Но есть тому и другая причина. Человѣкъ не всегда идетъ впередъ, но иногда возвращается назадъ, падаетъ, заболѣваетъ, врачуется и опять получаетъ новыя раны,

и все это нужно же вознаграждать: нужно очищать себя отъ скверны грѣха, покорять себя волѣ Божіей, сражаться съ умомъ, волею, тѣломъ. И будемъ ли мы жаловаться, что жизнь наша сдѣлалась жизнію подвижническою? Имѣя притомъ въ виду такой высокій образецъ, къ достиженію котораго мы предназначаемся, не стыдно ли намъ и жаловаться?

Мы говоримъ, что совершенства жизни духовной нѣтъ здѣсь на землѣ, что здѣсь только начатки ея. Но если эта жизнь уже зачалась и образуется въ насъ; то самые начатки ея полнѣе тысячи жизней плотскихъ. Припомнимъ жизнь истинныхъ христіанъ: какъ они полны силою! Нѣкоторые изъ нихъ въ началѣ были самые простые, какъ Сергій радонежскій, вступившій въ пустыню,—въ кругъ звѣрей и деревъ. Что слабѣе и безвѣстнѣе его? Но поелику въ немъ открылась жизнь духовная; то открылась и чрезвычайная сила. Необитаемое мѣсто дѣлается городомъ. Къ безвѣстному человѣку приходятъ за благословеніемъ цари, и онъ нѣкоторымъ образомъ рѣшаетъ судьбу царства русскаго: мѣсто, гдѣ онъ нѣкогда жилъ, дѣлается твердою опорою царства въ смутныя времена. Возмите еще въ примѣръ апостола Павла. Онъ самъ о себѣ говоритъ: я не имѣю вида важнаго: человѣкъ подверженный болѣзнямъ, изгнанный изъ отечества; но онъ образуетъ міръ, и сколько церквей основываетъ онъ. Бѣдный человѣкъ съ посохомъ въ рукѣ производитъ болѣе, нежели какой нибудь Севострисъ или Александръ Македонскій. И сила его въ силѣ Христовой: ибо только Христосъ можетъ дѣйствовать такъ, какъ дѣйствовалъ Павелъ. Не смотря на многія препятствія сей силѣ, не смотря на самую ограниченность жизни временной, сила эта всегда являлась великою: человѣкъ не могъ не ощущать ея. Жизнь Іисуса Христа есть жизнь въ человѣкѣ другаго существа. Жизнь и подобнаго существа въ насъ, если бы только она послѣдовала, не можетъ быть неощущаемою; тѣмъ паче—жизнь

источника жизни. Всецѣло она не можетъ быть ощущаема, но она должна господствовать въ насъ надъ другими жизнями. По своей силѣ она есть самое лучшее свидѣтельство о себѣ. Не имѣя ея, мы требуемъ доказательствъ въ божественности христіанской религіи; но люди, исполненные этою жизнію, не требуютъ ихъ. Кто исполненъ теплоты, тому не нужно доказывать, что тепло; когда человѣкъ здоровъ, то сто врачей не увѣрятъ его, что онъ боленъ. Исполненный этою жизнію, въ подтвержденіе вѣры своей въ Іисуса Христа, смѣло пойдетъ на смерть, и пошелъ бы на нее тысячу разъ, если бы могъ ожить столько разъ. Внутреннее ощущеніе этой жизни не можетъ быть замѣнено ничѣмъ, а само замѣняетъ все. Впрочемъ многіе и занимаясь христіанскою дѣятельностію, не достигаютъ такого совершенства: это отъ того, что они занимаются отрывочнымъ образомъ, кое-какими добродѣтелями. И такое занятіе не худо; но поелику такіе люди не совершенно изгнали изъ души своей духа самолюбія и не приняли вполнѣ Духа Божія; то они на сей ступени и останавливаются: занятіе ихъ безъ главы, безъ жизни, безъ успѣха. Все у нихъ по-человѣчески; отъ того нѣкоторые и приходятъ къ той мысли, что возрожденіе въ существѣ своемъ есть нѣчто меньшее, нежели какъ говорятъ о немъ; но это, конечно, ошибка. Истинная христіанская жизнь есть точно жизнь стройная, цѣлая, въ которой все выходитъ изъ одного начала и все обращается къ одному—къ славѣ Божіей, хотя, правда, бываютъ иногда и въ ней потемнѣнія, какъ въ здоровомъ тѣлѣ бываютъ вывихи. А жизнь отрывочная похожа на жизнь безъ сердца, на жизнь только нѣкоторыми членами тѣла.

Великое дѣло возрожденія совершается въ глубинѣ духа; но нуженъ же пріемникъ его, въ которомъ бы оно выражалось: этотъ пріемникъ есть человѣческая совѣсть. Совѣсть для жизни

нашей тоже, что земля для корня дерева. Съ другой стороны эта совѣсть есть зерцало, въ которомъ человѣкъ можетъ видѣть всю свою жизнь, видѣть правила ея, чисты ли, не потемнѣны ли они. Если совѣсть жестѣетъ, не будучи освѣжена слезами покаянія, ни воздѣлана искушеніями; то и самое древо засыхаетъ—духовная жизнь слабѣетъ. Почему совѣсть имѣетъ такое дѣйствіе? Потому что она есть свободный пріемникъ воли Божіей. Если человѣкъ хочетъ, то и Духъ Божій продолжаетъ свое дѣйствіе; отвергать или не отвергать дѣйствія Духа, зависитъ отъ совѣсти. Со стороны Бога самое важное—благодать; а со стороны человѣка—совѣсть, поступающая всегда по волѣ Божіей, не измѣняющая Христу. Если человѣкъ измѣняетъ Ему, то жизнь духовная въ немъ сама собою какъ бы исчезаетъ. Впрочемъ паденія незлонамѣренныя, соединенныя съ строгимъ раскаяніемъ, не изгоняютъ изъ сердца таинства вѣры, а только на время умаляютъ его.

Наша наука имѣетъ еще двѣ сродныя себѣ науки: мистику и аскетику. И всю дѣятельность христіанскую можно назвать мистикою и аскетикою; ибо въ ней много и того и другаго. Но нравственность христіанскую надобно представлять среднею между ними. Мистика углубляется во внутреннія дѣйствія Духа Божія на духъ человѣческій, и въ отношенія духа человѣческаго къ Богу: она витаетъ въ глубинѣ духа. Она не можетъ быть приведена въ строгую науку, а состоитъ изъ замѣчаній, духовныхъ опытовъ. Христіанская дѣятельность не можетъ быть безъ мистики; ибо существо ея - въ глубинѣ духа. Аскетика стоитъ на противоположной сторонѣ; ибо занимается тѣломъ; а тѣло состоитъ въ противоположности съ духомъ, по своей грубости, косности, осязаемости, матеріальности. Духъ требуетъ оживленія, просвѣщенія; а тѣло—умерщвленія, обузданія, борьбы. Эта борьба для христіанина необходима. Практическое христіанство должно заимствовать изъ мистики и

аскетики то, что въ нихъ есть болѣе общаго. Мистика имѣетъ предметомъ болѣе общее—опыты духовные; а предметъ аскетики болѣе частный. Надобно замѣтить, что аскетика и мистика въ чистомъ своемъ видѣ суть науки высокаго достоинства: но когда онѣ переходятъ за черту, то подлежатъ порицанію, особенно мистика. Переходя за черту, она дѣлается поэзіею духовною; мистики впадаютъ въ мечтанія духовныя; смотря на все чрезъ увеличительное стекло воображенія, они настроиваютъ себѣ цѣлый міръ идеаловъ, часто уродливыхъ. Многіе мистики-писатели страдаютъ этимъ недугомъ. Нынѣ мистика, къ сожалѣнію, сдѣлалась словомъ укоризненнымъ: на мистиковъ смотрятъ какъ на мечтателей, неспособныхъ къ жизни общественной. Аскетика тоже подлежитъ многимъ злоупотребленіямъ. Подвижничество, конечно, нужно: ибо тѣло противоборствуетъ духу; но главное исходище жизни—духъ, сердце. Многія секты забываютъ это и ожидаютъ всего отъ обузданія тѣла, и потому простираютъ слишкомъ далеко разныя строгости къ нему, наприм. посты, которые у нихъ нерѣдко оканчиваются смертію, или неизлѣчимыми болѣзнями. Трудъ, простертый до излишества, также вреденъ. Напр. на Валаамскомъ островѣ одинъ подвижникъ, для усугубленія своего труженичества, вздумалъ помѣститься на скалѣ, и началъ копать тамъ пещеру; но находясь на высотѣ, онъ какъ-то почувствовалъ круженіе головы, упалъ въ бездну и ушибся до смерти. Аскетика враждебна не только роскоши, но даже умѣренности; оттого она сдѣлалась предметомъ порицанія и укоризны не у однихъ только людей свѣтскихъ. Еще: мистика имѣетъ предметомъ своимъ болѣе дѣятельную сторону христіанства, а аскетика—страдательную. Начало христіанской жизни въ Богѣ, а въ возращеніи и укрѣпленіи силъ ея человѣкъ дѣйствуетъ самъ, при содѣйствіи конечно силы Божіей. Вообще въ дѣятельности христіанской два дѣйствователя: Богъ и человѣкъ.

Гдѣ болѣе дѣйствуетъ Богъ, тамъ человѣкъ только проявляется; а гдѣ дѣйствуетъ болѣе человѣкъ, тамъ благодать ограничивается только надворомъ. Апостолъ Павелъ говоритъ: *и души пророчестіи пророкомъ повинуются* (1 Кор. 14, 32). На высшей степени развитія жизни духовной наиболѣе дѣйствій божественныхъ, и наименѣе человѣческихъ; хотя человѣкъ тогда дѣйствуетъ весь, но чувствуетъ, что у него собственной дѣятельности мало. Аскеты занимаются подвигами матеріальными, и потому дѣлаютъ жизнь скучною, горькою. Здѣсь человѣкъ болѣе дѣйствуетъ самъ, и его дѣятельность—страдательно—производительная.

Виновникъ нашей науки есть Богъ. Ибо предметъ богословія дѣятельнаго—дѣятельное богопознаніе, дѣятельность человѣческая по образу дѣятельности божественной. Кто началъ бы учить этой дѣятельности, если бы не Самъ Богъ? *Бога никтоже видѣ нигдѣже, Единородный Сынъ сый въ лонѣ Отчи, той исповѣда.* Слѣдовательно всѣ гласы учителей земныхъ суть отголоски этого вѣчнаго Слова. И теперь мы будемъ повторять въ своей наукѣ только то, что говорили въ свое время пророки, Іисусъ Христосъ и апостолы. И если апостолъ говоритъ, что *начный дѣло благое и совершитъ е;* то тѣмъ паче намъ нужно надѣяться на Бога. Наука эта такъ важна и нужна людямъ, что, можно сказать, всѣ три Лица Божества открываютъ ее людямъ, каждое образомъ ему свойственнымъ. Богъ Отецъ наставляетъ всѣхъ приходить къ Сыну. Сынъ Его есть образецъ и источникъ мудрости; но къ Нему люди обуявшіе не идутъ, и потому Отецъ самъ влечетъ ихъ къ Сыну. *Никтоже можетъ пріити ко мнѣ, аще не Отецъ пославый мя привлечетъ его... Всякъ слышавый Отца и навыкъ*, т. е. понявъ, выучивъ съ успѣхомъ урокъ призванія Его, *пріидетъ ко мнѣ* (Іоан. 6, 44. 45), говоритъ Іисусъ Христосъ. Таковое привлеченіе особенно нужно было во время

пребыванія на землѣ Іисуса Христа; ибо Ему въ три года своего проповѣданія слѣдовало много сдѣлать; но оно нужно и теперь. Безъ него, не смотря на то, что Сынъ Божій такъ благъ, никто не пришелъ бы къ Нему. Странно: зачѣмъ, кажется, голоднаго призывать къ трапезѣ, жаждущаго къ водѣ? Сами придутъ! Но въ родѣ человѣческомъ есть гибельная причина, почему онъ не идетъ къ Іисусу Христу. Здѣсь назидательный урокъ для земныхъ наставниковъ. И голосъ небеснаго Отца можетъ раздаваться только въ воздухѣ, не доходя до сердецъ слушателей; и въ Его училищѣ не всѣ могутъ хорошо успѣвать; что же можетъ быть у земныхъ наставниковъ? Сынъ также есть Учитель: Онъ училъ явившись на землѣ видимымъ образомъ, учитъ и доселѣ ощутительнымъ образомъ—чрезъ писанія апостоловъ. Наконецъ наставляетъ людей и Духъ Святый. Послѣ Іисуса Христа Онъ сдѣлался какъ бы главнымъ, наиболѣе дѣйствующимъ Учителемъ. Въ Ветхомъ завѣтѣ болѣе училъ Отецъ. Когда явился Сынъ, то учительство Отца сдѣлалось какъ бы второстепеннымъ. Когда Сынъ вознесся на небо и живые образцы Его взяты туда же,—открылось поприще дѣятельности Духу Святому. *Духъ истины*, говоритъ Іисусъ Христосъ, *наставитъ вы на всяку истину* (Іоан. 16, 13). Апостолъ Іоаннъ говорилъ вѣрующимъ тоже: *вы помазаніе имате отъ Святаго и вѣсте вся, и не требуете, да кто учитъ вы, яко то само помазаніе учитъ вы о всемъ* (1 Іоан. 2, 20, 27). Это учительство постоянное, духовное. Оно не ограничивается никакимъ возрастомъ и состояніемъ. Кто только хочетъ учиться, тотчасъ можетъ приходить въ это училище: условіе принятія—одно желаніе. Иногда ученіе это доходитъ до явныхъ чудесъ. Поелику такое водительство требуетъ внутренняго ока отверстаго, а у людей плотскихъ оно закрыто; то Самъ Богъ какъ бы непрестанно воплощается, творитъ чудеса. Промыслъ употребилъ для наученія и внѣшнія средства—книгу,

природы, книгу сердца человѣческаго и книгу откровенія. Въ откровеніи изложено все ученіе о спасеніи начинательнымъ образомъ (compendiose). Ибо жизнь христіанская поколику обнимаетъ весь родъ человѣческій, гораздо обширнѣе того, что заключено въ св. Писаніи. Тоже начертано и въ книгахъ натуры и сердца человѣческаго: въ нихъ начертано отношеніе твари къ Творцу. Смотря обыкновеннымъ глазомъ на природу и на сердце, находили въ нихъ какъ бы одну половину ученія о религіи; но въ самомъ дѣлѣ здѣсь заключается религіозное ученіе и теоретическое и практическое. Это видно изъ философскаго ученія. Нравственность у философовъ не противухристіанская, но и не христіанская. Въ ученіи ихъ нѣтъ напр. ученія объ искупленіи. Не показываетъ ли это, что нужна третья книга—откровенія? Но были-жъ и есть люди, которые находили въ этихъ книгахъ болѣе,—хотя въ чертахъ слитныхъ, умаленныхъ, но находили тоже, что и въ положительномъ откровеніи,—находили тайну возстановленія человѣка и твари. Если кому это покажется мечтательнымъ, то именно потому, что основаніе этого слишкомъ глубоко, что христіанство въ природѣ внутренней и внѣшней не ясно; для близорукаго оно почти не видно, но оно есть. Родъ человѣческій возстановляется Богомъ изъ бездны паденія чрезъ Іисуса Христа. Гдѣ основаніе сего возстановленія? Въ природѣ божественной, но частію и въ человѣческой. Природа божественная отражается во внѣшнемъ и внутреннемъ мірѣ; слѣдовательно и основаніе возстановленія должно быть въ природѣ внѣшней и въ природѣ человѣческой внутренней. Если бы въ человѣкѣ не было пріемлемости къ возрожденію; то оно не было бы и дано ему. Такимъ образомъ въ основаніи три книги откровенія Божія сходятся. Еще: возстановленіе производится чрезъ Іисуса Христа; и натура создана и держится Имъ же. Человѣкъ созданъ по Его образу, и возстановляется своимъ оригина-

ломъ: основаніе должно быть видимо въ спискѣ, какъ бы замаранъ онъ ни былъ. И въ книгѣ внѣшней природы болѣе или менѣе долженъ быть видѣнъ Возстановитель. Сущность христіанскаго откровенія предполагаетъ поврежденіе въ человѣческой природѣ, а отсюда и во всей натурѣ, и—слѣды сего поврежденія дѣйствительно видны въ природѣ внѣшней. Но видно ли въ ней и возстановленіе чрезъ Іисуса Христа? Видно по частямъ; напр. худое въ человѣкахъ или природѣ можетъ быть возстановляемо, болѣзни могутъ быть прогоняемы. Далѣе: худое въ природѣ можетъ перераждаться и усовершаться при посредствѣ другаго посторонняго; это видно въ царствѣ животныхъ и растеній и доходитъ иногда до нѣкоторой чудесности;—такъ горькое можетъ сдѣлаться сладкимъ, безплодное—плодовитымъ. Это качество въ природѣ пролагаетъ человѣку путь къ надеждѣ, показываетъ возможность избавленія и возстановленія отъ золъ. Но нѣтъ ли въ природѣ намека на возстановленіе ея ходатайственною смертію Іисуса Христа? Тѣ, которые глубже вникаютъ въ природу, свидѣтельствуютъ, что и сія тайна отражается въ великомъ зерцалѣ міра. Какимъ образомъ? Разными отраженіями въ разныхъ отдѣленіяхъ натуры. Въ царствѣ минераловъ чрезъ химическое разложеніе находимъ, что злое само въ себѣ дѣлается добрымъ (полезнымъ) чрезъ другое и это другое теряетъ для сего свой видъ—жертвуетъ жизнію. Въ царствѣ растительномъ, когда худое дерево хотятъ сдѣлать хорошимъ, то и хорошее отрѣзываютъ. Мы привиты теперь въ Лозѣ; но для этого Лоза должна была умереть. Въ царствѣ животныхъ жизнь однихъ продолжается чрезъ смерть другихъ—чрезъ питаніе. Особенно замѣчательна тайна возстановленія въ громѣ и молніи. Здѣсь происходитъ сначала какъ бы нѣкоторая борьба, а потомъ слѣдуетъ примиреніе: послѣ удара грома бываетъ усиленіе дождя; огонь раждаетъ воду. Въ природѣ въ это время про-

исходитъ борение противоположныхъ силъ; а потомъ все это мирно оканчивается радугою. — Книга натуры имѣетъ особенное отношеніе къ Богу Отцу; книга откровенія—къ Богу Духу Святому; а книга сердца человѣческаго—къ Богу Сыну. Цѣль учительства изъ сихъ книгъ та, чтобы послѣ не имѣть нужды въ учительствѣ. Св. Іоаннъ говоритъ: *и вы помазаніе имаше, и то помазаніе учитъ вы* еще на землѣ; а на небѣ не будетъ болѣе нужды во внѣшнемъ учительствѣ. Цѣль этого ученія—открыть въ сердцѣ человѣческомъ то евангеліе вѣчное, которое въ немъ положено.

Цѣлію вѣденія нашего долженъ быть *Богъ*: ибо что другое поставить цѣлію его? Можно найти много цѣлей; но всѣ онѣ будутъ не послѣднія, всѣ онѣ будутъ низки. Человѣкъ ставитъ иногда себя цѣлію; но это—по незнанію; а узнавши себя болѣе, онъ всего менѣе будетъ ставить себя цѣлію сего вѣденія. Христіанинъ хотя бы былъ самый послѣдній по суду міра; но по цѣли, къ которой онъ стремится, онъ выше всѣхъ людей плотскихъ. Другія цѣли измѣняемы; но цѣль предполагаемая нами непремѣнна. Относительная цѣль нашего вѣденія есть *совершеніе святыхъ*: для всѣхъ это нужно, но для насъ особенно; ибо мы не только сами обязаны быть святыми, но обязаны дѣлать святыми и другихъ. Теперь это назначеніе нѣкоторымъ кажется неважнымъ; но какъ важнымъ покажется оно въ вѣчности! Образовать одного святаго важнѣе, нежели создать цѣлый міръ физическій. Къ намъ можетъ быть приложено тоже, что апостолъ говоритъ о себѣ: *мы сработники Божіи*. Богъ представляется трудящимся: мы должны помогать Ему. Кто почувствуетъ это, тотъ не будетъ тяготиться ни бѣдностію, ни стѣсненностію обстоятельствъ, а будетъ утѣшаться тѣмъ, что онъ дѣлаетъ дѣло Божіе. Важно ли для сего претерпѣть всѣ бѣдствія, а не только одно? Кто вѣритъ въ вѣчность, для того это поприще будетъ казаться вовсе

лѣннымъ. Обыкновенно увлекаютъ насъ отношенія житейскія, и много стоитъ—оторваться отъ выгодъ и обольщеній мірскихъ; но разъ вступивши на противоположный путь, нужно рѣшиться всю жизнь идти этимъ путемъ. Богъ наградитъ за это сугубо, и какъ хорошо умереть послѣ такой жизни!

Предметъ нашей науки весь человѣкъ—съ внутренней и внѣшней стороны. Прочія науки антропологическія останавливаются на какихъ либо частяхъ человѣка; а эта наука обнимаетъ всего человѣка,—и душу и тѣло его, разсматриваетъ всѣ состоянія его— бдѣнія и сна, жизни и смерти, всѣ возрасты, званія, отношенія, способности. Но главный предметъ ея есть великая перемѣна, производимая въ человѣкѣ Духомъ Божіимъ; она занимается твореніемъ новымъ, превосходящимъ всѣ законы натуры.

Нѣкоторымъ наукамъ ставятъ въ упрекъ, что онѣ ведутъ начало свое отъ перваго человѣка; но нашу науку въ этомъ нельзя упрекать: это самое естественное начало ея. Мы начинаемъ съ двухъ Адамовъ—ветхаго и новаго. До паденія дѣятельность человѣка была другая, отличная отъ настоящей, связанная союзомъ тѣснаго общенія между Богомъ и человѣкомъ; а послѣ паденія она связана союзомъ возстановленія. Но какъ, скажутъ, произошло столь ощутительное различіе отъ вкушенія одного яблока? На это надобно сказать, что одно простое дѣйствіе можетъ имѣть иногда безчисленныя и необыкновенныя слѣдствія. Напр. въ нѣкоторыхъ снахъ человѣкъ можетъ говорить разными языками; но одно прикосновеніе къ нему можетъ вывесть его изъ сего состоянія и лишить этой способности. До паденія отношеніе человѣка къ Богу было такое же, какое теперь у ангеловъ,—нѣкоторая подчиненность, но и нѣкоторая взаимность; послѣ паденія этого уже не могло быть,—исполненія закона уже не стало. Человѣчество испол-

нѣетъ теперь законъ только въ одной главѣ своей—Іисусѣ Христѣ.

Мы знаемъ, что безъ вѣры въ Спасителя дѣятельность человѣка не могла бы быть дѣятельностію спасительною. Но не была ли бы она дѣятельностію просто нравственною? Можно конечно придти къ этой мысли, читая ветхозавѣтныя книги: тамъ мало говорится о вѣрѣ праведниковъ. Но что имъ все-же было открыто это высшее начало дѣятельности—вѣра, свидѣтельствуетъ объ этомъ апостолъ; да и всякій внимательно вникая въ дѣло можетъ увидѣть, что дѣятельность ихъ была выше простой нравственности. Изъ одной естественной нравственности не произошло бы тѣхъ прекрасныхъ явленій, какія мы видимъ у патріарховъ. Напр. у Авраама мы видимъ самоотверженіе единственное. Самъ эгоистъ Кантъ не могъ вставить его въ свои рамки. Только тогда, когда представить Авраама одушевленнымъ вѣрою и видѣвшимъ день Искупителя,—только тогда извѣстная рѣшимость его дѣлается понятною. Тоже и въ другихъ случаяхъ. Если не видно было у патріарховъ вѣры на словахъ, за то много видно было оной на дѣлѣ. Нравственность естественная не умѣетъ даже понять и обсудить ихъ поступковъ. Но по различію времени внутреннее развитіе этого начала (вѣры) выражалось различнымъ образомъ. До потопа оно выражалось представленіемъ вездѣприсутствія Божія, *хожденіемъ предъ Богомъ:* начало дѣятельности, совершенно приличное младенческому состоянію человѣка. Младенецъ безпрестанно смотритъ на мать, его поддерживающую; въ ея глазахъ его правила. Патріархи были, такъ сказать, водимы Богомъ за руку. Онъ часто являлся имъ и наставлялъ ихъ. Но это младенческое состояніе рода человѣческаго не мѣшало глубинѣ его вѣденія; только самыя тайныя, глубокія истины передавались имъ фигурнымъ образомъ—подъ символами. Напр. начало самоотверженія хотя принадлежитъ

мужескому возрасту; но оно было передано и Аврааму, только въ видѣ фигурномъ. Авраамъ созрѣлъ уже и былъ младенецъ—старецъ. Авраамъ владѣлъ богатствами, имѣлъ много подчиненныхъ,—какимъ же образомъ при этомъ ввести его во внутреннее святилище самоотверженія, какъ передать ему это главное начало дѣятельности? Но оно передано ему мудрымъ образомъ. Онъ сначала терпитъ различныя меньшія лишенія: неплодство Сарры, распри домашнія, наконецъ у него требуется на жертву Исаакъ, въ которомъ сосредоточивалось все, въ которомъ онъ долженъ былъ заклать все свое будущее потомство. И Іосифу передана тайна самоотверженія въ значительной степени,—и его жизнь, крестная, тяжкая, сдѣлала образъ его столько совершеннымъ, что онъ содѣлался образомъ Іисуса Христа. Вообще жизнь патріарховъ можно представить, какъ бы картинами, въ коихъ выражены различныя истины нравственности: это галлерея нравственныхъ картинъ. Во время закона дѣятельность внутренняя приняла внѣшнюю постоянную форму въ жертвахъ и обрядахъ. Обрядовый законъ заключалъ наставленіе, какъ человѣкъ долженъ приготовляться къ очищенію; а нравственный законъ, какъ воля Божія, изложенъ въ десятословіи. Въ Псалтири нравственность изложена со всею полнотою. Это такой инструментъ, который издаетъ различные звуки—всѣ. Въ ней излагаются несчастія, лишенія, покаяніе, оправданіе, многія частныя отношенія человѣка. Посему она была ручною книгою всѣхъ подвижниковъ христіанства и у насъ служитъ главною книгою при богослуженіи. Іисусъ Христосъ на крестѣ произносилъ слова изъ нея. Въ книгѣ Екклезіаста нравственность излагается полемически; также и въ книгѣ Іова. Въ Екклезіастѣ представляется человѣкъ, познавшій на опытѣ всю суету, и потомъ обращающійся къ благочестію. Исторія каждаго плотоугодника, обращающагося наконецъ къ Богу, есть повтореніе содержанія Екклезіаста. Въ книгѣ Іова страждущій Іовъ представляетъ идеалъ всего человѣчества. Такой идеалъ

должно было написать самому Св. Духу, и онъ написанъ. Въ Притчахъ и кн. Премудрости нравственность изображена въ малыхъ картинахъ и, сообразно духу времени, загадочно. Большею частію въ нихъ изображается внѣшняя дѣятельность, отношенія житейскія. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ изображенія эти приближаются къ изображеніямъ правды человѣческой, но не переступаютъ за эти границы. Впрочемъ и сіи мѣста при безпристрастномъ разсматриваніи оказываются чистыми. Мысль въ Притчахъ можетъ показаться иногда странною отъ самаго свойства притчи: но тѣмъ не менѣе она всегда остается чистою и доброю. Въ книгѣ Пѣснь Пѣсней нравственность изображена мистически: это—картина чрезвычайно изящная, состоящая изъ 7 отдѣльныхъ картинъ, въ которыхъ изображено отношеніе благодати къ сердцу. Ее начали было считать обыкновенною картиною, привыкли было толковать посвѣтски, небрежно, сличали съ Ѳеокритомъ и проч.; но случай открылъ глаза. Оріенталисты нашли, что на востокѣ было въ обычаѣ любовь духовную изображать подъ символомъ любви плотской; и потому критики устыдились отвергать мистическій смыслъ ея. Въ пророкахъ нравственная дѣятельность изображена весьма сильно со стороны политической. До Моѵсея дѣятельность эта не принимала формы очень суровой; вся суровость ея выражалась въ томъ, что св. мужи сообразно младенческому состоянію воли жизнь странническую. Но при Моѵсеѣ, когда страсти требовали сильнѣйшаго обузданія, нравственность начала предписывать права строжайшія, и открылась подвижническая жизнь по пустынѣ. Послѣ сего, когда по взятіи Палестины духъ въ народѣ успокоился,—малая часть избранныхъ представляютъ образцы подвижничества: это пророки отъ Самуила до Іоанна Крестителя. Они строго порабощали тѣло духу, презирали все земное, жили большею частію въ горахъ и вертепахъ, переходили съ одного конца Палестины до другаго,

являясь какъ бы съ небесъ. Они образуютъ школы, и—здѣсь духъ подвижничества проникаетъ въ общество. Ученикъ Иліи не могъ жить роскошно; ученикъ Іоанна не могъ не поститься. Елисей тотчасъ по призваніи къ пророческому служенію закалаетъ воловъ и идетъ предстоять предъ Богомъ. Посему пророковъ можно считать предками подвижниковъ новаго завѣта. Жизнь этихъ подвижниковъ родилась и воспиталась при Синаѣ, на вершинахъ Кармила: тамъ ея колыбель. По окончаніи пророчествъ, за 500 лѣтъ до Рождества Христова, израильскій народъ былъ оставленъ безъ откровеній свыше, предоставленъ руководителямъ земнымъ, какъ бы для опыта, какъ онъ употребитъ въ дѣло свое наученіе.

Въ это время нравственная дѣятельность развилась въ двухъ противоположныхъ направленіяхъ. Особенно замѣчательны ессеи. Они отличались строгою нравственностію; мистицизмъ и аскетизмъ были у нихъ въ силѣ. Ессеи были потомки пророковъ и предтечи пустынниковъ христіанскихъ. Читая описаніе жизни ихъ у Іосифа, Филона, у греческихъ и римскихъ писателей, нельзя не любоваться многимъ у нихъ хорошимъ. Они на опытѣ выражали уже многое изъ того, что послѣ требовалось въ евангеліяхъ. Поэтому-то, не смотря на многочисленность ихъ секты, противъ нихъ нѣтъ ни слова въ обличеніяхъ Іисуса Христа. Къ похвалѣ ихъ можно сказать то, что они проводили жизнь въ молчаніи. Въ фарисеяхъ дѣятельность уклонилась во внѣшность, въ церковность. Законъ Моусея и такъ былъ пространенъ и подробенъ; а они еще болѣе распространяли его преданіями, нововведеніями, а между тѣмъ существенное ускользало отъ нихъ. Желая сдѣлать больше, нежели сколько нужно, они не исполняли того, что требовалъ Богъ. Въ Н. З. есть много тому примѣровъ. Напр. законъ положительный обязывалъ любить всѣхъ и помогать всѣмъ, тѣмъ паче родителямъ: но фарисей съ покойною совѣстію могъ ви-

дѣть отца своего томимаго голодомъ и не помогать ему, между тѣмъ налагалъ на себя произвольный обѣтъ или даръ храму: онъ говорилъ отцу: то, чѣмъ бы ты отъ меня пользовался, я намѣренъ дать въ церковь (Мар. VII), и думалъ, что онъ угождаетъ этимъ Богу. Или о клятвахъ они думали, что иную можно нарушить, а иную нельзя; или,—храмомъ и небомъ клясться у нихъ значило менѣе, нежели златомъ и пр. Это отъ того, что злато принадлежало имъ, и посему надобно было возвышать его цѣну; а храмъ принадлежалъ Богу, и униженіе его могло быть безъ вреда для нихъ.

Іисусомъ Христомъ правила дѣятельности изложены высшимъ образомъ, но не вполнѣ совершенно (это надобно твердо помнить). Казалось бы, что Іисусъ Христосъ долженъ былъ сказать все; но Онъ самъ говоритъ: *еще много имамъ глаголати вамъ*.... И точно, о крестѣ и самоотверженіи Онъ мало говорилъ, потому что для апостоловъ, кои искали еще престоловъ и вѣнцовъ, это было рано. Но Духъ Св. чрезъ апостоловъ провѣщалъ правила нравственности окончательно. Іисусъ Христосъ изложилъ только сущность ея въ общихъ чертахъ. Онъ говоритъ о дѣятельности Бога въ человѣкѣ, о возрожденіи, и о дѣятельности человѣка въ отношеніи къ Богу. Начало нравственности отрицательное (самоотверженіе) Онъ также выразилъ, хотя не совсѣмъ подробно.. Онъ говоритъ о крестѣ, о погубленіи души своей. Іисусъ Христосъ часто бралъ матеріалы для своего ученія изъ внѣшней природы: а это значитъ— и въ этомъ зерцалѣ вселенной указаны тайны царствія небеснаго. Ибо Онъ бралъ оттолѣ матеріалы не только для поясненія простыхъ обязанностей, но и для раскрытія тайнъ царствія. И намъ нужно обращаться къ натурѣ. Въ посланіяхъ апостольскихъ нравственность изложена окончательно, впрочемъ не безъ мистики; ибо въ нихъ говорится напр. о вселеніи Іисуса Христа въ сердца человѣческія; есть также въ нихъ

и сторона аскетическая—борьба съ плотію, подвижничество внѣшнее. Въ нихъ изложены правила для всѣхъ возрастовъ и состояній, впрочемъ нѣчто предоставлено и произволу подвизающихся. Посему-то неудивительно, если въ жизни нѣкоторыхъ святыхъ и въ писаніяхъ ихъ мы находимъ нѣчто такое, чего нѣтъ въ св. книгахъ, и что (осмѣлимся сказать) какъ бы выше апостольскихъ наставленій. Это отъ того, что у апостоловъ нравственность изложена безъ подробностей, безъ утонченія; а въ сердцѣ значитъ есть болѣе, нежели сколько въ св. Писаніи.

Изложеніемъ христіанской дѣятельности занимались многіе, которые только чувствовали важность ея,—и библіотека для чтенія въ этомъ родѣ очень богатая. Изъ временъ церкви апостольской мы не много имѣемъ нравоучителей. Посланіе *Варнавы* есть списокъ съ нѣкоторыхъ посланій апостола Павла. Нѣкоторыя нравственныя правила, по подражанію Павлу, изложены въ немъ подъ покровомъ аллегорій изъ Ветхаго завѣта. Главная мысль этого посланія та, что вѣра должна быть соединена съ добрыми дѣлами, что христіанству не прилична нравственность, предписываемая въ Ветхомъ завѣтѣ. Въ посланіи *Климента римскаго* довольно практическихъ истинъ касательно любви и единодушія; ибо оно писано было къ коринѳянамъ, у которыхъ появилось много вражды и несогласія. Въ посланіяхъ *Игнатія Богоносца* довольно практическихъ наставленій касательно твердости въ вѣрѣ, презрѣнія всего мірскаго, и пользы скорѣйшаго перехода къ Богу. Посланія эти замѣчательны тѣмъ, что они суть первые отголоски человѣческіе: посланія апостольскія были прямо божественныя. Къ этимъ посланіямъ близко также все практическое посланіе *Іустина мученика* къ *Зенѣ и Серенѣ*, предлагающее правила касательно аскетики христіанской, касательно благочестивыхъ собраній, отношеній къ язычникамъ, повелѣвающее побѣждать благимъ,

любовію, злое. Главное правило въ немъ слѣдующее: для христіанина недостаточно жить такъ, какъ живутъ другіе люди — по натурѣ, хотя бы очищенной: это добродѣтель только мірская; христіанинъ долженъ быть вознесенъ надъ всѣми пожеланіями [1]). *Климентъ александрійскій* обнимаетъ дѣятельность христіанскую со стороны мистической; и все христіанство онъ представлялъ со стороны идеальной и универсальной. Есть также у него и сторона аскетическая въ *Строматахъ;* еще есть у него сочиненіе подъ заглавіемъ *Наставникъ. Тертулліанъ* былъ болѣе апологетъ; но въ послѣдствіи времени много писалъ о нравственности, и неосторожно впалъ въ монтанизмъ; у него напр. второй бракъ уже почитается прелюбодѣяніемъ. У *Оригена* болѣе аллегорій. Обыкновенно правила нравственныя у него разсѣяны въ толкованіяхъ на св. Писаніе. Особенно выспреннія истины у него заключаются въ толкованіи на книги *Пѣснь Пѣсней* и *Исходъ*. Въ толкованіяхъ на *Пѣснь Пѣсней* онъ превосходитъ самого себя. *Кипріанъ* средственный наставникъ; только гоненія заставляли его иногда говорить жарко. Онъ писалъ объ одеждѣ дѣвственницъ и изъясненіе на *Отче нашъ*. *Лактанцій* обнялъ христіанство со стороны, такъ сказать, мученической; но мало касается христіанской нравственности. *Кириллъ іерусалимскій* писалъ поученія для оглашенныхъ; нравственность у него болѣе дисциплинарная и простонародная Вообще до 4 в. мы мало имѣемъ христіанскихъ нравственныхъ наставленій и сочиненій, хотя въ жизни нравственность христіанская осуществлялась теперь гораздо болѣе, нежели когда нибудь. И нечего дивиться сему: и изложенія догматовъ до сего времени мы мало видимъ; нравственность же еще менѣе требовала раскрытія и изложенія.

---

[1]) Трудно доказать, чтобы это посланіе принадлежало Іустину мученику. Ред.

Четвертый вѣкъ, богатый всякаго рода произведеніями, богатъ и произведеніями о христіанской нравственности. *Василій Великій*, кажется, и великимъ названъ за свои сочиненія. Онъ много писалъ объ аскетизмѣ монашескомъ. *Григорій Нисскій* не мало также писалъ о предметахъ дѣятельности христіанской. Есть его книга о совершенствѣ христіанскомъ, напечатанная въ Хр. Чтеніи, въ которой сосредоточено все существенное въ христіанствѣ. Кромѣ того *жизнь Моисея*, имъ составленная, есть идеалъ жизни нравственной. У *Григорія Назіанзена* нѣкоторыя нравственныя правила изложены въ стихахъ. Онъ первоначально занимался богословіемъ теоретическимъ; но подъ конецъ жизни, оставивъ константинопольскую каѳедру, въ уединеніи описалъ стихами собственную жизнь, гдѣ много говоритъ объ удаленіи отъ міра, о покоѣ въ Богѣ. Замѣчательное дѣло: такой великій мужъ, каковъ Григорій, подъ конецъ жизни въ уединеніи пишетъ стихами!! *Златоустъ* вездѣ имѣетъ золотыя уста, гдѣ только и что только ни говоритъ. Только нравственныя истины у него разсѣяны въ любимыхъ имъ сочиненіяхъ—толкованіяхъ на св. книги, въ нравоученіяхъ при каждой бесѣдѣ. Эти толкованія его суть самый лучшій образецъ того, какъ высокія христіанскія истины сдѣлать понятными даже для младенца въ духовной жизни. Тутъ ученіе Іисуса Христа подводится, такъ сказать, подъ осязаніе, и при всемъ томъ нисколько не теряетъ своей глубины и силы. Толкованія его полезно читать. Особенно замѣчательно у него искуство—брать отвлеченія отъ жизни простой, обыкновенной, и дѣлать изъ нихъ принаровленія къ жизни духовной. Такъ онъ совѣтуетъ воздерживаться отъ какой нибудь страсти, и когда ему возражаютъ, что трудно, то онъ говоритъ: вѣдь вы же это на опытѣ всегда дѣлаете, только несовершенно. Такъ напр. вы говорите, что трудно воздерживаться отъ гнѣва, погасить этотъ внутренній пламень; но гдѣ дѣвается сей пла-

мень, когда вы находитесь предъ лицемъ начальниковъ? Тутъ вы легко удерживаете себя отъ гнѣва и мщенія. Представляйте же всегда и Бога присутствующимъ при васъ, и вы не будете гнѣваться на вашихъ ближнихъ. *Амвросію* мы одолжены первымъ опытомъ систематическаго изложенія христіанской нравственности. *Августинъ* болѣе важенъ въ отношеніи къ догматикѣ; но не малую также оказалъ услугу и въ отношеніи къ практикѣ. Есть у него нѣчто о внутренней духовной жизни и о благодѣтельныхъ дѣйствіяхъ соединенія со Христомъ. О благодатныхъ дѣйствіяхъ заставлялъ его особенно говорить Пелагій. Главное начало во всѣхъ его наставленіяхъ есть начало чувства,—начало глубокое: точно, человѣкъ живетъ болѣе сердцемъ, и если гдѣ, то здѣсь нужно бросить первое сѣмя вѣры. Августинъ всѣми силами старался доказать, что истинное наслажденіе человѣка только въ Богѣ. Это можетъ идти для всѣхъ вѣковъ и народовъ. *Исидоръ Пелусіотъ* писалъ письма къ разнымъ лицамъ о разныхъ нравственныхъ предметахъ. Нравственность у него возвышенная, хотя не въ собственномъ смыслѣ мистическая; отзывается нѣкоторымъ юродствомъ. *Григорій Великій* получилъ это имя, вѣроятно, не за одно мудрое управленіе церковію, но и за свои сочиненія. Онъ написалъ изъясненіе на книгу Іова и ручную книгу для пастырей церкви. Въ книгѣ Іова онъ видитъ идеалъ человѣка, добраго—страдающаго, и посему идеалъ какъ бы цѣлой христіанской жизни; всякій христіанинъ гонимый есть въ своемъ родѣ Іовъ. Имъ оканчивается рядъ писателей чистыхъ, оригинальныхъ; начинаются комментаторы, какъ напр. *Исидоръ испалійскій*—писатель VII вѣка и др.

Есть еще разрядъ писателей, представлявшихъ нравственность со стороны особеннѣйшей; и сами они вели жизнь строгую, созерцательную, аскетическую. Таковы *два Макарія*—александрійскій и египетскій, *Антоній Великій*. Отъ Антонія

мы имѣемъ письма, удивительныя по духу; въ нихъ видно вѣяніе духа Христова; въ поученіяхъ какая-то простота и сладость: перо ангельское. Макарій египетскій писалъ о возвышенныхъ предметахъ также просто: его называли *дитя-старець*. И *Макарій* александрійскій также близокъ къ нему. Творенія *Ефрема Сирина* надлежитъ сюда же отнести. Любимыя темы его были о слезахъ и покаяніи. Изъ всѣхъ аскетовъ онъ ближе всѣхъ къ народности. Таковъ же *Исаакъ Сирин*. *Маркъ подвижникъ* писалъ особенно о старчествѣ и о монашествѣ. *Кассіанъ* писалъ много: мы имѣемъ отъ него цѣлую книгу, въ которой есть особенные превосходные трактаты, напр. о сновидѣніяхъ, о нечистотахъ плотскихъ. *Іоаннъ Лѣствичникъ* заслуживаетъ особенное вниманіе по своей *Лѣствицѣ*. Умѣлъ онъ изъяснить истинное христіанство и одушевить это изъясненіе. Будучи богатъ опытами духовными своими и своихъ братій (онъ жилъ при Синаѣ), онъ составилъ лѣствицу по добродѣтелямъ, а число для этого взялъ изъ числа лѣтъ пребыванія Іисуса Христа на землѣ. Особенно лѣствица эта замѣчательна для людей, желающихъ знать духовное возрастаніе; опыты тамъ представленные могли родиться только на нивѣ жизни благодатной; школа не можетъ дать ихъ. *Максимъ Исповѣдникъ* извѣстенъ, между прочимъ, своимъ сочиненіемъ *о любви христіанской*. Онъ былъ подвижникъ и философъ. *Іоаннъ Карпатскій* имѣетъ въ своихъ сочиненіяхъ характеръ особенный, отличный отъ всѣхъ, состоящій въ необыкновенной легкости его взгляда духовнаго. Когда читаешь его сочиненія нравственныя, то какъ бы идешь по лугу, усѣянному различными прекрасными цвѣтами. Онъ могъ инымъ показаться поверхностнымъ, но въ самомъ дѣлѣ онъ не таковъ: такъ самая глубокая рѣка можетъ казаться иногда мѣлкою, если она прозрачна. Онъ возвышается иногда на седмое небо.

Послѣ отдѣленія запада отъ востока стоятъ вниманія *Сгмвонъ новый Богословъ, Георгій Пахимеръ* и *авва Варсонофій*. Но у этихъ писателей есть нѣкоторые недостатки, и протестанты стараются отыскивать ихъ, для того чтобы подорвать важность церкви католической. Эти недостатки даютъ мнѣ поводъ сказать вамъ, что и въ сочиненіяхъ св. отцовъ не все надобно принимать безъ разбора, но нужно сличать ихъ съ св. Писаніемъ: они вѣдь также были люди, только не обыкновенные. Главнымъ образомъ осуждаютъ ихъ за то, что земля по ихъ понятію ничего не значитъ, каждый изъ нихъ жилъ только Іисусомъ Христомъ, религіею, а все прочее презиралъ. Многіе изъ нихъ за чистоту жизни сподобились даровъ Духа Св. и такъ приблизились къ міру духовному, что столько же жили и въ этомъ мірѣ, сколько въ тѣлесномъ. Для нѣкоторыхъ явленія духовъ, о которыхъ такъ много находимъ въ житіяхъ св. отцовъ церкви, кажутся неумѣстными и небывалыми; но развѣ можно подумать, чтобы напр. Антоній Великій могъ обманываться, когда онъ строго бдѣлъ надъ всѣми своими помыслами, различалъ то, чего не различаетъ иногда наша психологія? Но съ другой стороны, жизнь святыхъ отстоитъ отъ нашей жизни, какъ небо отъ земли.

Во времена схоластическія нравственность раздробилась на мнѣнія, школьныя формы: она сдѣлалась опредѣленнѣе, способнѣе принаровляться ко многимъ частнымъ случаямъ; но за то потеряла много духа, обратилась въ мѣлнія и многообразныя преданія фарисейскія. Главное правило: *праведнику законъ не лежитъ*—было забыто; оттуда *діонисіанская* мистика. *Таулеръ*—писатель возвышенный—писалъ о крестѣ Іисуса Христа. *Ѳома кемпійскій* писалъ о подражаніи Іисусу Христу вообще; нравственность у него чистая и годная для всякаго. Пересчитывать всѣхъ новѣйшихъ писателей не позволяетъ время, да притомъ и нѣтъ особенной нужды. Укажемъ

только на главнѣйшихъ изъ нихъ. Изъ католиковъ особенно замѣчателенъ *Фенелонъ*—человѣкъ съ ангельскою душею Онъ любилъ изображать дѣятельную любовь христіанскую. О семъ же предметѣ писала знаменитая его пріятельница и сотрудница госпожа *Гіонъ*, составившая мистическое толкованіе на все св. Писаніе. Сочиненія ея подверглись было запрещенію; но когда рецензентъ, коему поручено было пересмотрѣть ихъ, черезъ мѣсяцъ отозвался, что онъ не находитъ въ нихъ ничего противнаго вѣрѣ христіанской, то они опять вошли въ употребленіе. Общенароденъ писатель французскій *Францискъ де-Воль*: особенно книга его о мірѣ написана совершенно въ духѣ христіанскомъ. У протестантовъ многіе также занимались изложеніемъ истинъ дѣятельности христіанской. *Спейтъ* писалъ много трактатовъ нравственныхъ. *Арнольдъ* писалъ церковную исторію; сочиненія его были осуждены—невинно. *Арндтъ* писалъ въ общенародномъ духѣ; а *Бемъ* въ духѣ мистико-ѳеософскомъ, и по справедливости подвергся у насъ запрещенію. Это такой метафизикъ христіанскій, въ сравненіи съ которымъ всѣ самые возвышенные метафизики похожи на дѣтей. У него есть, кромѣ метафизики природы, еще метафизика христіанства, въ которой онъ говоритъ о происхожденіи зла, о паденіи діавола и проч. Даже нѣкоторые философы почитаютъ его мечтателемъ. Современный почти намъ писатель *Сенъ-Мартенъ*, писавшій во время революціи, нѣсколько похожъ на Бема. Отъ него произошла секта мартинистовъ, нечуждая заблужденій. Изъ нѣмецкихъ особенно замѣчателенъ *Эккартсгаузенъ*. Онъ выходитъ изъ вопроса: чѣмъ окажется христіанство, если посмотрѣть на него безпристрастно, при помощи всѣхъ открытій наукъ естественныхъ,—и находитъ, что христіанство есть религія единственно спасительная, что основа его лежитъ въ самой природѣ вещей. Жаль только, что не многіе могутъ понимать мистицизмъ, въ который онъ вдался. Замѣчате-

ленъ еще писатель *Штиллингъ*, написавшій изъясненіе Апокалипсиса; онъ сдѣлалъ много пользы, только въ предсказаніяхъ своихъ заходитъ слишкомъ далеко; они не сбывались и обращались въ укоризну ему. Изъ католическихъ писателей особенно замѣчательны *Шенгъ* и *Рейбенгеръ*. Оба они австрійцы, писали по порученію отъ правительства, на латинскомъ языкѣ. Въ ихъ книгахъ есть много трактатовъ объ обязанностяхъ христіанина; о возстановленіи говорится мало, да и то въ статьѣ: *покаяніе*. Это отъ того, что они съ малолѣтства привыкли смотрѣть на нравственность христіанскую въ очки философіе, особенно Вольфовы. У французовъ почти нѣтъ писателей въ семъ родѣ. Англія богата такими писателями, но не систематиками: многіе пишутъ проповѣди, но не системы. Образецъ нравственности христіанской у англичанъ можно видѣть въ сочиненіи: *Нова тварь,—Самуила Валлера*. Изъ германскихъ богослововъ замѣчателенъ *Рейнгардъ*. Младыя лѣта свои онъ провелъ среди многихъ сомнѣній о вѣрѣ. По судьбамъ Промысла онъ попалъ на ту мысль, что божественность христіанства можетъ быть доказана изъ самой нравственности христіанской. Потому онъ и старается въ своемъ практическомъ богословіи обнять нравственность въ полномъ видѣ. И подлинно, цѣль богословія нравственнаго—преподать врачевство противъ всѣхъ сомнѣній въ вѣрѣ христіанской, заставить полюбить христіанство, пристать къ нему всѣмъ сердцемъ. Во всей системѣ своей онъ доказываетъ связь истиннаго христіанства съ истиннымъ счастіемъ человѣка: всѣ люди будутъ жить благополучно, если будутъ жить по правиламъ христіанскимъ. Система Рейнгарда имѣетъ свои достоинства и недостатки. Онъ прилагаетъ нравственность ко всякому состоянію, всякой способности, всякому мѣсту: такое направленіе пріятно и поучительно. Но поелику онъ взялся за нравственность христіанскую въ большомъ состояніи, то и видно

у него только усиліе увѣрять, а не полная увѣренность,—замѣтно также вліяніе Вольфовой философіи. Много говоритъ онъ объ исправленіи человѣка, но понимаетъ его нравственно-философски, а не такъ радикально, какъ въ св. Писаніи. Замѣчательны, наконецъ, уроки нравственнаго богословія, изданные подъ именемъ *Флакка:* въ нихъ авторъ представляется понятнымъ различіе между естественною нравственностію и христіанскою; отсюда онъ сообщаетъ другое направленіе, другой духъ и цвѣтъ всѣмъ обязанностямъ христіанина. Человѣкъ естественный исполняетъ законъ самъ одинъ, а христіанинъ—вдвоемъ. Есть еще и другія сочиненія по нравственному богословію; но они только закрашены текстами, а по духу принадлежатъ тому или другому философу. Замѣчательно, что прежде болѣе говорили и писали объ обязанностяхъ христіанина; нынѣ же не столько стали обращать вниманіе на обязанности, сколько на исправленіе и возстановленіе природы человѣческой. Это можно приписать двумъ главнымъ причинамъ. Частію кругъ наукъ нынѣ расширился; изыскательность, бродившая по поверхности, нынѣ обратилась внутрь; прежде она обзирала человѣка совнѣ, а нынѣ анатомируетъ его, и тутъ видитъ много порчи и болѣзней. Съ другой стороны, волненія въ родѣ человѣческомъ всегда открываютъ то, что есть нечистаго въ глубинѣ человѣческой природы. Волненія недавняго времени заставили умныхъ писателей съ большею силою говорить объ исправленіи человѣка.

Что сдѣлано въ нашемъ отечествѣ по части нравственнаго богословія? По отношенію къ нему, какъ наукѣ, сдѣлано очень мало, а по отношенію къ жизни—столько, сколько въ другихъ церквахъ не находимъ. Повидимому наша церковь представляется слабою; но въ самомъ дѣлѣ, внутри ея есть много прекраснаго, великаго. Въ теченіи почти 500 лѣтъ со времени введенія христіанства, въ Россіи не было книгъ о нравственности, кромѣ Библіи,

и церковныхъ книгъ: матеріалъ не богатый въ отношеніи земной мудрости, но для достиженія цѣли достаточный. Всегда можно сказать, что если бы всякій могъ читать и разумѣть Библію, то безъ многихъ нравоучительныхъ книгъ легко можно бы было обойтись. Истина эта оправдывается отъ дѣлъ своихъ. Церковь наша дала такіе плоды, которыхъ не имѣетъ нынѣ и та церковь, отъ которой она приняла вѣру: мы разумѣемъ множество св. угодниковъ Божіихъ. Нива нашей церкви, какъ бы по самой новости и невоздѣланности своей, приносила много богатыхъ плодовъ. Что эти святые достигли высокой степени святости, это можно видѣть изъ нѣкоторыхъ историческихъ отрывковъ, хотя собранныхъ рукою скудною. Они переступали границу нашего міра и вступали въ сношеніе съ міромъ горнимъ. Что, если бы описана была ихъ жизнь вся—со всѣми опытами самоотверженія и великихъ подвиговъ? Изъ всего этого могла бы составиться лѣствица, по которой восходятъ и нисходятъ ангелы и наверху которой утверждается Богъ. Жалѣть ли, что всѣ ихъ духовныя познанія и опыты не дошли до насъ? Но если бы нужно было, то Промыслъ все сохранилъ бы для насъ изъ ихъ жизни. Намъ нужна азбука нравственная, нужны среднія правила, и—они преподаны намъ въ писаніяхъ отцовъ нашей церкви. А духовные опыты и подвиги глубокаго самоотверженія, какъ нѣкоторыя драгоцѣнности, Богъ счелъ нужнымъ скрыть отъ насъ и не всѣмъ показывать. Нѣчто надобно было показать—отверзть небо, для того чтобы человѣкъ плотской, зарытый въ землѣ, могъ хотя засореннымъ глазомъ видѣть, какой тамъ свѣтъ; полное же знаніе этого дѣла можетъ узнать всякій желающій: ему стоитъ только пойти самому тѣмъ путемъ, которымъ шли подвижники. Впрочемъ, чтобы совершенство ихъ христіанской жизни было полезно и для другихъ, Промыслъ увѣковѣчилъ ихъ память чудеснымъ сохраненіемъ тѣлъ ихъ, нетлѣніемъ, и тѣмъ содѣлалъ ихъ проповѣд-

никами нравственно-вразумительными для цѣлыхъ царствъ и народовъ на многіе вѣка. Ихъ сонмъ можетъ назваться системою нравственности въ лицахъ. Каждый изъ нихъ жизнію своею осуществилъ какую либо добродѣтель, и у подножія каждаго изъ нихъ лежитъ какой либо порокъ, пораженный имъ. При семъ случаѣ, говоря объ угодникахъ Божіихъ и особенно объ угодникахъ кіевскихъ, нельзя не замѣтить, что мы, занимающіеся здѣсь этою наукою, имѣемъ преимущество предъ другими, занимающимися тоюже наукою въ другихъ мѣстахъ. При изученіи практическихъ наукъ вообще нужны орудія или инструменты для практики; напр. при занятіи астрономіею—обсерваторіи и зрительныя трубы, при занятіи физикою—физическіе инструменты,—ботаникою—растенія: и мы имѣемъ свои какъ бы препараты, собранные Богомъ,—мощи святыхъ.

Съ XV вѣка, когда наше отечество начало вступать въ сношенія съ землями западными и занимать отъ западныхъ странъ образованіе, у насъ начали являться писатели, занимавшіеся изложеніемъ нравственности христіанской. Первые наши писатели, какъ бы помня еще духъ нравственности, одушевлявшій церковь нашу 5 вѣковъ прежде, менѣе платятъ дани иноземному образованію, менѣе напитываются школьнымъ духомъ. Таковъ *Нилъ Сорскій*. По духу своему онъ можетъ быть переставленъ въ 4 вѣкъ христіанства и поставленъ на ряду съ Макаріемъ египетскимъ. Въ уставѣ своемъ онъ предлагалъ не одни правила, то и созерцанія духовной жизни. Чтобы судить, какъ онъ выспрененъ и высокъ, нужно прочитать для примѣра отрывокъ его о молитвѣ. Свидѣтельствуется онъ въ этомъ случаѣ Исаакомъ Сириномъ, но онъ и самъ испыталъ все это на опытѣ.... *) По этому одному драгоцѣнному камню можно уже заключать, сколько у него сокровищъ. Послѣ Нила

*) Предполагается чтеніе самаго отрывка во время лекціи.

первое мѣсто занимаетъ *Димитрій ростовскій*—сочинитель и отецъ для нравственности христіанской очень важный. Въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ онъ похожъ на древнихъ Августина и Оригена; изложеніе нравственности у него легкое и даже игривое: это дань вѣку, въ который онъ жилъ; но индѣ онъ глубокъ и возвышенъ до мистическихъ созерцаній. Таковъ его *Алфавитъ духовный*, особенно статья о чистотѣ тѣлесной, гдѣ онъ, разсуждая о первобытномъ состояніи Адама, позволилъ себѣ мистическія разсужденія о семъ состояніи. Этотъ писатель для насъ, учащихся въ этомъ мѣстѣ, долженъ быть особенно важенъ. Первыя лѣта свои онъ провелъ въ здѣшнемъ училищѣ: наукъ слушалъ не много; послѣ поступилъ въ Кирилловскій монастырь и тамъ постриженъ въ монашество; началъ заниматься практикою христіанства; и изъ ученика здѣшняго училища сдѣлался великимъ христіанскимъ учителемъ. Онъ послѣдній, можно сказать, самостоятельный писатель. Всѣ бывшіе послѣ него, исключая Тихона воронежскаго, болѣе приспособлялись къ духу другихъ церквей; напр. *Ѳеофанъ Прокоповичъ* по духу не нашъ: сочиненія его можно бы отдать другимъ церквамъ. Димитрій ростовскій учился мало, но писалъ прекрасно: такъ-то строгая жизнь можетъ восполнить недостатки школы. Среди систематиковъ нашихъ воскресилъ духъ церкви апостольской св. отецъ *Тихонъ воронежскій*. Онъ былъ въ Твери учителемъ школьнымъ; писалъ прежде на латинскомъ языкѣ, а потомъ на русскомъ. У него есть сочиненіе подъ названіемъ: *Духъ и плоть*, гдѣ изображается борьба духа и плоти. Тихонъ обращалъ вниманіе на природу, на міръ внѣшній и гражданскій, и съ цвѣтовъ ихъ умѣлъ собирать медъ. Отсюда у него составилась книга: *Сокровище духовное, отъ міра собираемое*. Она полезна для всѣхъ; ибо научаетъ каждаго, какъ смотрѣть на міръ, на страсти, на случаи жизни. У него же есть нѣкоторыя сочиненія на особенные случаи.

Онъ самъ останавливался надъ этими случаями, вникалъ въ нихъ, поучаяся изъ нихъ, хотѣлъ научить и другихъ также смотрѣть на нихъ. У него есть еще трактатъ: *Поклоненіе кресту*—образецъ краткаго и трогательнаго исповѣданія съ сильнымъ чувствомъ кающагося грѣшника; нѣсколько-кратное прочтеніе этого трактата можетъ размягчить чувство самое грубое. Нужно желать, чтобы сочиненія его сдѣлались общенародными и переведены были на иностранные языки. Изъ систематиковъ занимавшихся христіанскою нравственностію мы имѣемъ не многихъ. Первый систематикъ нашъ *Ѳеофанъ;* но онъ нравственностію особенно не занимался. Уже *Ѳеофилактъ* отдѣлилъ нравственное богословіе отъ догматическаго; онъ сдѣлалъ сокращеніе изъ Буддея, потомъ перевелъ на русскій языкъ Шуберта. Но изъ Буддея онъ бралъ болѣе философское и оставлялъ существенное, и потому нравственность у него похожа на нравственность Баумейстера и Вольфа. У прежнихъ богослововъ нравственность являлась только въ такъ называемомъ «*usus doctrinae*». Всѣ они водились протестантскими богословами, а тамъ нравственность христіанскую отдѣлили отъ теоріи уже въ XVII вѣкѣ. *Usus doctrinae* вообще не такъ важны: они важны только съ той стороны, что въ нихъ заключается приложеніе всякаго догмата къ нравственнымъ правиламъ. Конечно, такъ и должно быть; иначе будетъ безсоюзіе между догматикою и практикою христіанскою. Кромѣ того, у насъ во время Екатерины II, частію отъ ней самой, частію по нѣкоторымъ особеннымъ причинамъ, составилось въ Москвѣ общество подъ именемъ *Новиковскаго*, которое занималось сочиненіемъ и переводомъ полезныхъ книгъ; напр. оно перевело *Арндта—Путешествіе къ вѣчности благочестивой души,* издало сочиненіе *Ураній или Слѣпецъ,* подъ которымъ разумѣется падшее состояніе человѣка и мн. др. Вообще въ то время началъ было вѣять духъ живой; но

это вѣяніе скоро прекратилось и замѣнилось духомъ порчи, и общество этихъ писателей разсѣялось. Послѣдующія царствованія не были благопріятны для этого предмета. Въ царствованія Александра начали опять являться нравственныя сочиненія; но сперва духъ французскаго любомудрія не благопріятствовалъ истинамъ религіи: являлись у насъ сочиненія въ духѣ Руссо, Мармонтеля и друг. Потомъ пробился мистическій духъ въ *Сіонскомъ Вѣстникѣ*, журналѣ издавшемся 1806 г. Но по глубокости и универсальности своей онъ не пришелся въ раму нѣкоторыхъ членовъ нашей церкви; и потому изданіе его остановлено. Послѣ сего онъ опять началъ было издаваться въ 1816 г., но и опять остановленъ. Въ немъ замѣтенъ индифферентизмъ и неосновательность; но въ немъ были и нѣкоторыя замѣчательныя статьи о возрожденіи. Около 1812 г. начали многіе заниматься нравственными сочиненіями по порученію самаго государя покойнаго, бывшаго первымъ двигателемъ въ этомъ дѣлѣ. Тогда переведена въ Сибири *христіанская философія*. Кромѣ того государь иногда чрезъ министра своего присылалъ статьи, отмѣченныя его рукою, для перевода съ иностраннаго изданія въ *Христіанскомъ Чтеніи*. Такъ, есть въ *Христіанскомъ Чтеніи* статья: *покайтеся*, которая была прислана государемъ изъ Швейцаріи около того времени, какъ въ С.-Петербургѣ было наводненіе *). Тогда же переведены *Нова тварь*, соч. *Франциска де Сальсъ*, и толкованія госпожи *Гіонъ*; также переведенъ *Фома Кемпійскій*, изданы творенія *Фенелона*. Нельзя умолчать еще о двухъ сочиненіяхъ, хотя они сокращены изъ другихъ: это—*Черты дѣятельнаго ученія вѣры* и *Обязанности христіанина*—для кадетскихъ корпусовъ, соч. протоіерея *Кочетова*. Сочиненія эти—богатый подарокъ для литературы русской особенно тѣмъ, что они писаны на русскомъ языкѣ, а также и представлены въ хорошемъ системати-

*) Подлинникъ хранится у о. ректора, Иннокентія. Примѣч. слушателя лекцій.

чесномъ порядкѣ. Сюда же, наконецъ, можно отнести всѣ сочиненія разныхъ писателей касательно разныхъ предметовъ нравственности христіанской; и первое мѣсто между ними должны занять поученія митр. Платона и Михаила.

Всѣ богословскія науки болѣе или менѣе имѣютъ свое начало въ словѣ Божіемъ; наша наука тѣмъ болѣе основана на словахъ апостоловъ и пророковъ. Но поелику слово Божіе есть и въ природѣ и въ духѣ человѣческомъ; то и это слово не можетъ не быть въ употребленіи у насъ. Хотя оно въ этихъ двухъ источникахъ затемнено, и потому несравненно ниже св. Писанія; но не употреблять его совершенно нельзя: ибо—во первыхъ—само слово Божіе писанное часто ссылается на слово Божіе въ природѣ и въ сердцѣ; во вторыхъ—слово Божіе писанное имѣетъ цѣлію подкрѣпить слово Божіе въ природѣ и въ сердцѣ; въ третьихъ—слово въ природѣ и сердцѣ ближе къ намъ. Богословіе теоретическое есть другое начало богословія практическаго; ибо дѣятельность наша основывается на вѣрѣ въ заслуги Іисуса Христа; посему и должна всегда имѣть въ виду крестъ Іисуса Христа, въ которомъ сходятся вѣра и любовь, умозрѣніе и дѣятельность. Еще есть начало подчиненное симъ, но много способствующее развитію нравственности христіанской: это опытъ людей святыхъ. Читая писанія пророковъ и апостоловъ, мы можемъ повѣрять ихъ опытомъ мужей святыхъ и голосомъ церкви. Къ голосу церкви живому обращаться можемъ рѣдко, а къ историческому всегда.

Методъ христіанской практики можетъ быть различенъ. Нравственность можетъ быть излагаема въ увѣщаніяхъ, краткихъ правилахъ, въ примѣрахъ, какъ у Василія Великаго и въ нашихъ Четіихъ Минеяхъ. Сокращеніе Четіихъ Миней есть *Училище благочестія*, протоіер. Мансвѣтова. Свящ. Маловъ написалъ объ обязанностяхъ и добродѣтеляхъ воиновъ. У свѣтскихъ людей и даже у нѣкоторыхъ духовныхъ есть взгляды на

Четіи Минеи не совсѣмъ высокіе; но нравственно-назидательныя повѣствованія этихъ Миней имѣютъ великую цѣну. Теперь и въ философскихъ сочиненіяхъ иностранцевъ являются примѣры изъ нашихъ Прологовъ. Напр. Шубертъ, говоря о самоотверженіи и не находя у свѣтскихъ писателей довольно сильнаго примѣра для сего, взялъ изъ Минеи примѣръ Павла Препростаго,—какъ его заставляли носить камни съ одного мѣста на другое безъ всякой цѣли и пользы, и худымъ кувшиномъ носить воду. Изъ этихъ только книгъ можно извлечь нравственность чистую. Всемірная исторія не представляетъ и части этихъ добродѣтелей. Поступки напр. Регула, Сцеволы, Катона, записаны во всѣхъ исторіяхъ какъ рѣдкіе, а въ Четіихъ Минеяхъ описаніе такихъ поступковъ очень обыкновенно. Изложеніе нравственности христіанской можетъ быть еще ученое, напр. въ катихизисахъ. Послѣднее изложеніе особенно для насъ нужно. Тутъ въ краткомъ видѣ можетъ быть заключено многое. Учитель вѣры долженъ показать не только какъ дѣлать, но и почему такъ.

Расположеніе, сдѣланное въ нашей системѣ, принадлежитъ Буддею, который расположилъ нравственность христіанскую также, какъ и философскую: оно только отчасти годно. Третья часть *о благоразуміи христіанскомъ*—мала, состоитъ только изъ одного трактата. Это отъ того, что *благоразуміе*—слово великое; а въ самомъ дѣлѣ оно мало. Какъ христіанинъ долженъ поступать самымъ лучшимъ образомъ въ извѣстныхъ случаяхъ, общихъ правилъ на это не можетъ быть много. Въ нашей книгѣ *Черты дѣятельнаго ученія*—трактатъ о благоразуміи сначала оставленъ былъ, а послѣ опять прибавленъ въ другихъ изданіяхъ. У католиковъ практическое богословіе располагается на манеръ философскій. Сначала говорятъ вообще о натурѣ человѣческой, о нравственности вообще, о наградахъ и наказаніяхъ, о вмѣненіи, что вообще называется *metaphysica*

могит; потомъ говорятъ объ обязанностяхъ христіанина, далѣе о средствахъ къ исполненію ихъ, что извѣстно подъ именемъ *аскетики*. Изъ протестантовъ у *Рейнгарда* расположеніе хорошее и полное. Онъ располагаетъ свою нравственную систему по четыремъ вопросамъ: 1) что такое человѣкъ, который долженъ дѣйствовать по закону Христову? Здѣсь онъ показываетъ несовершенство каждаго человѣка и способность его быть совершеннымъ. 2) Чѣмъ человѣкъ долженъ сдѣлаться? Здѣсь онъ говоритъ о добродѣтеляхъ. 3) Какими средствами человѣкъ можетъ достигнуть этого совершенства? Наконецъ 4) какимъ именно образомъ человѣкъ становится истиннымъ христіаниномъ? Тутъ онъ описываетъ самый способъ возрожденія, обновленія и усовершенія человѣка. Расположеніе это мы назвали естественнымъ и лучшимъ другихъ.—Каковъ человѣкъ,—это составляетъ первый членъ нравственности христіанской. Философія не обращаетъ на это вниманія, и дѣлаетъ худо: нынѣ впрочемъ и она начинаетъ нѣсколько заниматься разсмотрѣніемъ этого. Въ томъ видѣ, въ какомъ доселѣ представлялась нравственность человѣческая, она могла казаться нравственностію ангеловъ, а не человѣка падшаго: но все вопіетъ противъ этого. Прочія части въ этомъ расположеніи также очень важны, особенно важна четвертая часть. Части эти можно назвать слѣдующимъ образомъ: 1-я *антрополоґія;* 2-я *аретологія;* 3-я *педевтика,* или *аскетика*; 4-я *мистика*.

Не худо нѣчто замѣтить о наименованіяхъ нѣкоторыхъ отдѣловъ богословія практическаго. И моралисты философы не могутъ прибрать хорошихъ опредѣленныхъ именъ для своей науки; тоже и съ богословами: нѣтъ и у нихъ названій вполнѣ выражающихъ сущность науки. Вторая часть, трактующая объ обязанностяхъ христіанина, у нихъ называется Jurisprudentia Divina. Но Jurisprudentia Divina можетъ составить особенную науку. Обязанности вообще должно отдѣлять отъ правъ: иначе

пользуются правами, иначе исполняютъ обязанности. Апостолъ Павелъ говоритъ: *вся ми лѣть суть, но не вся на пользу.* Философы науку объ обязанностяхъ называютъ *этикою*; также называютъ иногда и богословы христіанское ученіе объ обязанностяхъ: но такъ можетъ быть названо оно развѣ потому, что говоритъ о правахъ человѣка естественныхъ. Болѣе приличными представляются слѣдующія названія для главныхъ четырехъ частей богословія практическ.: первую часть можно назвать *Anthropologia moralis;* вторую, излагающую обязанности, *Areiologia*; третью, трактующую о средствахъ нравственнаго совершенства—*аскетикою*, ибо средства эти болѣе или менѣе суть подвижническія,—или *педевтикою нравственною;* четвертую часть, излагающую самую внутреннюю перемѣну человѣка, можно назвать *мистикою христіанскою.*

Скажемъ теперь нѣчто о наукахъ вспомогательныхъ нашей наукѣ. При изложеніи нравственности христіанской нужно обращать вниманіе и на всѣ прочія науки, потому что и онѣ въ семъ дѣлѣ полезны: вѣдь всѣ науки по первоначальному происхожденію проистекаютъ изъ одного и того же слова Божія. Нужнѣйшая въ этомъ случаѣ наука есть *нравственная философія*; эта наука, держась въ извѣстныхъ предѣлахъ, можетъ быть очень полезна для нашей науки. Ибо христіанская нравственность заключаетъ въ себѣ то, что есть и въ естественной нравственности. Какъ добродѣтели языческія суть приготовленія къ добродѣтелямъ христіанскимъ; такъ и нравственность естественная есть приготовленіе къ нравственности христіанской. Послѣ того важною и полезною наукою въ этомъ дѣлѣ можетъ быть *антропологія* и особенно *психологія.* Только нужно освѣтить себѣ этотъ путь сначала; безъ этого нельзя твердо идти по нему въ нашей наукѣ. Нужна здѣсь вся антропологическая наука, даже и о тѣлѣ человѣка. Ибо

оно составляетъ половину существа человѣческаго и имѣетъ значительное вліяніе на нашу дѣятельность: иногда служитъ нравственности, а иногда подавляетъ ее; напр. темпераменты участвуютъ въ страстяхъ и т. п. Послѣ сего ближайшее мѣсто въ числѣ наукъ вспомогательныхъ нашей занимаетъ *исторія нравовъ*. Предметомъ нашей науки служитъ натура человѣческая; но гдѣ она видна доселѣ? Зерцало это—исторія, представляющая нравственность олицетворенною и въ большихъ размѣрахъ и въ малыхъ, съ совершенствами и несовершенствами.

НРАВСТВЕННАЯ АНТРОПОЛОГІЯ.

Св. Писаніе нравственность человѣческую представляетъ самою темною; по частямъ представляетъ много рѣзкаго, посрамляющаго человѣка, а въ общемъ сводѣ представляетъ нѣчто ужасное. Такъ, о всемъ родѣ человѣческомъ безъ благодати и о значительной части его, не принявшей благодати, оно говоритъ, что они суть сѣмя діавола. *Вражду положу между тобою и между женою, и между сѣменемъ твоимъ и между сѣменемъ тоя* (Быт. III, 15). Это говорится о сѣмени діавола и о сѣмени Евы. Упоминается одна жена здѣсь; потому что она одна вступила въ разговоръ съ зміемъ, и потому что отъ нея произошелъ весь родъ человѣческій. Сѣмя жены,—это все человѣчество и притомъ самая лучшая часть его—сонмъ праведныхъ и глава ихъ Іисусъ Христосъ. Но что такое сѣмя змія? Это клевреты его—ангелы падшіе и тѣ люди, которые водятся духомъ этого врага Божія, засѣменяются діавольскимъ направленіемъ. Посему Іоаннъ Креститель и другіе пророки называютъ такихъ людей порожденіями ехидны, имѣя въ виду сію ехидну духовную. Спаситель самъ называетъ ихъ чадами діавола. Такимъ образомъ натура человѣческая носитъ въ себѣ нѣчто діавольское, кромѣ образа Божія, куда

жало діавола достигнуть не можетъ. Даже сами люди находятъ въ себѣ много діавольскаго, напр. говорятъ: гордость діавольская, мысль діавольская лукавство діавольское. Природа человѣческая поврежденная называется еще въ св. Писаніи *плотію* (Быт. VI. 3). Спаситель говоритъ: *рожденное отъ плоти плоть есть*, и ап. Павелъ говоритъ: *вѣда бѣхомъ во плоти*. Что же это значитъ? Почему грѣховность и несовершенство природы человѣческой называется плотію? Потому что плоть въ самомъ дѣлѣ есть нѣчто несовершенное въ человѣкѣ: самый худой человѣкъ пожелалъ бы освободиться отъ многаго плотскаго. Съ другой стороны—потому, что человѣкъ естественный болѣе преданъ плоти, нежели духу. Развиваются иногда и силы духовныя въ людяхъ развращенныхъ, но съ большимъ умомъ; только всегда видна въ нихъ болѣе плоть: въ духъ они входятъ иногда только для согляданія, а живутъ болѣе во плоти. Въ нѣкоторыхъ людяхъ при извѣстномъ образованіи и воспитаніи плоть утончается почти до духа; но дальновидный можетъ и здѣсь видѣть природную грубость плоти. Напр. войдите въ домъ человѣка съ умомъ, со вкусомъ, съ образованіемъ, по мнѣнію міра,—и вы найдете тамъ повсюду слѣды плоти. Въ изображеніяхъ, которыми онъ украшаетъ свой домъ, вы найдете много плотскаго; въ библіотекѣ его выше какой нибудь философіи стоитъ наука о поваренномъ искуствѣ. А въ людяхъ грубыхъ это преобладаніе плоти доходитъ до чрезвычайности; многіе люди богатые и грубые едва дышатъ отъ чрезмѣрной тучности. И если бы существованіе ихъ продолжилось еще на нѣсколько лѣтъ далѣе обыкновеннаго; то они совершенно сдѣлались бы плотію, даже въ физическомъ отношеніи.

Состояніе человѣка поврежденнаго называется еще *смертію*. Спаситель говоритъ: *остави мертвымъ погребсти своя мертвецы*. Мертвыми здѣсь Онъ называетъ людей плотскихъ. Не видно, чтобы эти люди, о которыхъ говоритъ Спаситель,

были худы; но Онъ вообще такъ называетъ ихъ. Въ этомъ смыслѣ и апостолъ титулуетъ насъ: *и сущихъ насъ мертвыхъ прегрѣшеньми*... Значитъ, и себя ставитъ онъ здѣсь въ разрядъ мертвыхъ: кто же послѣ этого исключитъ себя изъ сего состоянія мертвенности? Мертвымъ называется человѣкъ, когда онъ недвижимъ, съ закрытыми глазами, не видитъ и не слышитъ. Бываетъ иногда и на лицѣ мертваго нѣсколько времени румянецъ, иногда даже замѣчается нѣкоторое движеніе. И въ человѣкѣ естественномъ иногда примѣтно много суетливости, хлопотъ, даже самоотверженія, но все это—для пустяковъ. Взоръ у него открытъ, но онъ ничего не видитъ въ духовныхъ вещахъ. Иногда предметы духовные какъ бы поражаютъ его по глазамъ; онъ на нихъ наталкивается и чувствуетъ боль, напр. при гробѣ отца, жены, брата и т. п.; но послѣ сего онъ опять остается нечувствительнымъ. Иногда у людей порочныхъ, плотскихъ показывается стыдливость какая-то, но безъ жизни; у нихъ движутся члены при раздаваніи милостыни, постройкѣ церквей и т. п.; но все это находится въ движеніи какъ бы гальваническомъ. Напр. умираетъ у такого человѣка жена,—онъ нѣсколько тысячъ отдаетъ на церкви, но въ сердцѣ остается такимъ же порочнымъ. Иногда развращенные люди попадаются къ людямъ добрымъ и заимствуютъ отъ нихъ нѣкоторыя благія наклонности; но когда они предоставляются самимъ себѣ, то опять остаются неподвижными истуканами.— Человѣкъ поврежденный называется еще человѣкомъ *ветхимъ*, древнимъ; ибо произошелъ отъ Адама. И въ началѣ-то онъ былъ уже ветхъ, а теперь и совершенно обветшалъ. Въ натурѣ человѣческой какъ въ деревѣ образуются свои слои. И какъ ботаники могутъ узнать по этимъ слоямъ, сколько лѣтъ извѣстному дереву; такъ наблюдатель небесный по наростамъ въ природѣ человѣческой узнаетъ древность поврежденія ея. Ветхое платье линяетъ; главная нить, которою держится ру-

ище, есть еще, но благолѣпія прежней одежды уже нѣтъ. Эта ветхость и готовость распасться, эта дырявость замѣтна въ подяхъ—большихъ и малыхъ. Если чему надлежитъ быть прочному, то это образу правительства; но сколько употреблено трудовъ и усилій напр. во Франціи и Англіи для упроченія этого дѣла! Соберутся нѣсколько сотъ людей, проведутъ нѣсколько дней и ночей въ разсужденіяхъ и спорахъ, составятъ какое нибудь правительство; а чрезъ полгода оно распалось... Такъ все обѣтщало!

Порча человѣка естественнаго называется еще *грѣхомъ живущимъ въ человѣкѣ:* выраженіе многозначительное. Мало того, что человѣкъ грѣшитъ,—грѣхъ въ немъ живетъ, содѣлался въ немъ чѣмъ-то самостоятельнымъ, живымъ, постояннымъ, имѣющимъ личность, какъ господинъ, законодатель. И точно, обративъ вниманіе на людей, тотчасъ увидишь, что они служатъ жилищемъ грѣху, что злое начало образовало въ нихъ свою жизнь. Еще называется эта порча *закономъ грѣховнымъ, сущимъ во удѣхъ* (Рим. VII, 23). Всякая жизнь имѣетъ свой законъ, слѣдовательно и жизнь грѣха имѣетъ свой законъ грѣха. Этотъ законъ есть самолюбіе,—и дѣйствія сего закона чрезвычайно сильны. Даже образуется своего рода совѣсть грѣховная, такъ что грѣшникъ тотчасъ видитъ, что прикасается его самолюбію, и принимаетъ другое направленіе. Напр. въ разговорѣ съ сребролюбивымъ дайте хоть малѣйшій намекъ, что вы хочете говорить о нестяжаніи, и онъ заранѣе постарается предотвратить вашу рѣчь.—Называется еще естественный человѣкъ *образомъ перстнаго.* Явно, что въ этомъ выраженіи прежде всего имѣется въ виду тѣло; но и внутренность души человѣка перстнаго—перстна. Умъ его перстенъ; ибо всѣ познанія его сняты съ тлѣнныхъ вещей. Образъ дѣятельности его также перстный;—она направлена къ благамъ земнымъ тлѣннымъ, преходящимъ, которыя и теперь

только мелькаютъ, а въ будущей жизни и совсѣмъ не будутъ имѣть мѣста. Адамъ составилъ себѣ свой образъ вмѣсто божественнаго, и теперь всѣ потомки его носятъ эту личину.

Называется еще человѣкъ естественный *душевнымъ*. Въ духъ онъ рѣдко заходитъ, а живетъ воображеніемъ, памятію, чувствами; до созерцаній духовныхъ, до Бога, до вѣчности онъ почти не касается: тамъ ему холодно, онъ бѣжитъ оттуда. Animalis homo съ сей стороны дѣйствительно сходенъ со всѣми животными: нѣкоторыя животныя (animalia) даже превосходятъ его со многихъ сторонъ. Апостолъ говоритъ, что нѣкоторые люди работаютъ только чреву, что *имъ богъ чрево*,—и всѣ животныя непрестанно работаютъ только чреву. Называется еще человѣкомъ *внѣшнимъ*, въ противоположность внутреннему. И у естественнаго человѣка есть своя глубина; но это глубина зла и грѣха: обыкновенно же внѣшность, видимость управляетъ имъ. Отсюда человѣкъ худой называется пустымъ. Еще именуется онъ *чадомъ гнѣва по естеству*, которое онъ самъ себѣ устроилъ—чадомъ, на которое Отецъ небесный не могъ взирать безъ гнѣва, потому что это чадо растетъ и трудится во злѣ. Называется еще *тѣломъ грѣховнымъ плоти* (Кол. 2, 11). Все тѣло наше становится орудіемъ грѣха, его тѣломъ. Человѣкъ имѣетъ руки простертыя на грабительство, ноги—чтобы ходить по путямъ беззаконнымъ, глаза—чтобы смотрѣть на соблазны міра, слухъ—чтобы принимать хулы. Называется еще порча *удами яже на земли* (Кол. 3, 5),—членами, посредствомъ которыхъ человѣкъ такъ и стремится въ адъ, куда послѣ и дѣйствительно низойдетъ.

Если сложить всѣ эти черты, то составится образъ человѣка самый ужасный: это *свитокъ* видѣнный Іезекіилемъ, *въ которомъ написано рыданіе и жалость и горе*. Да не подумаетъ кто либо, что такъ изображаетъ человѣка только св. Писаніе. Нѣтъ, и самъ человѣкъ не лучше себя описываетъ.

Много есть жалобъ на это у древнихъ греческихъ и римскихъ писателей, и у новыхъ. Итакъ въ св. Писаніи нѣтъ преувеличенія; даже оно не открываетъ еще всей бѣдности нашей, потому что и невозможно теперь показать намъ ее вполнѣ; ибо палъ весь міръ, и палъ давно и глубоко. Посему церковь премудро воспѣваетъ: «*едине вѣдый* человѣческаго существа немощь».

Изъ описаній человѣка естественнаго, находящихся въ св. Писаніи, открывается, что состояніе его очень худо, противно намѣренію божественному и несчастно. Въ отношеніи къ нравственности это состояніе беззаконное; въ отношеніи къ чувствамъ—состояніе безчувствія, смерти. Еще не было примѣра, чтобы какой нибудь добрый и благонамѣренный человѣкъ отвергалъ развращеніе природы человѣческой: это постоянный голосъ всѣхъ внимательныхъ и добрыхъ людей. Напр. Сократъ въ своемъ разговорѣ явно признаетъ нужду—всю жизнь очищаться, и взглядъ на настоящую жизнь, какъ на поприще очищенія, есть взглядъ всемірный, а не христіанскій только. Въ большей части людей зло господствуетъ рѣшительно: жизнь ихъ слаба, они дремлютъ и въ дремотѣ имъ иногда нельзя бываетъ дѣлать зла; но когда они выйдутъ изъ сего состоянія усыпленія, когда воля ихъ облечется мощію гражданскою или физическою, то происходитъ отъ нихъ зло ужасное. Христіанство укротило много сего зла. Хотя и въ немъ есть много злыхъ людей, но все ихъ меньше въ сравненіи съ злыми людьми въ языческомъ мірѣ. Напр. посмотрите на Азію и ея правителей: похожи ли они на людей? Древнія языческія общества представляютъ безчисленныя несовершенства. У народовъ необразованныхъ происходили ужасныя свирѣпства. Напр. Чингисханъ, рѣшившись облить весь міръ кровію, идетъ съ несмѣтнымъ войскомъ, опустошаетъ грады и веси, и на трупахъ убитыхъ пируетъ съ своими сподвижниками. Наконецъ въ минуту пробуж-

денія мысли онъ говоритъ, что онъ есть гнѣвъ Божій. А въ образованныхъ обществахъ... Что напр. представляетъ Греція? Всѣ споры и толки Аѳинъ и Лакедемона похожи на драку дѣтей: они дотолѣ боролись и дрались, пока не вибили другъ другу глазъ и не подпали владычеству македонскому и римскому. Въ Римѣ тоже; напр. во время Цицерона лучшіе граждане, отцы отечества безъ пощады умерщвлялись. И самого Цицерона кто велѣлъ убить? Кесарь—первый членъ общества. Новѣйшія времена представляютъ еще болѣе доказательствъ развращенія человѣческаго. Оттого, при всѣхъ усиліяхъ, всѣ уложенія человѣческія распадаются и исчезаютъ. Во Франціи напр. въ продолженіе семи лѣтъ было нѣсколько конституцій, и всѣ онѣ были столкнуты со сцены ногою Наполеона.

Наконецъ въ цѣлой природѣ міра во многихъ случаяхъ явно открываются слѣды неестественнаго состоянія. Въ царствѣ животныхъ видимъ такіе пороки, какіе и въ людяхъ. Мы сами признаемъ, что пороки—хитрость, жестокость, обжорство противны природѣ; посему должны признаться, что и въ царствѣ животныхъ эти явленія не натуральны. Неужели Творецъ не далъ животнымъ другой пищи, какъ только терзать другихъ животныхъ? Мы видимъ у людей пренебреженіе своихъ обязанностей; но и нѣкоторыя птицы, напр. кукушка и другія, бросаютъ дѣтей своихъ въ чужія гнѣзда. Видимъ у животныхъ ужасное обжорство, напр. нѣкоторыя изъ нихъ раждаютъ и пожираютъ раждаемое (змѣи, свиньи). Видимъ у нихъ эгоизмъ, забвеніе трудовъ и услугъ. Напр. пчелы трутней, пока они имъ бываютъ нужны, кормятъ, а послѣ убиваютъ. Видимъ и хитрость, напр. паукъ плететъ свои сѣти хитро, чтобы схватывать другихъ подобныхъ себѣ насѣкомыхъ и пожирать ихъ. Животныя водятся инстинктомъ, слѣдовательно у нихъ поврежденъ инстинктъ, какъ у насъ поврежденъ умъ. Въ цар-

ствѣ растеній замѣтна также неестественность, напр. безза-конное похищеніе; цѣлыя семейства растеній такъ называемыхъ чужеядныхъ живутъ на счетъ другихъ—смертію другихъ. Похищеніе у другаго видно въ корняхъ многихъ растеній; подавленіе слабыхъ сильными видно также во многихъ растеніяхъ. Если низойти ниже къ царству неорганическому, минераламъ; то и тамъ по руководству естествоиспытателей можно найти порчу. Оттуда раздражительность въ нѣкоторыхъ веществахъ, которыя столкнувшись съ другими производятъ взрывы и громы. Если посмотрѣть на всю нашу землю, то и она представитъ намъ состояніе болѣзненное. У полюсовъ она мертва отъ холодовъ, и хочетъ согрѣть себя нѣсколько сѣвернымъ сіяніемъ; но опыты ея какъ-то не удаются. На срединѣ она безплодна отъ жара. Здѣсь хочетъ она прохладить себя ужасными бурями; но и это не помогаетъ. И полная жизнь ея только въ промежуткахъ между срединою и крайностями. Но можетъ быть иной подумаетъ, что иначе не можетъ и быть? Нѣтъ, могло быть иначе. Напр. въ Сибири есть слѣды, что тамъ было нѣкогда тепло. Въ срединѣ земли еще болѣе превращеній. И что болѣе всего доказываетъ испорченность ея, такъ это то, что она исполнена внутри огнемъ; она похожа на человѣка, покрытаго искуственными язвами.

Откуда началось это состояніе? Отъ перваго человѣка. Грѣхомъ человѣка было неповиновеніе волѣ Божіей. А какъ въ волѣ Адама заключена была воля всего рода человѣческаго; то отпаденіе воли Адама отъ воли Божіей усвоется и всему человѣчеству. Въ мірѣ физическомъ все держится закономъ тяготѣнія, окружность связана съ центромъ. Если что оторвется отселѣ, то пойдетъ бродить по цѣлому міру, и не можетъ успокоиться: потеряй земля свое отношеніе къ солнцу, она уже не поправится сама собою. Тоже и въ мірѣ человѣческомъ въ отношеніи къ Богу. Актъ грѣха Адамова былъ ужасвѣй-

шій; имъ рѣшалась судьба всего бытія. Какъ распространяется это зло? Первоначально путемъ рожденія: все человѣчество было въ чреслахъ Адама. Это видно изъ опыта: отъ древа худаго не можетъ произойти древо доброе; больной отецъ не можетъ родить здороваго сына. Какъ грѣхъ прирождается? Грѣхъ, какъ дѣйствіе свободное, не прирождается, а прирождается только наклонность ко грѣху—источникъ всей грѣховности,—и прирождается не къ волѣ только, а ко всему существу человѣка, и съ развитіемъ силъ человѣка развивается сама. Отсюда понятно отношеніе грѣха прародителей къ намъ. Амвросій говоритъ: «мы не только раждаемся во грѣхахъ, но и раждаемъ»... Замѣчательный въ этомъ отношеніи примѣръ представляетъ Августинъ. Онъ говоритъ, что онъ видѣлъ двухъ младенцевъ, отнимавшихъ у матери сосцы, и когда одинъ сосалъ, другой отъ зависти дѣлался блѣднымъ. Замѣчательный также опытъ представляетъ Кантъ: онъ говоритъ, что нѣтъ двухъ друзей, изъ коихъ одинъ не почувствовалъ бы тайнаго удовольствія, когда видитъ, что другъ его впалъ въ несчастіе. Онъ будетъ конечно жалѣть объ немъ, помогать ему, но внутренно будетъ радоваться: такъ эгоизмъ проникъ человѣка. Изъ этого-то прирожденнаго зла изъясняютъ то, что у людей святыхъ, проведшихъ нѣсколько лѣтъ въ подвигахъ, какъ напр. у Макарія египетскаго или у Антонія В., появлялась вдругъ за пазухой змѣя, какая нибудь худая мысль, противъ которой бороться имъ было трудно. Какъ ни врачуй это зло, а все оно можетъ по временамъ отрыгаться. Каждый человѣкъ можетъ быть разсадникомъ грѣха, такимъ, котораго станетъ на цѣлый міръ. Съ другой стороны, все внѣшнее можетъ возбуждать человѣка ко грѣху, напр. нѣкоторыя животныя могутъ возбуждать его къ лютости. Такъ Атилла, смотря на паука, нещадно пожиравшаго насѣкомыхъ, поощрялся къ жестокости. Всѣ страдаютъ этою грѣховностію; ни одинъ не выйдетъ на

средину и не скажетъ: *я безгрѣшенъ*. Какъ ни гордъ человѣкъ, но еще не дошелъ до такой безсовѣстности, чтобы не признавалъ себя грѣшникомъ. И цари и подданные говорятъ, что они грѣшны, и приносятъ жертвы. Такъ *Богъ затворилъ всѣхъ въ противленіе*, дабы всѣхъ привести къ повинности общественной,—публично заставить покаяться; а это для того, дабы *всѣхъ помиловать*.

Поврежденіе простирается на всѣ способности и силы человѣка: простой взглядъ на жизнь служитъ въ этомъ ручательствомъ. Правда, опытъ представляетъ и нѣчто противное сему. Нѣкоторые напр. люди по природѣ болѣе добры, другіе болѣе злы. Это явленіе можетъ привести нѣкоторыхъ къ той мысли, что, можетъ быть, зло—наслѣдіе Адамово не по равной мѣрѣ раздѣлено всѣмъ его потомкамъ. Но въ существѣ дѣла всѣ равно злы. Можно предполагать, можно и не предполагать это неравенство зла. Но если не предполагать этого неравенства, то чѣмъ объяснить признаки его въ опытѣ? Тѣмъ, что въ людяхъ, по внѣшности болѣе добрыхъ, зло только сокрыто дальше и глубже, но въ нѣкоторыхъ случаяхъ оно можетъ открываться ужасно. Отъ того часто удивляются, какъ такой добрый человѣкъ вдругъ сдѣлался такимъ злымъ: опыты такой перемѣны довольно часты. Если же предположить неравенство зла; то согласно ли оно будетъ съ Промысломъ Божіимъ? Нужно вѣдь, чтобы всѣ люди были или равно добрыми, или равно злыми; ибо зло начало струиться отъ Адама по всѣмъ проводникамъ и по необходимости струится въ одинаковой мѣрѣ. Причинъ неравенства можетъ быть двѣ. Не бываетъ ли причиною этого неравенство самыхъ душъ? Нѣтъ ли въ мірѣ человѣческомъ того же, что есть и въ мірѣ ангельскомъ? По существу своему души человѣческія одинаковы, но по качеству онѣ, быть можетъ, могутъ быть различны. Всѣ люди заимствовали смерть отъ Адама; но выраженіе этой смертности можетъ быть неодинаково у всѣхъ. Впрочемъ эта причина

не ясна и не рѣшительна. Другая причина: человѣкъ прямо раждается отъ родителей; но рядъ предшествовавшихъ родителей можетъ быть такой или другой. Человѣчество, проходя по родамъ, болѣе или менѣе портится. Рядъ родителей добродѣтельныхъ даетъ и дѣтей добродѣтельныхъ, и наоборотъ рядъ родителей порочныхъ даетъ и дѣтей порочныхъ. Только не надобно эту цѣпь родителей представлять физически, то есть необходимо соединенною; ибо и самые праведники въ иныя минуты бываютъ почти ниже обыкновенныхъ грѣшниковъ; оттого и дѣти у нихъ, зачинающіяся или носимыя въ утробѣ въ такія минуты, подвергаются большему вліянію зла и раждаются худыми. И философія говоритъ: каково начало, таково и послѣдствіе. Но все же зло, происшедшее отъ Адама, измѣняется?—Измѣняется; но измѣненіе это зависитъ не отъ самой природы, не отъ разума, а отъ религіи, отъ христіанства. Въ патріархахъ напр. и въ другихъ святыхъ людяхъ откровеніе много ослабило силу зла. О дѣйствіяхъ первороднаго грѣха исторически судить мы теперь почти не можемъ. Образа падшаго и ничѣмъ не возстановляемаго человѣка мы теперь и представить не можемъ. Весь родъ человѣческій принялъ ядъ, но, такъ сказать, ядъ уменьшенный при самомъ первоначальномъ его появленіи. Нисколько не легче для человѣка, получившаго въ наслѣдство менѣе зла; надобно смотрѣть здѣсь на слѣдствія, а не на источникъ. Большая наклонность къ злу есть своего рода талантъ, данный для обработыванія. Кому дается въ наслѣдство большее зло, тотъ, значитъ, можетъ и побѣдить это зло. Жаловаться на это значило бы тоже, что жаловаться воину или полководцу, которому начальство поручило идти въ опасное мѣсто на сраженіе, зная, что онъ и оттолѣ выйдетъ съ успѣхомъ. И на судѣ отъ таковаго человѣка потребуется менѣе, и вѣнецъ ему готовится лучшій. Господинъ жатвы будетъ, такъ сказать, радъ, если и на сей землѣ дикой возрастетъ нѣсколько плодовъ, хоть и менѣе не-

жели на землѣ другой. Впрочемъ правильнѣе кажется будетъ — не предполагать этого неравенства зла. Люди по природѣ добрые, если не удовольствуются нравственностію мірскою, которая не далека, а захотятъ жить по правиламъ Духа Божія, найдутъ надъ чѣмъ трудиться въ своемъ сердцѣ. Опытъ показываетъ, что естественная доброта такихъ людей выражается большею частію только въ любовности мірской, въ услужливости, но почти никогда не обнаруживается въ самоотверженіи истинномъ.

Разсматривая натуру человѣческую по частямъ, открываемъ поврежденіе въ каждой изъ нихъ. Св. Писаніе находитъ въ человѣкѣ разныя части; въ полнотѣ оно представляетъ его состоящимъ изъ души, духа и тѣла. *Самъ Богъ мира да освятитъ васъ всесовершенныхъ во всемъ: и всесовершенъ вашъ духъ и душа и тѣло непорочно въ пришествіе Господа нашего Іисуса Христа да сохранится* (1 Сол. 5. 23). Эти слова апостола представляютъ самое полное описаніе человѣка. Въ другихъ мѣстахъ св. Писанія такого различенія нѣтъ; оно говоритъ или о двухъ противоположныхъ частяхъ — душѣ и тѣлѣ, или о двухъ только высшихъ—душѣ и духѣ; или о двухъ противныхъ—духѣ и тѣлѣ. Это отъ того, что человѣкъ обыкновенно дѣлится на двѣ стороны—внутреннюю и внѣшнюю, и что въ человѣкѣ духъ съ душею какъ бы слиты въ одно, а большая противоположность представляется въ немъ между духомъ и тѣломъ—видимымъ и невидимымъ. Но и трехчастность состава человѣческаго всегда давала себя чувствовать. Такъ въ древнія времена философы, кромѣ духа и тѣла, приписывали человѣку душу, и называли ее душею животною, раздражительною, владычествующею (Платонъ, Аристотель и др.). Въ новѣйшія времена психологи этотъ древній вопросъ о составѣ человѣка рѣшали легко—обращались къ общеупотребительному дѣленію на душу и тѣло. Но вникавшіе глубже въ

природу человѣка и нынѣ допускаютъ въ человѣкѣ духъ и душу. При этомъ надобно только замѣтить, что духомъ обыкновенно называютъ ту часть, которая въ психологіи называется высшею способностію познавательною и нравственною,— высшій чистый умъ и волю разумную съ ихъ началами; а подъ душею разумѣютъ то, что въ логикахъ извѣстно подъ именемъ разсудка, а въ философіи нравственной подъ именемъ воли низшей. Но главная черта здѣсь та, что въ духовномъ существѣ нашемъ нужно отличать двѣ стороны: нашу и не нашу. Наша состоитъ въ свободѣ; не наша, неприкосновенная для насъ—это законы ума, идеи его нравственныя и теоретическія; мы смотримъ только на нихъ, сообразуемся съ ними, но переиначить ихъ не можемъ. Это-то и есть область духа,— нѣчто недоступное, божественное. Отсюда-то въ Писаніи духъ нашъ представляется еще чѣмъ-то хорошимъ: онъ не могъ много повредиться, потому что онъ служитъ связію между Богомъ и нами. Всѣ же другія части человѣка слишкомъ испорчены. О испорченности тѣла и говорить нечего. Еще въ древности говорили, что источникъ нравственнаго зла заключается въ тѣлѣ, что оно есть произведеніе злаго начала, что совершенство человѣка состоитъ въ удаленіи отъ тѣла. Всѣ благочестивые люди, желавшіе воспарить къ небу, чувствовали, что тѣло составляетъ для нихъ тяжесть. Душа состоитъ изъ разсудка, воли и сердца, и всѣ эти способности по Писанію худы. Это показываетъ и опытъ. Разсудокъ, даже образованный, въ разсужденіи о предметахъ высшихъ живетъ, такъ сказать, софистикою, питаетъ сомнѣнія, строитъ силлогизмы, какъ крѣпости, противъ безсмертія души, противъ истинъ вѣры. Воля большею частію низка, сердце нечисто. Почти вся дѣятельность людей мірскихъ, житейскихъ состоитъ изъ хитрости, коварства, обмана. Душѣ приличнѣе было бы стремиться за духомъ, а между тѣмъ она находится въ непрестанной борьбѣ

и противоположности съ нимъ. Цѣль ея стремленій та, чтобы подавить духъ и остаться одной съ тѣломъ. Въ системахъ философскихъ большею частію стараются утвердить эмпиризмъ, отвергнуть идеи, обезглавить человѣка, оскотинить его. Посему-то св. Писаніе осуждаетъ душу на великую и тяжелую эпитимію; да и мірская мудрость хотя нѣмымъ, но твердымъ голосомъ говоритъ, что воля низшая должна покоряться высшей: это тоже, что на языкѣ Писанія говорится о погубленіи души, объ отнятіи у ней жизни. Наконецъ, и въ духѣ св. Писаніе находитъ своего рода скверну. Оно велитъ стараться о пріобрѣтеніи духа сокрушеннаго и сердца обновленнаго. Духъ сдѣлался твердымъ, окаменѣлъ, между тѣмъ какъ онъ предназначенъ быть связію человѣка съ Богомъ, и посему долженъ быть какъ бы сквознымъ, мягкимъ; онъ сдѣлался нечувствительнымъ къ полученію ощущеній свыше и къ сообщенію ихъ другимъ способностямъ человѣка. На немъ остались нѣкоторыя буквы закона, но какъ на камнѣ; а потому его нужно переплавить, передѣлать, какъ дѣлаютъ художники съ нѣкоторыми испортившимися орудіями.

Мы сказали уже, что по Писанію всѣ способности душевныя худы, т. е. больны, нечисты, повреждены. И точно, о сердцѣ напр. оно говоритъ какъ объ источникѣ всѣхъ золъ. Оно говоритъ, что въ немъ гнѣздятся змѣи, что изъ него исходятъ помышленія злая, посему совѣтуетъ какъ можно *хранить свое сердце, отъ сихъ бо исходища живота*. Еще въ мірѣ допотопномъ исходище это показало себя во всей худости (Быт. VI, 5): и теперь, если разобрать помышленія человѣческія, то большая часть изъ нихъ окажутся злыми. Повидимому, человѣкъ обращаетъ иногда помышленія не на зло, а на добро; но если обратить вниманіе на его цѣли, на средства и проч., то увидимъ и здѣсь зло. Купецъ напр. помышляетъ о благополучномъ окончаніи торговли извѣстной,—

тутъ кажется еще нѣтъ ничего худаго. Потомъ онъ помышляетъ о томъ, чтобы построить себѣ домъ,—и это кажется не зло. Но зло въ томъ, для чего онъ предпринимаетъ все это и какъ послѣ будетъ пользоваться всѣмъ этимъ.—Далѣе, св. Писаніе уму человѣческому приписываетъ тьму, волѣ—нечистоту; приписываетъ еще уму суету; совѣсти—дѣла мертвыя и проч. Нельзя не обратить здѣсь вниманія на то, что источникомъ всего въ человѣкѣ называется въ св. Писаніи сердце, чувство. Повидимому, это названіе есть слѣдствіе чувственнаго взгляда (антропоморфизма) на предметъ; но въ самомъ дѣлѣ причина этого глубже. Основаніе душевныхъ движеній и дѣйствій—не умъ, не воля, а чувство. Чувство совмѣщается въ сердцѣ; сердце скорѣе видитъ, слышитъ, ощущаетъ, нежели другія способности; мысль въ умѣ зачинаясь проходитъ сквозь сердце, является въ видѣ пожеланій. Обращая вниманіе на умъ человѣческій, мы находимъ, что у цѣлыхъ милліоновъ людей онъ занимается совершенно мелочами. Напр. цѣлые милліоны людей привязаны къ землѣ—земледѣльцы. Конечно, мы не будемъ унижать сего труда, теперь самаго естественнаго и необходимаго: въ евангеліи самъ Іисусъ Христосъ бралъ многія притчи съ нивъ, полей; только народъ, занимающійся этимъ искуствомъ, далеко не всегда пользуется его уроками. Кочующіе народы занимаются ловлею животныхъ; оттуда и языкъ ихъ есть языкъ сихъ животныхъ. Понятія купцовъ промышленниковъ сняты съ тѣхъ предметовъ, которые находятся въ рукахъ ихъ. Даже у людей съ умомъ выспреннимъ понятій не земныхъ крайне мало. Отсюда писатели мірскіе, когда начинаютъ говорить о предметахъ духовныхъ, то лепечутъ, какъ младенецъ, и признаются иногда, что этого-де нельзя понять. Но такъ ли это по натурѣ должно быть? Въ человѣкѣ есть способность высшая, которая если бы была хорошо раскрыта, то человѣкъ не помертвѣлъ бы и не унизился такъ, какъ те-

перь. Каждый человѣкъ крайне любитъ себя, а забываетъ часто и о настоящемъ и о будущемъ своемъ состояніи. Каждый знаетъ, что онъ умретъ непремѣнно; но что будетъ съ его душею—многіе ли старались узнать это? Такъ мало расположены мы къ предметамъ духовнымъ!!.

Въ образѣ познаванія предметовъ духовныхъ у людей вообще замѣтна грубость: все небесное они представляютъ плотскимъ образомъ. Вмѣсто того, чтобы предметы плотскіе видѣть въ духѣ, въ свѣтѣ, они все духовное, такъ сказать, тащатъ на землю, направляютъ къ своимъ бреннымъ видамъ. Разительный примѣръ этого усматривается въ состояніи нѣкоторыхъ апостоловъ. Они окружены были событіями чудесными и руководимы Наставникомъ божественнымъ; но тогда какъ въ Его словѣ все плотское одухотворяется, въ ихъ словахъ все духовное оземленяется, напр.—въ ихъ прошеніи о сидѣніи одесную и ошую Іисуса Христа. Св. Писаніе называетъ это состояніе *покровеннымъ*. Покрывало это—плоть наша, которая, по Соломону, *отягощаетъ душу*. Цѣль познанія люди вовсе не полагаютъ на небѣ: такая даль не по нимъ. Самая возвышенная цѣль у философовъ и поэтовъ—это жить въ потомствѣ, пріобрѣсть извѣстность у современниковъ, а чтобы о успѣхахъ ихъ узнано было на небѣ, объ этомъ умники земные и не думаютъ, да и не могутъ. Но и эту-то цѣль, по ихъ мнѣнію возвышенную, не многіе себѣ поставляютъ; а большая часть изъ нихъ ограничивается ближайшими выгодами, какъ напр. продажею своихъ сочиненій—сребролюбіемъ.

Способность сужденія состоитъ въ сравненіи двухъ вещей или понятій. Матерію сравненій она заимствуетъ отъ впечатлѣній, которыя или хранятся въ памяти, или въ данное время поражаютъ ее. Но и эта способность у людей ошибочна и слаба, потому что сравниваетъ двѣ вещи неумѣя. Неумѣніе

это постоянно выражается напр. въ сравненіи временнаго съ вѣчнымъ, божественнаго съ человѣческимъ, и въ предпочтеніи послѣдняго первому. Въ жизни Іисуса Христа мы видимъ, что іудеи, напр., сравнивали Его, какъ учителя, съ своими учителями, между тѣмъ какъ Онъ былъ совершенно святъ, а въ фарисеяхъ, учителяхъ ихъ, праведность была большею частію поддѣльная. Оттого они своихъ учителей держались, а Іисуса Христа отвергали. Потому то Іисусъ Христосъ не разъ говорилъ имъ: *судите судъ праведный, не зрите на лица.* Потому-то и еванг. Іоаннъ подъ конецъ своего евангелія, какъ бы стараясь дать себѣ отчетъ, почему іудеи не вѣровали въ Сына Божія, обращается къ пророчеству и говоритъ, что они не вѣровали, *зане Исаія глаголетъ: ослѣпи Богъ сердца ихъ*... Въ нравственной жизни человѣка примѣтно такое же неумѣніе здраво судить. Человѣкъ естественный не только самъ падаетъ, но хочетъ увлекать за собою въ паденіи и другихъ, хочетъ, чтобы его заблужденія сдѣлались общими Если кто съ такимъ человѣкомъ не раздѣляетъ какого либо предразсудка, то онъ считаетъ его вовсе неспособнымъ судить. Въ направленіи своемъ способность сужденія стремится обыкновенно туда, куда не слѣдуетъ. Ближе всего человѣку вникать въ самого себя; для этого то и учрежденъ внутри его судъ: но человѣкъ естественный не любитъ засѣдать въ этомъ судѣ; у него дѣло почти рѣшенное, что онъ добръ и правъ, и потому онъ упражняетъ свою способность сужденія болѣе въ судѣ надъ другими, и даже въ *судѣ надъ Богомъ.* Прислушайтесь къ общему разговору, къ общимъ пересудамъ: самые глупые люди дѣлаются остроумными въ осужденіи цѣлей и побужденій извѣстныхъ поступковъ другихъ. Въ людяхъ занимающихся науками всего болѣе обнаруживается желаніе—судить о судахъ Божіихъ. Извѣстенъ примѣръ, что одинъ философъ осуждалъ Бога за то, что Онъ не хорошо будто бы создалъ міръ, и говорилъ, что онъ самъ

создалъ бы его гораздо совершеннѣе. Кто внимательно читалъ сочиненія людей о природѣ или мірѣ, тотъ могъ замѣтить, что люди большею частію приступаютъ къ міру не какъ къ творенію божественному; они ходятъ внутри сего огромнаго зданія, и выходятъ изъ него, иногда ни разу даже не вспомнивъ, что въ немъ есть хозяинъ. Они смотрятъ на вещи, какъ на существующія сами по себѣ, не видятъ Творца въ природѣ; и иногда уже сами вещи, вышедши, такъ сказать, изъ терпѣнія отъ этой холодности человѣка, наталкиваютъ любомудровъ на истинный путь. Не смотря на великую охоту о всемъ судить, при явленіи истины у человѣка какъ бы недостаетъ сужденія; онъ не знаетъ, что въ такомъ случаѣ дѣлать, и пропускаетъ подобныя явленія. Напр. въ жизни Іисуса Христа многіе ли воспользовались Его явленіемъ и чудесами? На эти случаи умъ у человѣка дѣлается коснымъ и какъ бы недвижимымъ. Невѣжество или какой нибудь предразсудокъ есть одно изъ любимыхъ возглавій, на которыхъ умъ въ подобныхъ случаяхъ успокоивается. Проповѣдуйте напр. вѣру магометанамъ,— цѣлыя тысячи не разсуждая въ одинъ голосъ будутъ отвѣчать вамъ: такъ вѣрили наши отцы, такъ будемъ вѣрить и мы. А гдѣ бы болѣе посудить, какъ не здѣсь?

Способность *умозаключенія* страждетъ тѣмъ же недугомъ. Апостолъ говоритъ объ язычникахъ, что они суетились помышленіями своими (Рим. I, 20). Διαλογισμὸς, употребленное въ этомъ мѣстѣ апостоломъ, значитъ тоже, что умозаключеніе. Какъ суетны эти помышленія, и безъ жалобы св. Писанія можно видѣть на опытѣ. Философія породила въ древности множество скептиковъ, софистовъ. Съ одной стороны эти люди показываютъ гордость ниспроверженіемъ всѣхъ прежнихъ системъ; съ другой—они самымъ жалкимъ образомъ колеблются сами, все подвергая сомнѣнію. Что же это за пріятная дѣятельность, что за отрадное упражненіе? Вмѣстѣ съ тѣмъ они

представляли и самое смѣшное въ своихъ игрушкахъ логическихъ,—и всѣ эти нелѣпости производила излишняя надежда на свои умствованія... Въ новѣйшемъ мірѣ этотъ недугъ далъ тѣже плоды. Довольно указать на одну систему Фихте. Вслѣдствіе такихъ опытовъ не только *Господь вѣсть, яко суть суетна помышленія человѣческая,* но и сами люди начинаютъ это видѣть. Поэтому одинъ умный философъ недавно въ концѣ своего сочиненія сказалъ, что логика, если придать ей абсолютную цѣну и важность, est scientia non veritatis, sed errorum. И у Карпе есть мысль, что логика есть только instrumentum истины, а не даетъ самой истины. Сколько же происходитъ заблужденій отъ того, когда отъ логики требуютъ истины! Посему-то и Писаніе прямо говоритъ, что *строптивая помышленія отлучаютъ отъ Бога* (На досугѣ полезно прочитать сочиненіе *Шада:* de libertate mentis humanae; тамъ показывается, какъ философы впадали въ заблужденія, надѣясь на свою силлогистику).

Послѣ сего если взойти къ самому верху способностей человѣческихъ—къ *уму;* то и тамъ представится не много отраднаго для изслѣдователя природы человѣческой. Писаніе говоритъ, что въ человѣкѣ есть свѣтъ, просвѣщающій всякаго человѣка грядущаго въ міръ, т. е. умъ, и что сей свѣтъ остается съ человѣкомъ на всю жизнь; но вмѣстѣ съ тѣмъ оно говоритъ, что этотъ свѣтъ иногда затмѣвается. Изъ жалобъ на это состоитъ вся первая глава посланія къ римлянамъ. Опытъ съ своей стороны свидѣтельствуетъ, что идеи ума, эти всеобщія понятія, считаемыя сѣменами всѣхъ истинъ, теперь такъ глубоко сокрыты и подавлены, что многіе люди, даже мыслящіе, вовсе не признаютъ ихъ существованія. Напр. сколько было философовъ до того времени, какъ Платонъ раскрылъ міръ идеальный? И хотя идеи были у всѣхъ этихъ философовъ, также какъ и у Платона; но онѣ имъ не представлялись; потому они

и обращались къ стихіямъ міра: воздуху, огню, землѣ, водѣ. Послѣ долговременныхъ опытовъ стали, наконецъ, эти идеи, такъ сказать, выкапывать, очищать, всматриваться въ ихъ значеніе; но и тутъ не обошлось безъ спора. Одни говорили, что онѣ прирождены, другіе—что онѣ случайно образуются въ душѣ. И когда являлись философы, которые любовались ими, приглашали слѣдовать имъ, всю жизнь старались обратить людей къ идеямъ, то не многіе слѣдовали путемъ ихъ. Да и самые послѣдователи Платона извратили вѣру въ его идеи: послѣ такого идеалиста, каковъ Платонъ, чрезъ многія столѣтія странно встрѣчать какихъ нибудь англійскихъ моралистовъ, которые поставляютъ начала нравственности вещественныя; они и послѣ такого опыта не могли взойти къ идеямъ и основать на нихъ свою науку! Идеи Бога, свободы и міра, лежащія глубоко въ душѣ, если употребляются въ дѣло, даютъ плодъ хорошій; но въ цѣлой исторіи системъ философскихъ мы видимъ, что до этихъ идей дошелъ одинъ Кантъ; да и онъ остановился только на подлежательномъ достоинствѣ ихъ. Идеи эти не могутъ быть совершенно повреждены: это остатки образа Божія; только онѣ заглушены и подавлены лабораторіею разсудка, множествомъ магазиновъ памяти, образною памятію воображенія. Другое низшее начало—начало разсудка, или силлогизмы. Они также вытекаютъ изъ ума, но отданы разсудку, такъ сказать, для его обихода; это начала *единства*, *причины*, *исключеннаго третьяго*, *противорѣчія* и т. п. Эти начала не испорчены, удержали свою силу; но въ употребленіи ихъ—болѣе зла, чѣмъ добра. Такъ напр. *начало единства*, которымъ держится весь умственный міръ, будучи приложено къ Богу, произвело пантеизмъ (одинъ и все), исключающій множественность дѣйствительную; въ приложеніи къ міру матеріальному оно даетъ матеріализмъ грубый; въ приложеніи къ міру умственному даетъ идеализмъ (—существуетъ

только одно духовное; слѣдовательно все чувственное, видимое есть призракъ, мечта). *Начало причины* дѣлаетъ міръ вѣчнымъ; ибо оно представляетъ міръ въ непрерывномъ отношеніи причинъ и дѣйствій. Для лучшаго свѣдѣнія объ этихъ началахъ можно прочитать Кантовы антиноміи,—какъ защищать одну истину на обѣ стороны. Кантъ не проникъ въ тайну этого заблужденія. Гегель показалъ, отъ чего оно происходитъ. Это происходитъ именно отъ того, что въ душѣ нашей есть высшія начала, и плодомъ сего бываетъ то, что область разсудка является совершенно противоположною области ума. Хорошо, что это узнано тогда, когда узнано также, что логика есть область низшая: а если бы это узнано было прежде, то произошелъ бы большой вредъ. Наконецъ, плоды умственные показываютъ, что это древо жизни повреждено; и судя безъ всякаго пристрастія, можно философски придти къ той истинѣ, что плоды древа познанія суть не что иное, какъ смерть въ разныхъ видахъ. Нѣтъ нужды осуждать всѣхъ философовъ; только надобно различать, что у нихъ свое и что не свое. Нѣкоторые изъ нихъ писали хорошо, успокоивали человѣчество на счетъ будущаго; но они дѣйствовали такъ потому, что менѣе другихъ слѣдовали силлогистикѣ и разсуждали подъ вліяніемъ откровенія. Такова философія Якоби. Другіе изъ нихъ прямо водились св. Писаніемъ. Но что произошло съ тѣми, которые прямо слѣдовали своему уму? Они на разные напѣвы проповѣдывали или сомнѣніе, или индифферентизмъ, а многіе и явно шли противъ всего священнаго. Любопытное явленіе представляетъ нынѣ міръ умственный. Этотъ вавилонскій столпъ (философскія системы) уже построенъ высоко, занесенъ за облака, и все еще строители покушаются подниматься выше, гдѣ трудно дышать отъ холода; поэтому нѣкоторые изъ нихъ спѣшатъ слазить съ сей высоты и отогрѣваются у огня откровенія. Нынѣ дошли уже почти до предѣловъ познанія человѣ-

ческаго. Прежде думали, что дойдя до сихъ предѣловъ, узнаютъ то, болѣе чего не знаетъ и самъ Богъ; но дошедши увидѣли, что тамъ еще не конецъ, что тамъ непроницаемая бездна; поэтому и рѣшили, что кромѣ нашего міра умственнаго есть еще міръ высшій, божественный, для насъ пока еще недосягаемый Съ философами произошло тоже, что бываетъ иногда съ малыми дѣтьми, которыя, живя отъ рожденія въ одномъ мѣстѣ, думаютъ, что верстъ напр. за десять отъ мѣста ихъ жительства, тамъ гдѣ оканчивается видимый горизонтъ, конецъ и всему міру. И философы прежде думали, что ихъ абсолюты выше всего, а теперь начинаютъ видѣть, что эти абсолюты суть только возвышенные образы ума, а Богъ выше всѣхъ этихъ образовъ. Слѣдовательно отъ Него одного надобно ожидать откровенія, дабы узнать, кто Онъ.

Въ *совѣсти* есть много теоретическаго; она предписываетъ законъ, производитъ судъ; но предметъ ея—дѣйствіе; она судитъ не о вещахъ, а о поступкахъ, о дѣйствіяхъ людей по предписанію закона. Съ нею объ руку идетъ свидѣтельство объ этихъ дѣйствіяхъ и вмѣстѣ награды или наказанія; и потому она есть уже нѣчто практическое. Дѣятельность ея трехсоставна и можетъ сравниться съ умозаключеніемъ. Первая часть—что дѣлать—похожа на большую посылку; вторая производитъ слѣдствіе надъ поступкомъ, говоря, что поступокъ сдѣланъ и сдѣланъ свободно: это меньшая посылка; третья—сличаетъ поступокъ съ закономъ и выводитъ отсюда награды или наказанія: это заключеніе. Но совѣсть и худо законодательствуетъ, и неправильно свидѣтельствуетъ, и даетъ ложные приговоры. Между тѣмъ она есть нѣчто такое, что болѣе всего сохранилось въ человѣкѣ неизгладимо: самый порочный человѣкъ имѣетъ сколько нибудь совѣсти; только бываетъ совѣсть иногда колеблющаяся, иногда вовсе заблуждающая,—горькое

называющая сладкимъ и сладкое горькимъ. Если бы совѣсть сохранилась во всей чистотѣ своей, то она скоро видѣла бы истину. Законодательствуя, совѣсть иногда молчитъ, или изрекаетъ законъ въ пользу порока, а закономъ правды пренебрегаетъ. Свидѣтельствуя, она свидѣтельствуетъ большею частію ложно. Судъ производитъ также не вѣрно: праведники не чувствуютъ часто внутри себя услажденія, а грѣшники—угрызенія.

Чувство человѣка естественнаго также испорчено, какъ и другія способности. Духъ человѣческій можно назвать огромнымъ столбомъ, высота котораго досягаетъ до Бога. Чувство простерто вездѣ по высотѣ сего столба: есть чувство Божества—орудіе, пріемлющее вліяніе міра духовнаго; есть орудіе, пріемлющее приращеніе предметовъ среднихъ, какъ-то: истины, добра и красоты; есть наконецъ чувство низшее, обращенное къ предметамъ низкимъ, грубымъ. Порчу чувства можно видѣть на всѣхъ этихъ трехъ степеняхъ. Какъ рѣдко и темно чувство міра духовнаго! Какъ испорчено чувство среднее! О послѣднемъ и говорить нечего.

Воля. Пружину воли составляетъ *стремленіе*, сильщееся обнять все, входящее въ душу, и соединиться съ нимъ. И какъ безпредѣльно это стремленіе къ соединенію! Ничто въ мірѣ не можетъ насытить его (мысль эта развита у м. Филарета въ словѣ на освященіе храма, изъ текста: коль возлюблена селенія Твоя...). Воля человѣка естественнаго почти не имѣетъ чистыхъ желаній, особенно духовныхъ: она, какъ говоритъ апостолъ, тлѣетъ *въ похотѣхъ прелестныхъ*. Средства для достиженія желаемыхъ предметовъ воля избираетъ большею частію самыя худыя. Какихъ напр. средствъ не употребляли древнія и новыя государства для преобладанія? И самыхъ ужасныхъ дипломатовъ люди называютъ *геніями!*

Любовь. Въ невинномъ человѣкѣ была одна любовь, а не-любви, отвращенія не было; ибо душа его обращена была къ Богу, въ которомъ нѣтъ ничего достойнаго не-любви. Но когда человѣкъ отпалъ отъ Бога и низпалъ въ міръ низшій, чувственный; тогда одни предметы начали представляться ему пріятными, другіе непріятными: отсюда любовь раздвоилась на любовь и ненависть. Любовь, по словамъ ап. Павла, имѣетъ свою высоту, глубину и широту; съ этимъ измѣреніемъ сораз мѣряются и недуги души человѣческой: высотѣ любви соотвѣтствуетъ гордость, широтѣ—корыстолюбіе, а глубинѣ—сластолюбіе; оттуда и выраженіе: погруженъ въ чувственныхъ удовольствіяхъ. По апостолу, сластолюбіе такъ гибельно, что сластолюбецъ заживо какъ бы мертвъ (1 Тим. 5, 6). Сластолюбцы ѣдятъ много, чтобы жить, но выходитъ напротивъ. По опыту видно, что многіе сластолюбцы дѣлаются тяжкими для самихъ себя. Какъ образуется любостяжаніе? Эта страсть завязывается какъ бы законно въ сердцѣ. Сначала повидимому только удовлетвореніе необходимымъ нуждамъ, а потомъ и страсть. Попеченіе о будущемъ, особенно у родителей, тоже обращается въ страсть любостяжанія. Во всѣхъ дѣйствіяхъ гордаго болѣе или менѣе повторяется грѣхъ діавола.

Если противоположить этимъ худымъ наклонностямъ добрыя; то выйдутъ ли добродѣтели, и какія? Выйдутъ. Сладострастію противоположно воздержаніе или безстрастіе; любостяжанію—щедрость, или нищелюбіе; гордости—смиреніе. Но не выйдетъ ли отсюда и пороковъ? Если эти добродѣтели перейдутъ свои границы; то выйдутъ и пороки. Воздержаніе можетъ превратиться въ глупое самоумерщвленіе; смиреніе—въ низость, щедрость—въ расточительность. Итакъ ложно, что добродѣтель теперь на срединѣ стоитъ; теперь все извращено. Если человѣкъ будетъ стоять на срединѣ; то зло непремѣнно

перетянетъ его на свою сторону; а потому человѣку всегда нужно нѣсколько переходить за средину на сторону добра.

Мы разсматривали испорченную любовь; но въ человѣкѣ естественномъ есть еще *не-любовь*—къ себѣ, ближнимъ и Богу. *Не-любовь къ себѣ* выражается уныніемъ или скукою и переходитъ въ отчаяніе; чувство это владѣетъ человѣкомъ даже во время радостныхъ празднествъ и общественныхъ усеселеній. Св. пустынники и сама церковь предостерегаютъ людей отъ унынія; въ извѣстной молитвѣ читается: *духъ праздности, унынія, не даждь ми.* Уныніе и при началѣ вредно, ибо дѣлаетъ человѣка недѣятельнымъ, вялымъ, но оканчиваться можетъ иногда самоубійствомъ. *Не-любовь къ другимъ* выражается холодностію къ нимъ, а иногда доходитъ до ненависти и явной вражды, посягающей не только на лишеніе физической жизни другаго, но и на лишеніе вѣчнаго спасенія, если это возможно. Виды этой не-любви суть: *гнѣвъ*—страсть временная, и *ненавидѣніе*—страсть постоянная. Ап. Іоаннъ весьма сильно выражается объ этомъ предметѣ: *не любяй брата*, говоритъ онъ, *пребываетъ въ смерти: всякъ ненавидяй брата своего человѣкоубійца есть* (Іоан. 3, 14); слѣд. нелюбящій и себя лишаетъ жизни и другаго, потому что, въ самомъ дѣлѣ, если жизнь сердца составляетъ любовь, то недостатокъ любви производитъ смерть. *Нелюбовь къ Богу* выражается холодностію къ религіи, къ церкви; въ высшей степени—явною враждою противъ Бога. Какъ многіе обрадовались бы, если бы имъ доказать, что Бога нѣтъ!...

Свобода. Разсматривая вообще человѣчество, мы не много откроемъ въ немъ свободы; да и эта свобода подобна худому судьѣ, который хотя сидитъ на стулѣ судейскомъ, но всякій можетъ подкупать его и по своему произволу вертѣть въ его рукахъ вѣсы правосудія. Посему-то искусный психологъ, зная человѣка, можетъ за нѣсколько времени впередъ опредѣ-

лить ходъ и сущность его дѣйствій. Итакъ нужно возвращать въ себѣ свободу; нужно развивать и укрѣплять ее.

Сила воли. Мало въ человѣчествѣ желанія и избранія добра; но еще менѣе исполненія его. У многихъ вся жизнь проходитъ въ благихъ начинаніяхъ, въ добрыхъ намѣреніяхъ; а дѣлъ нѣтъ. Отъ чего это? Отъ того, что воля наша безсильна. Впрочемъ это еще отчасти хорошо; ибо что было бы съ человѣкомъ, если бы при такомъ состояніи его у него еще была сильна воля? Теперь если добро исполняется медленно, то и зло часто остается безъ исполненія; но что было тогда— при сильной волѣ?—Важнѣйшею причиною безсилія воли, послѣ общаго разстройства человѣка въ паденіи, служитъ дѣйствіе на нее злыхъ духовъ.

Воображеніе. Воображеніе стоитъ въ душѣ на предѣлахъ между міромъ тѣлеснымъ и духовнымъ; оно составляетъ черту, чрезъ которую предметы матеріальные дѣлаются духовными, а духовные матеріальными. Отнимите свободу—человѣкъ останется безъ нравственности; отнимите воображеніе, и весь кругъ познаній, желаній и чувствованій исчезнетъ. Порча воображенія состоитъ: а) *въ безсиліи* его. Самое сильное воображеніе въ настоящемъ состояніи есть, такъ сказать, барахтанье младенца въ сравненіи съ дѣйствіями мужа. Оттого оно нѣкоторыхъ предметовъ и представить не умѣетъ Напр. вѣчность, Богъ, міръ духовный—такіе предметы, которыхъ оно или совсѣмъ не воображаетъ, или представляетъ въ грубыхъ формахъ.—б) *Въ образахъ воображенія.* Они большею частію бываютъ чудовищны, хотя подъ ними иногда заключаются предметы высокіе, какъ напр. древнія ѳеогоніи, миѳы и пр. в) Воображеніе дѣйствуетъ съ невѣроятною быстротою,—и эта быстрота его составляетъ вредъ для человѣка естественнаго: образы воображенія, являясь толпою, такъ сказать тол-

мають другъ друга и давятъ человѣка. Волю можно обратить отъ зла къ добру въ одну минуту; но воображенія нельзя. Отсюда-то начало и причины продолжительныхъ мысленныхъ браней въ великихъ подвижникахъ: все въ нихъ примиряется съ Богомъ; одно воображеніе враждуетъ противъ всего. Посему особенно нужно беречь свое воображеніе; ибо часто самые низкіе образы внѣдряются въ него и засѣдаютъ въ немъ. Правда, эти образы можно выгнать оттуда; но чего стоитъ это? Самымъ великимъ подвижникамъ борьба съ ними стоила чрезвычайныхъ трудовъ. Посему не быть въ извѣстномъ мѣстѣ, не слышать извѣстныхъ словъ, не видѣть извѣстныхъ предметовъ весьма полезно: ибо часто одинъ взглядъ на предметъ рѣшаетъ судьбу человѣка на цѣлую вѣчность. г) *Излишество* есть другой родъ порчи воображенія и другой его недостатокъ. Набирая много предметовъ, воображеніе обременяетъ ими душу,—или прилѣпляется къ одному какому либо предмету, и имъ однимъ занимаетъ всю душу. Какъ въ тѣлѣ—гдѣ боль, тамъ и всѣ чувства; такъ и въ душѣ—гдѣ любимый предметъ, тамъ всѣ силы ея. Отсюда энтузіазмъ; онъ бываетъ или *гражданскій*, или *художественный*, чаще же всего *религіозный;* ибо предметы религіи сами по себѣ способны воспламенять душу. Иногда этотъ жаръ скоро проходитъ, и въ такомъ случаѣ онъ бываетъ полезенъ; но иногда продолжается долго, и тогда называется *фанатизмомъ*, который есть тотъ же энтузіазмъ, только продолжительный. е) Воображеніе есть наконецъ дверь, куда входитъ діаволъ. Никакая способность не пропуститъ его въ душу; одно воображеніе дружитъ съ нимъ. Изъ жизни святыхъ видно, что діаволъ какъ-то влагаетъ образы въ душу,—или представляетъ старые или чертитъ новые. Значитъ, злой человѣкъ есть орудіе діавола: онъ такъ сдружается съ діаволомъ, что этотъ какъ бы вселяется въ него и становится какъ бы

воплощеннымъ діаволомъ. Итакъ воображеніе—очень важная способность въ нравственномъ отношеніи.

Аппетитъ чувственный. Онъ не сроденъ человѣку и есть слѣдствіе паденія. Пища не естественна человѣку; ибо ап. Павелъ говоритъ, что въ будущей жизни Богъ упразднитъ и брашно и чрево. На что же Богъ велѣлъ вкушать отъ всѣхъ плодовъ рая? Это нужно было для испытанія: и если бы человѣкъ устоялъ противъ испытанія, райскіе плоды были бы тогда ему не нужны; ибо не естественно образу Божію зависѣть отъ древа. Впрочемъ, если бы этотъ аппетитъ былъ и невиненъ прежде, то теперь онъ очень виновенъ по своимъ дѣйствіямъ. Ибо для чего работаютъ земля и море? Для чрева. Это сущая работа истлѣнію. Чрево теперь сдѣлалось именно богомъ для людей: всѣ способности души и тѣла направлены къ одному чреву. И съ какимъ трудомъ оно удовлетворяется! Сколько крови животныхъ и людей пролито для чрева! Естественнѣе было бы, чтобы человѣкъ, какъ высшій, питалъ все; а теперь человѣкъ питается самъ всѣмъ. Пусть бы это было такъ у дикихъ; а то и у образованныхъ мы видимъ тоже самое.

Страсти. Онѣ по-латыни называются passio (страданіе). Самое слово *страданіе* показываетъ, что онѣ не естественны человѣку. Вопросы моралистовъ и психологовъ объ обузданіи страстей давно уже существуютъ. Конечно, нужно обуздывать и укрощать то, что въ нихъ худаго; но въ нихъ есть и нѣчто хорошее. Гнѣвъ, напр., иногда нуженъ; но безпорядокъ, какой онъ производитъ въ душѣ, волненіе, усиленное стремленіе и проч.—худо. Какъ назвать здѣсь то, чего въ страсти нельзя назвать страстію? У насъ нѣтъ для этого слова, потому что нѣтъ и самаго дѣла: человѣкъ никогда не удерживается въ границахъ, но вдругъ переходитъ въ страсть. Такое удержаніе въ границахъ будетъ въ будущей жизни. У ангеловъ

также есть сильныя стремленія, но это не страсти; ибо эти стремленія соразмѣрны ихъ силамъ. Въ евангеліи говорится, что самъ Спаситель гнѣвался; но это не было страстью, а только названо именемъ страсти, такъ какъ у насъ нѣтъ другого слова для этого. Все, что худо въ страстяхъ, истребляй; прочее же, что останется (а остаться едвали можетъ что нибудь въ настоящемъ состояніи человѣка) оставляй—и это уже не будетъ страсть.

Языкъ или *міръ словъ* въ душѣ человѣка также составляетъ важную сторону. Онъ дѣлаетъ человѣка безсмертнымъ на землѣ; и что было за 1000 лѣтъ, то все извѣстно намъ только при посредствѣ слова, языка. Но теперь это слово испорчено. Адамъ едва успѣлъ назвать животныхъ неиспорченнымъ словомъ. Слово это по натурѣ должно быть творческое. Не говоря объ Іисусѣ Христѣ, мы видимъ, что и у людей слово творило чудеса. Но и это только намеки на истинную его силу. Оно не таково въ себѣ, каковымъ оно является нынѣ. Опыты показываютъ, что оно состоитъ изъ огня физическаго, и когда человѣкъ говоритъ, то огонь этотъ остается въ воздухѣ. Отсюда видно, какой вредъ происходитъ отъ гнилыхъ словъ. Слово испорченное препятствуетъ развитію ума; множество словъ обременяетъ память; неправильность словъ дѣлаетъ неправильными и мысли; соблазительныя слова соблазняютъ сердце. Порча языка произошла еще тогда, когда Ева въ первый разъ заговорила съ зміемъ, а не при столпотвореніи уже. Впрочемъ нѣкоторое совершенство еще осталось въ словѣ. Ясновидящіе и теперь говорятъ большею частію возвышенно, риѳмами. Въ простыхъ даже снахъ человѣкъ иногда говоритъ на языкѣ ему неизвѣстномъ; а въ ясновидѣніи это бываетъ очень часто—почти обыкновенно. Это показываетъ, что человѣку, если нужно будетъ, вдругъ можетъ быть данъ

языкъ. Въ будущей жизни для человѣка все будетъ готово; одна нравственность потребуется отъ него самого.

Тѣло. Есть преданіе, будто тѣло въ первобытномъ состояніи было свѣтоносно. У святыхъ также еще въ сей жизни эта свѣтоносность начиналась. Нагота, которую Моѵсей приписываетъ первымъ людямъ, весьма знаменательна. Всѣ темпераменты у людей испорчены. Физіологи находятъ въ человѣкѣ системы крови, нервовъ и мозговъ,—и всѣ эти системы не таковы, каковыми быть должны, такъ что физіологи, заключая отъ настоящаго состоянія тѣла человѣческаго къ тѣлу Адама, отвергаютъ его безсмертіе. Тѣло теперь у человѣка господствуетъ надъ душею; душа зависитъ отъ тѣла, а тѣло отъ стихій; слѣд. душа подчинена всему міру.

Полы. Порча природы иначе выражается въ мужчинѣ, и иначе въ женщинѣ. Христіанство ввело единеніе обоихъ половъ, сказавъ: *о Христѣ Іисусѣ нѣсть мужескій полъ ни женскій*; на востокѣ же и теперь женскій полъ находится въ рабствѣ. Въ самомъ раѣ жена подчинена мужу. Болѣзни при родахъ, меланхолія, истерика и др. болѣзни тѣлесныя и душевныя преимущественно господствуютъ надъ женскимъ поломъ. *Возрасты* подвержены также своего рода порчѣ, слишкомъ уже замѣтной. Младенецъ живетъ еще безъ ума; юноша слишкомъ томится и увлекается любознательностію; мужъ мучится желаніями, предріятіями, замыслами; старецъ—недѣятельностію.

Внѣшнія отношенія. Самое просвѣщеніе имѣетъ свой вредъ и пользу. Просвѣщеніе публичное въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ лучше и выгоднѣе, а въ нѣкоторыхъ хуже и вреднѣе домашняго. Обращеніе съ людьми также наноситъ большой вредъ человѣку. «Я никогда не бываю менѣе человѣкомъ, сказалъ нѣкто, какъ когда возвращаюсь изъ общества людей».

Сверхъ того, всякое состояніе или сословіе людей, имѣя нѣкоторыя преимущества, имѣетъ и множество недостатковъ. Перечтемъ ихъ по возможности.

Недостатки, свойственные духовенству, къ которымъ нѣкоторымъ образомъ располагаетъ его самое званіе, суть: 1) холодность и равнодушіе къ вещамъ священнымъ. Это происходитъ отъ частнаго обращенія съ сими вещами. Какъ придворные, часто обращаясь съ государемъ, дѣлаются отъ этого менѣе благоговѣйными къ нему, а живущіе въ отдаленіи отъ него питаютъ къ нему необыкновенное уваженіе и благоговѣніе: такъ и къ священнымъ вещамъ простой народъ гораздо болѣе благоговѣетъ, нежели служители алтаря. 2) Духовные смотрятъ на алтарь почти такими же глазами, какъ купецъ смотритъ на свою лавку, земледѣлецъ на свою ниву: иные обращаютъ священнослуженіе въ промыселъ, которымъ питаются, и потому не столько заботятся о священныхъ службахъ, сколько о доходахъ. Конечно, служащіе алтарю со алтаремъ дѣлятся, и священнослужителямъ это единственный источникъ продовольствія: но надобно помнить, что ежели они не будутъ слишкомъ гоняться за доходами, а со всѣмъ благоговѣніемъ и усердіемъ будутъ совершать свое дѣло, то паства сама не оставитъ ихъ въ бѣдности. 3) Недовольство своимъ жребіемъ, и оттуда ропотъ. Правда, жребій этотъ незавиденъ, но онъ не есть еще самый худшій и бѣднѣйшій. Чтобы довольствоваться имъ, нужно чаще представлять себѣ идеалъ пастыря церкви Христовой; нужно обращаться къ примѣру апостоловъ, и даже нѣкоторыхъ новѣйшихъ миссіонеровъ, которые проповѣдывали евангеліе Христово не только безъ обыкновенной мзды, но часто еще съ явною опасностію гоненій, притѣсненій и смерти насильственной. 4) Невоздержаніе, происходящее отъ того, что священнослужителямъ часто случается входить съ своими прихожанами въ такія сношенія, въ которыхъ эти послѣдніе считаютъ для

себя обязанностію угостить ихъ. Посему очень хорошо дѣлаютъ нѣкоторые священники, которые, вступая въ это званіе и сознавая въ полной силѣ его важность, даютъ себѣ обѣтъ никогда не употреблять горячихъ напитковъ и воздерживаться отъ сластолюбія. Сначала это, конечно, не понравится прихожанамъ; но послѣ, увидѣвъ въ своемъ священникѣ образецъ трезвости и воздержанія, они почувствуютъ къ нему особенную любовь и уваженіе, и будутъ стараться сами подражать ему. Для исправленія всѣхъ этихъ недостатковъ священникамъ можно рекомендовать, какъ годное средство, размышленіе о высотѣ и важности своего званія и служенія, живое представленіе того, что они суть преемники апостольскіе и въ нѣкоторомъ смыслѣ уподобляются своимъ саномъ и должностію самому Іисусу Христу.

Какіе недостатки сословія, такъ называемаго благороднаго? Преобладающій духъ этого сословія есть духъ преимущества. Привыкши получать особенныя права и привилегіи въ гражданскихъ обществахъ, люди этого сословія думаютъ, что и въ области вѣры также усвоены имъ нѣкоторыя привилегіи, что для нихъ есть нѣкоторыя исключенія изъ христіанской нравственности, и потому позволяютъ себѣ отмѣнять нѣкоторыя постановленія христіанской церкви, хотятъ подчинить своимъ видамъ даже самые обряды и богослуженіе церковное. Нѣкоторыя госпожи, слишкомъ увлекшись духомъ преимуществъ, не могутъ даже себѣ представить, чтобы онѣ были въ раю вмѣстѣ съ своими служанками. Вообще это сословіе холодно къ религіи, не уважаетъ служителей алтаря, презираетъ другія низшія сословія гражданскія, жестоко обходится съ своими слугами, предается чрезмѣрной роскоши и любострастію. Таковымъ людямъ надобно замѣтить, что религія христіанская равно налагаетъ обязанности на высшихъ и низшихъ и не дѣлаетъ различія въ дѣлѣ спасенія между рабами и господами.

Какіе недостатки купеческаго сословія? Духъ сего сословія есть духъ купли и продажи; этотъ же духъ оно переноситъ и въ область религіи,—думаетъ, что можно пріобрѣсть спасеніе большими вкладами, большими приношеніями въ церковь, роскошными поминовеніями по смерти и т. п., ни мало не стараясь о исправленіи своихъ нравовъ. Конечно, надобно одобрять подобные богатые вклады и пожертвованія въ церковь; но надобно при этомъ внушать, что симъ однимъ нельзя пріобрѣсть спасенія, но что нужно при этомъ стараться о чистотѣ сердца. Притомъ нужно иногда внушать, только очень благоразумно, что церковь не нуждается въ излишнихъ украшеніяхъ, что ей прилична простота и опрятность, особенно когда есть нерукотворенные храмы Божіи (люди) такіе, которые бо́льшую имѣютъ нужду въ помощи, нежели храмы рукотворенные, и располагать къ снабженію бѣдныхъ и неимущихъ всѣмъ нужнымъ. Сверхъ того, недостатокъ этого общества составляетъ ложь, обманъ, продажа худаго товара за хорошій, неустойчивость въ словѣ, нарушеніе клятвъ и т. под. Наконецъ къ отличительнымъ недостаткамъ сего сословія можно еще причислить излишнюю роскошь и сладострастіе, слишкокъ заботящееся объ угожденіи чреву и вообще чувственности.

Какіе недостатки особенно свойственны простому классу людей, черни? Духъ этихъ людей есть духъ работы физической. Въ религію они также вносятъ этотъ духъ, и потому думаютъ стяжать царствіе небесное одними физическими подвигами, напр. частымъ хожденіемъ въ церковь, многими поклонами, путешествіями къ св. мѣстамъ продолжительными и изнурительными, стояніемъ на колѣняхъ и т. п. Конечно, и это хорошо; но надобно внушать такимъ людямъ, что сего одного недостаточно для спасенія, что нужно обращать вниманіе болѣе на усовершеніе и возвышеніе духа. Кромѣ сего, простой народъ по не-

образованности и грубости своей бываетъ исполненъ многими грубыми предразсудками и суевѣріями. Но за то онъ свободенъ отъ многихъ пороковъ, напр. гордости, роскоши, обмана, свойственныхъ высшимъ сословіямъ,—гораздо откровеннѣе, расположеннѣе къ религіи и способнѣе къ исправленію.

Какіе недостатки общества или сословіи ученыхъ? Люди эти живутъ большею частію въ области ума, а не въ области сердца и вѣры, и потому они всегда почти сомнѣваются въ догматахъ христіанской религіи, любятъ спорить о предметахъ спасенія; считаютъ себя людьми умными, и потому презираютъ другихъ необразованныхъ; по-своему изъясняютъ многія учрежденія церковныя и не хотятъ исполнять ихъ; привязываются большею частію къ нѣкоторымъ земнымъ занятіямъ, наприм. къ землѣ, къ животнымъ, къ растеніямъ и т. п. Таковымъ людямъ надобно замѣтить, что при всемъ своемъ умѣ они многаго не понимаютъ въ религіи, и потому должны смириться и *плѣнить умъ свой въ послушаніе вѣры*, что большая часть познаній ихъ ничтожны и суетны. Напр. къ чему послужатъ за гробомъ всѣ изслѣдованія ботаниковъ, всѣ открытія минералоговъ, зоологовъ, геологовъ, медиковъ? Ложась во гробъ, они должны будутъ бросить на сей землѣ всѣ свои ученые труды и опыты, какъ старыя тетради, вовсе ненужныя для будущей жизни, гдѣ и самый необразованный въ семъ мірѣ человѣкъ сравнится съ ними въ познаніяхъ.

Какіе недостатки примѣчаются въ сословіи гражданскихъ чиновниковъ? По преимуществу корыстолюбіе и—для сего—неправдолюбіе. Люди этого сословія нерѣдко оправдываютъ виновнаго и осуждаютъ невиннаго вслѣдствіе многихъ и различныхъ расчетовъ. Конечно, главною причиною сего зла есть бѣдность этого сословія; но что можетъ извинять, то не оправдываетъ совсѣмъ.

Недостатки военнаго званія: какое-то огрубѣніе чувства человѣчества, звѣрство, жестокость, равнодушіе къ смерти, безпечность касательно будущаго состоянія за гробомъ, грабительство, хищничество, честолюбіе и т. п. Это сословіе удобнѣе другихъ могло бы пріобрѣтать спасеніе; ибо воины умирающіе на полѣ битвы за вѣру и отечество суть въ нѣкоторомъ смыслѣ мученики, и церковь не напрасно особенно молится о всемъ православномъ воинствѣ; только эту славу они большею частію теряютъ. Воинъ христіанскій и въ самой войнѣ и битвѣ можетъ быть истиннымъ христіаниномъ; онъ долженъ и можетъ щадить врага беззащитнаго, не прикасаться къ чужой собственности, менѣе губить людей мечемъ, а болѣе, если можно, сохранять. Прекрасный случай—поучать воиновъ истинной христіанской тактикѣ представляется особенно полковымъ священникамъ.

Нѣтъ ли какого сходства между болѣзнями духовными и тѣлесными? Есть; именно: болѣзни тѣлесныя медики раздѣляютъ вообще на постоянныя и періодическія или повременныя. Такое же дѣленіе можно допуститъ и въ болѣзняхъ душевныхъ. Однѣ изъ нихъ постоянно живутъ въ душѣ и движутъ всю ее ко злу, напр. главныя грѣховныя наклонности: честолюбіе, корыстолюбіе и сластолюбіе; другія по временамъ раждаются въ душѣ и располагаютъ ее къ такому или другому худому дѣйствію.—Сверхъ того, по степени своей, болѣзни тѣлесныя раздѣляются на излѣчимыя и неизлѣчимыя. Тоже и съ болѣзнями душевными. Иныя изъ нихъ такъ застарѣли, такъ глубоко вкоренились въ сердцѣ человѣческомъ, что никакимъ образомъ не могутъ уже быть излѣчены; другія напротивъ, особенно въ началѣ своемъ, при употребсеніи извѣстныхъ врачевствъ духовныхъ, легко могутъ быть прогнаны.—Далѣе, болѣзни тѣлесныя дѣлятъ еще на наружныя и внутреннія. Первыя открываются въ какихъ нибудь ранахъ или струпьяхъ на тѣлѣ, а послѣднія

кроются еще внутри его—не обнаружились. Тоже происходить и съ душевными болѣзнями. Однѣ изъ нихъ уже успѣли обнаружиться въ гнусныхъ и развратныхъ поступкахъ; другія еще таятся въ глубинѣ души, состоятъ въ худыхъ мысляхъ, чувствованіяхъ, пожеланіяхъ, не перешедшихъ вовнѣ.—Кромѣ того, болѣзни тѣлесныя бываютъ или заразительныя или незаразительныя, или по крайней мѣрѣ менѣе заразительныя. И болѣзни душевныя однѣ бываютъ такъ прилипчивы, что немедленно сообщаютъ ядъ свой другимъ лицамъ, входящимъ въ сообщеніе съ больнымъ; другія не разливаютъ, или по крайней мѣрѣ разливаютъ не такъ ощутительно и не въ въ такомъ количествѣ свой ядъ на другихъ.

Болѣзни тѣлесныя происходятъ или отъ слабости силъ тѣлесныхъ—истощенія, или отъ напряженія, усиленнаго дѣйствія силъ тѣла. Таковъ же источникъ и болѣзней душевныхъ: однѣ изъ нихъ одолжены бытіемъ своимъ недостатку силъ душевныхъ, напр. уныніе, безпечность и имъ подобныя слабости; другія родились отъ напряженнаго состоянія силъ этихъ, напр. фанатизмъ, гордость, отчаяніе, ожесточеніе и т. п.—Наконецъ болѣзни тѣлесныя по происхожденію своему приводятся вообще къ двумъ видамъ—къ болѣзнямъ происходящимъ отъ холода и—отъ жара. Сообразно съ симъ и болѣзни душевныя раздаются или отъ холода внутренняго, напр. нечувствительность, хладнокровіе ко всему священному и доброму; или отъ жара, какъ напр. энтузіазмъ или ревность не по разуму, любовь мірская въ различныхъ преступныхъ своихъ видахъ и т. д.

Болѣзнь тѣла можетъ много дѣйствовать на состояніе души,—производитъ въ ней уныніе, тоску, недѣятельность; и наоборотъ, болѣзнь душевная можетъ оказывать большое вліяніе на тѣло,—производитъ въ немъ сухость, блѣдность, мрачность во внѣшнемъ видѣ.—Но можетъ ли здоровье тѣла дѣйствовать на излѣченіе болѣзни душевной? Для рѣшенія сего

вопроса нужно напередъ замѣтить, что болѣзнь душевная непремѣнно соединена съ болѣзнію тѣла,—грѣхъ производитъ разстройство даже въ тѣлесномъ организмѣ человѣка; но бываютъ иногда случаи, что болѣзнь душевная какъ бы опередитъ тѣлесную, т. е. человѣкъ иногда вдругъ впадаетъ въ какую нибудь слабость душевную, такъ что тѣло не успѣетъ еще, такъ сказать, разстроиться. Въ такомъ случаѣ здоровье тѣлесное, если успѣютъ поддержать его, много можетъ содѣйствовать выздоровленію самой души. И наоборотъ, здоровье или нравственно-доброе и спокойное состояніе души имѣетъ чрезвычайное вліяніе на благосостояніе тѣла. Поэтому-то врачи всегда стараются приводить своихъ паціентовъ въ спокойное и веселое расположеніе духа, удалить отъ нихъ все непріятное, совѣтуютъ имъ развлеченіе, разсѣяніе, собесѣдованіе съ другими.

Какъ для излѣченія болѣзней тѣлесныхъ, такъ и для излѣченія болѣзней душевныхъ могутъ быть употребляемы различныя лѣкарства. Медики вообще руководствуются двумя системами: аллопатіею и гомеопатіею. Первая система предписываетъ врачевать лѣкарствами всякаго рода, большею частію противными извѣстной болѣзни: напр. ежели человѣкъ простудился, то ему даютъ лѣкарство согрѣвающее или разгорячающее; ежели онъ чувствуетъ какое либо ослабленіе, то ему даютъ лѣкарства укрѣпляющія. Гомеопатія состоитъ въ лѣченіи лѣкарствами подобными, и притомъ въ самомъ уменьшенномъ видѣ. При этомъ большею частію дѣйствуютъ только на воображеніе; напр. ежели человѣкъ страждетъ горячкою, то ему даютъ и лѣкарства разгорячающія. Такимъ же точно образомъ можно врачевать и болѣзни душевныя. Иногда должно употребить лѣкарство совершенно противоположное болѣзни: напр. если человѣкъ недугуетъ гордостію, то ему нужно внушать смиреніе; страждетъ сластолюбіемъ, ему нужно внушать умѣ-

ренность и воздержаніе, и т. п. А иногда полезно, или еще и полезнѣе, врачевать лекарствами, имѣющими, такъ сказать, симпатію съ болѣзнями; т. е. человѣкъ зараженъ напр. ненавистію и злобою,—ему и должно внушать ненависть и злобу, только не противъ людей, а противъ грѣха и діавола; человѣкъ боленъ честолюбіемъ—его и должно располагать къ славѣ, только не мірской, скоропреходящей, а духовной, небесной, вѣчной. Это средство употребилъ Самъ Богъ для уврачеванія и возстановленія падшаго человѣчества. Человѣкъ палъ отъ гордости, послушавъ обольщенія діавола; который сказалъ ему: *будете яко бози*. Богъ поблажаетъ, такъ сказать, сей гордости человѣка и Самъ обѣщаетъ ему богоподобіе, если только онъ будетъ жить добродѣтельно и пользоваться всѣми средствами, употребленными Искупителемъ для его спасенія. Есть еще способъ врачеванія тѣлесныхъ болѣзней, такъ называемый *сидерматическій* (отъ δέρμα кожа). Онъ употребляется тогда, когда извѣстныхъ лѣкарствъ по какимъ нибудь причинамъ нельзя дать больному внутрь, и потому тѣже самыя лѣкарства, которыя надлежало принять внутрь, подкладываютъ больному совнѣ подъ кожу. Способъ этотъ основывается на томъ, что наружная кожа наша и внутренній желудокъ суть одно и тоже. Желудокъ есть сомкнутая кожа, а кожа есть развитый желудокъ. Такимъ же образомъ полезно иногда врачевать и болѣзнь душевную. Ежели нельзя дать врачевства внутрь—подѣйствовать на сердце, на совѣсть, то должно дѣйствовать на внѣшнюю сторону, употребляя или какія нибудь наказанія, эпитиміи, или какія либо изображенія, трогающія и потрясающія душу грѣшника.

Человѣкъ не стоитъ въ одномъ положеніи, но проходитъ разныя состоянія и степени, какъ въ злѣ, такъ и въ добрѣ. Св. Писаніе дѣлитъ вообще людей на два рода—на добрыхъ и

злыхъ. Собственно такъ и должно быть. У насъ есть еще третій родъ людей—ни добрыхъ, ни худыхъ; но предъ Богомъ нѣтъ сего средняго состоянія; ибо Онъ зритъ сердца и тайныя побужденія человѣческихъ дѣйствій. Посему мѣсто изъ Апокалипсиса 3, 15, не противорѣчитъ сему: оно говоритъ здѣсь нашимъ языкомъ. Для проповѣдника всѣ классы или состоянія людей могутъ быть предметомъ слова. Еще можно раздѣлять родъ человѣческій на 4 разряда: 1) людей имѣющихъ худое сердце, а наружность добрую: таковы лицемѣры; 2) имѣющихъ сердце доброе, но наружность худую: это мечтатели—тѣ, которые ревнуютъ, но не по разуму, какъ нѣкогда Савлъ; 3) у иныхъ великіе пороки соединены съ нѣкоторыми добродѣтелями: такъ убійцы среди злодѣяній бываютъ иногда великодушны; 4) у нѣкоторыхъ съ добрыми свойствами соединены худыя дѣйствія. Вотъ дѣленіе по отношенію къ смѣшенію добра со аломъ.—Въ отношеніи къ спасенію различаются слѣд. состоянія: 1) состояніе невѣдѣнія и сродной съ нимъ безпечности; 2) лицемѣрія или обмана себя и другихъ; 3) ожесточенія и 4) отчаянія. Въ состояніи невѣденія не чувствуется нужда спасенія. Въ лицемѣріи эта нужда чувствуется, но думается, что она удовлетворена. Въ ожесточеніи упорно и намѣренно прогонится всякая мысль о спасеніи. Въ отчаяніи хотя чувствуется нужда спасенія, но предполагается невозможность его.

Невѣдѣніе свойственно всему роду человѣческому; ибо разсудокъ палъ сначала, а паденіе разсудка есть уже тьма. Язычники никакъ не могли прогнать своего невѣдѣнія, и отъ того у нихъ породились миѳологіи; даже самъ умъ и училища не могли просвѣтить человѣка. Что сдѣлали для сего Римъ и Греція? Почти ничего. Сами христіане подвержены сему состоянію по существу настоящей жизни: сколько теперь времени и силъ отнимаетъ у человѣка одно земледѣліе!... Чело

ку вовсе некогда и помыслить объ образованіи разсудка. Посему многіе христіане и живутъ безъ правилъ, какъ попало, не думая, подобно безсловеснымъ (2 Петр. 2, 12. Псал. 48, 3). Что же теперь сказать напр. о язычникахъ, живущихъ въ средней Африкѣ? Истина у нихъ такъ скрыта, совѣсть такъ стиснена, и долгъ закона такъ умолкаетъ, что они погибаютъ беззаконно (Рим. 2, 12). Впрочемъ и у такихъ людей есть еще нѣкоторое мерцаніе свѣта истины, и они подвергнутся на судѣ осужденію, по словамъ ап. Павла, за то, что не воспользовались этимъ свѣтомъ...

Безпечность иногда тѣсно соединена съ невѣдѣніемъ, иногда нѣтъ; ибо и при свѣтѣ можно не ходить во свѣтѣ. Напр. иной надѣется на молитвы какого либо святаго, на подаваніе милостыни, хожденіе въ церковь, а самъ живетъ безпечно. Правило этого состоянія: «иди тѣмъ путемъ, которымъ идешь». Въ семъ состояніи погибли жившіе до потопа и погибнутъ нѣкоторые предъ страшнымъ судомъ (Матѳ. 24, 38). Очень характерный примѣръ безпечности представляетъ Исавъ (Быт. 25, 34). Христіанамъ обѣщано сидѣніе съ Богомъ на престолѣ; но они, подобно Исаву, ѣдятъ безпечно и охотно отказываются отъ сей чести. Безпечность можетъ быть грубая и тонкая. Пища безпечности—надежда когда нибудь исправиться; такой примѣръ представляетъ Феликсъ, который сказалъ ап. Павлу: *нынѣ убо иди, время же улучшу призову тебе*... (Дѣян. 24, 25). Часто совѣсть напоминаетъ людямъ о спасеніи, но они успокоиваютъ себя отсрочкою; иногда же совѣсть доходитъ до того, что считаетъ спасеніе невозможнымъ, или очень труднымъ (Матѳ. 25, 24). Иногда безпечный вносится мыслію, что онъ православный, а не еретикъ. Такъ фарисѣй прикрываетъ свои недостатки исполненіемъ своихъ обрядовъ. Самыя заслуги Іисуса Христа иногда лежатъ въ возглавіи безпечности. Пастырь долженъ возбуждать и просвѣ-

щать безпечныхъ. Для просвѣщенія не много нужно: стоитъ только представить главные догматы христіанства. Но много нужно, чтобы переломить природу, уже, такъ сказать, истлѣвшую. Для сего нужно хоть какое нибудь образованіе ума въ безпечныхъ: иначе посѣянное ученіе птицы повобаютъ. Но можно ли образовать всѣхъ простолюдиновъ?! Посему нужно уже дѣйствовать хотя на совѣсть, которая у простаго народа очень способна къ принятію впечатлѣній, напр. разговорами о смерти, о раѣ, о судѣ и пр.—Итакъ въ невѣденіи человѣкъ не знаетъ, какъ и что дѣлать для спасенія; въ безпечности—не дѣлаетъ, хотя и знаетъ, какъ и что дѣлать.

Лицемѣріе. Къ лицемѣрію располагаетъ человѣка сама природа, имѣющая пятна и естественное стремленіе къ совершенству: отсюда у людей склонность—худое скрывать, а хорошее выказывать. И это не всегда грѣхъ, а иногда благоразуміе, да не соблазнится братъ. Напротивъ хвалиться своими пороками—чрезвычайный порокъ. Самъ Богъ дѣлаетъ одежду для Адама, дабы прикрыть наготу его. Но если люди не то имѣютъ въ виду при этомъ, чтобы не соблазнять брата, а чтобы только похвалиться, то это уже порокъ. Такъ человѣкъ двоится въ паденіи! Благоразумная скрытность похвальна: она нужна для этой жизни; но она отлична отъ лицемѣрія тѣмъ, что скрывая недостатки, думаетъ объ ихъ исправленіи, а лицемѣріе не думаетъ объ этомъ. Лицемѣріе начинается, вѣроятно, съ этого благоразумія: повторенное не разъ, оно наконецъ раждаетъ лицемѣріе. Посему нужно благоразумно, такъ сказать, наблюдать и за благоразуміемъ. Лицемѣріе когда разовьется и возрастетъ въ человѣкѣ, то имѣетъ уже сильное вліяніе на всю его дѣятельность (Мат. 23, 1—39). Оно бываетъ не намѣренное, рѣдко намѣренное; въ нѣкоторыхъ случаяхъ оно бываетъ діавольское, когда т. е. внѣшнюю набожность употребляютъ именно только для снисканія себѣ какого либо мѣста,

или должности, или, что еще хуже, для прикрытія какихъ нибудь гнусныхъ и ужасныхъ дѣлъ. Іуда (Іоан. 20, 6) лицемѣритъ тогда, когда сердца другихъ тронуты умиленіемъ, укоряетъ Іисуса Христа и Марію за то, что сія употребила из лишнія издержки, а Тотъ допустилъ эту великую трату.

Съ лицемѣріемъ въ тѣсной связи— *самообольщеніе*: это такое состояніе, въ которомъ человѣкъ не другихъ обманываетъ, но—самого себя, когда т. е. считаетъ себя хорошимъ, будучи на дѣлѣ не такимъ. Оно бываетъ и *грубое* и *тонкое*. Грубое бываетъ тогда, когда, напримѣръ, человѣкъ, ходя только въ церковь, читая св. Писаніе, и между тѣмъ не стараясь о исправленіи себя, считаетъ себя уже добрымъ; а тонкое бываетъ у людей даже духовныхъ, великихъ подвижниковъ, какъ напр. у Зосимы, который былъ пристыженъ Маріею Египетскою. Здѣсь же можемъ привести въ примѣръ Исаакія Печерскаго, который послѣ великаго пощенія, моленій, страданій, былъ обольщенъ и палъ,—также Антонія Великаго, Макарія, Павла Ѳивейскаго; да и всѣ почти великіе подвижники были близки къ сему состоянію.

Ожесточеніе. Оно состоитъ въ сильной привычкѣ къ злу, такъ что добро становится для ожесточеннаго враждебнымъ. Названіе его взято отъ свойства нѣкоторыхъ тѣлъ, которыя чѣмъ долѣе бываютъ больны, тѣмъ болѣе грубѣютъ и каменѣютъ, такъ что огонь и желѣзо уже не дѣйствуютъ на нихъ. Св. Писаніе называетъ это состояніе *окамененіемъ* (Еф. IV, 18). Примѣромъ его можетъ служить Фараонъ (Рим. 11, 23). Чѣмъ болѣе Богъ наказывалъ его, тѣмъ хуже онъ становился, и за каждою казнію ступалъ ступенью ниже во злѣ, и изъ 10 казней для него составилась лѣстница водъ. Это состояніе есть уже высшая степень грѣховности. Его достигаютъ не всѣ, но только великіе грѣшники, и то не вседѣло, а въ од-

номъ какомъ либо порокѣ. Признаки сего состоянія—нечувствительность и многократное повтореніе одного и того же порока.

Отчаяніе. Это состояніе не бываетъ всегдашнимъ; оно бываетъ временно и кратко. Отчаяніе состоитъ въ безнадежности на спасеніе, до которой доводитъ человѣка пробудившаяся совѣсть; а совѣсть въ этомъ случаѣ уже не столько освѣщаетъ, сколько ослѣпляетъ его. Въ этомъ состояніи находятся тѣ, которые не вѣрятъ въ будущую жизнь; а не вѣрятъ въ нее большею частію люди развратные. Отчаяніе, происходящее отъ сознанія множества грѣховъ, и оканчивается иногда самоубійствомъ, какъ у Іуды. Даже славные подвижники подходили иногда къ глубинѣ отчаянія, по причинѣ глубины смиренія, по которому они считали себя величайшими грѣшниками, недостойными ни малѣйшей милости Божіей. Въ христіанствѣ надлежало бы рѣже являться отчаянію; ибо христіане должны быть увѣрены, что нѣтъ грѣха побѣждающаго Божіе милосердіе; но діаволъ умѣетъ заслонять этотъ свѣтъ отъ очей людскихъ. Въ отчаяніи полезно объявлять другимъ объ опасномъ состояніи души своей.

Кромѣ сихъ видовъ грѣховности можно бы представить еще нѣсколько другихъ; но они уже слишкомъ дробны, и происходятъ главнымъ образомъ изъ этихъ состояній. Всѣ же эти состоянія имѣютъ одинъ общій корень: это прирожденная порча. Корень этотъ у нѣкоторыхъ развивается очень рано и быстро; у нѣкоторыхъ же также рано и быстро раскрывается добро. Отсюда и спрашиваютъ,—не раждаются ли люди добрыми и злыми.

Мы видѣли человѣка какъ бы въ свиткѣ показанномъ Богомъ Іезекіилю, въ которомъ было написано *рыданіе, жалость и горе*. Это горе еще болѣе открывается въ безсиліи человѣка исправить себя. Св. Писаніе во многихъ мѣстахъ говоритъ объ этомъ безсиліи. Напр. апостолъ говоритъ о борьбѣ духа съ плотію. Средствомъ къ примиренію этихъ враждующихъ сторонъ онъ представляетъ пришествіе Іисуса Христа. Законъ плоти до пришествія Христова только указывалъ добро, но не давалъ силъ къ исполненію его; плоть подавляла духъ. Іисусъ Христосъ принялъ на себя плоть, дабы ее же самому употребить для уврачеванія человѣка. Онъ принялъ ее со всѣми естественными слабостями, кромѣ грѣха, ибо былъ въ подобіи тѣла грѣха. Это подобіе состояло въ страданіи, въ смерти и проч. Сію слабую плоть Онъ принесъ въ жертву за тѣ слабости и грѣхи, которые она совершала, а посему и во всемъ человѣчествѣ сдѣлано то, что немощное плоти, или ея слабости прекратились чрезъ Іисуса Христа (Рим. 8, 1—7).

Безсиліе человѣка хорошо сравнивается съ *смертію* (Еф. 2, 5). Въ мертвецѣ все есть кромѣ жизни или души. Такъ и въ естественномъ человѣкѣ образъ Божій есть, только онъ извращенъ,—есть какъ бы руки, ноги, глаза, но все это только призракъ: кажется, онъ и мудръ, и добръ, и силенъ; но это только обманъ чувствъ. У человѣка не было никакихъ средствъ выйти изъ состоянія грѣховнаго; ибо если бы они были, то были бы и употреблены, и Отецъ небесный не отдалъ бы для этого своего Сына и не пролилъ бы ни одной капли крови Его.—Изъ Писанія видно, что Богъ тотчасъ по паденіи началъ врачевать человѣка; благодать Его всегда дѣйствовала еще до Іисуса Христа. Удивительно поэтому, почему немногіе исправлялись и исправляются. Если и есть добрые люди въ мірѣ, то что это за доброта? Самые лучшіе изъ нихъ

жалуются на свои несовершенства, хотя толпа народа вѣнчаетъ ихъ похвалами и помѣщаетъ на небѣ. Самые лучшіе изъ людей сознаются, что идеалъ истины имъ не извѣстенъ, что цѣль стремленій ихъ слишкомъ далеко. Иной теперь кажется добрымъ; но только для этой жизни, для своей должности. Но онъ еще слишкомъ далекъ отъ своей конечной цѣли. Какъ могъ естественный человѣкъ исправить свой умъ и волю послѣ того ужаснаго разлада, какой произошелъ между нимъ и закономъ? По какому идеалу онъ началъ бы исправлять себя? Человѣкъ, по мнѣнію Платона, стоитъ теперь вверхъ ногами, и потому всѣ предметы ему кажутся извращенными.

Безсиліе мы разсматриваемъ въ нравственномъ отношеніи—въ отношеніи къ волѣ. Могъ ли язычникъ исправить свою волю? Нѣтъ, ибо она имѣетъ безчисленныя, непостижимыя стороны. Теперь мы не можемъ вполнѣ представить своего паденія: для сего нужно знать, какъ мы пали; а для этого нужно знать, какъ мы стояли до паденія. Немощь человѣка лучше всего показываетъ излеченіе его. Смерть или разрѣшеніе человѣка на части есть первое средство къ его излеченію: отсюда открывается, какъ глубоко палъ человѣкъ. Въ человѣкѣ есть двѣ стороны: свобода и природа; но и та и другая неисправимы. Свобода не перемѣняетъ природы, а природа не перемѣняетъ свободы; ибо существо ея состоитъ въ томъ, что она сама себѣ законъ. Да если бы даже человѣкъ и исправилъ настоящее зло; то онъ не можетъ исправить и вознаградить зла прошедшаго, равно не можетъ возвратить и добра опущеннаго. А это очень важно: недостатокъ добра повсюду даетъ себя замѣтить; каждая часть его должна быть сдѣлана, и малѣйшее опущеніе его имѣетъ громадныя послѣдствія. Для насъ недостатокъ этотъ маловаженъ и почти не замѣтенъ, потому что мы не считаемъ суммы добра; но есть Счетчикъ, у котораго всякій убытокъ его считается важнымъ и замѣчается.—

Важность нашего паденія, кромѣ смерти, доказываетъ еще воплощеніе Сына Божія и Его смерть; ибо и Ему надобно было допустить разложеніе въ собственномъ составѣ, чтобы уврачевать насъ. Возможность исправленія можетъ казаться иногда легкою; и сколько предлагали философы разныхъ средствъ, сколько начертывали теорій для возстановленія человѣка! Но принявшись за врачеваніе самымъ дѣломъ, мы увидимъ совсѣмъ не то, и чтобы доказать всю нелѣпость и ничтожность философскихъ теорій о семъ предметѣ, стоитъ только этихъ любомудровъ заставить приложить свои теоріи къ практикѣ. Сердце человѣческое есть кора, близъ коей растутъ цвѣты; но разшевелите цвѣты—такъ и выползутъ змѣи. Кто хочетъ быть добрымъ, тотъ долженъ увѣрить себя, что онъ порочень; подобно тому, какъ кто хочетъ быть мудрымъ, *буй да бываетъ*, по слову ап. Павла (1 Кор. 3, 18).

Изъ предъидущаго видно, что одинъ Богъ можетъ вывесть человѣка изъ состоянія грѣховнаго. Всѣ люди могутъ и должны выйдти изъ сего состоянія для своей же пользы; но сія-то истина и забывается многими. Имъ кажется, что это не необходимо, и потому они живутъ такъ, какъ жили прежде. Впрочемъ и того полусвѣта, въ которомъ человѣкъ теперь находится, довольно для того, чтобы видѣть нужду исправленія.

Для сего нужно взирать а) *на себя*. Каждая вещь тогда только хороша, когда стоитъ на своемъ мѣстѣ; малое уклоненіе отъ онаго дѣлаетъ ее худою: такъ и уклоненіе души отъ закона дѣлаетъ ее испорченною. Эти вывихи, язвы и уклоненія души теперь, по причинѣ оболочки тѣла, не ясно видны; но по разрушеніи тѣла они представятся ясно. Тоже бываетъ съ больнымъ, которому данъ опіумъ: пробудившись онъ видитъ

всю бѣдность и боль свою. б) *На Бога.* Человѣкъ всегда зависитъ отъ Бога, какъ бы онъ ни уклонился отъ Него, хотя бы даже взялъ *крилѣ и удалился на край міра.* Сія зависимость причиняетъ человѣку или рай или адъ, первый—при жизни доброй, послѣдній при худой. Чувство зависимости теперь очень слабо у насъ, такъ что мы иногда забываемъ ее. Что же будетъ, когда память, умъ, воображеніе заняты будутъ Богомъ? Это будетъ крестъ, для нашихъ помысловъ, желаній, страстей, но крестъ спасительный для насъ! в) *На міръ.* При взглядѣ на него, и онъ даетъ намъ уроки быть добрыми. Законъ, связывающій человѣка съ тварями, какъ членовъ семейства, есть блаженство и святость. Нарушеніе сей гармоніи сопровождается потерею свѣта, дыханія, которая давитъ человѣка и причиняетъ боль. Эта дисгармонія и теперь уже видна. Почему напр. злодѣй любитъ мракъ, сластолюбецъ начинаетъ любить яства уже испортившіяся? Не явный ли это знакъ разъединенія души съ міромъ и природою? Впрочемъ все это теперь не такъ еще примѣтно для насъ по причинѣ тѣла; но съ смертію преграда сія разрушится. Противъ возмутителя порядка природы все направлено въ природѣ; ибо онъ самъ противъ всего,—даже противъ Бога. Огнь, которымъ грозитъ св. Писаніе, уготованъ отъ начала міра. Озеро огненное составится изъ остатковъ міра неисправленнаго, возмущеннаго, т. е. не Богъ сотворитъ адъ, но сами люди сотворятъ его своими грѣхами.

Изъ всего этого видно, какъ трудно уйти отъ добра. Какъ же человѣкъ грѣшный дѣлается чадомъ Божіимъ?—Предметъ сей необъятенъ; для каждаго грѣшника у Бога есть своя система обращенія. Но св. Писаніе указываетъ намъ здѣсь одну большую царскую дорогу. Оно говоритъ о трехъ предметахъ: 1) о благодати, 2) о сердцѣ, 3) объ образѣ дѣйствованія первой на второе.

Мы видѣли, что люди стоятъ на разныхъ степеняхъ грѣховности. Изъ какого состоянія грѣховнаго возможенъ переходъ въ состояніе благодати? Св. Писаніе обѣщаетъ такой переходъ изъ всѣхъ состояній. Впрочемъ есть въ немъ выраженія, въ которыхъ говорится какъ бы о невозможности перехода въ состояніе благодати. Таковы выраженія: а) о грѣхѣ на Духа Святаго, б) о грѣхѣ къ смерти и в) о невозможности обновлять отпадшихъ. Но эти выраженія неопредѣленны. Если допустить, что въ нихъ говорится дѣйствительно о невозможности спасенія, то кто тогда увѣритъ себя или другаго, что его грѣхъ не есть именно такой, который уже не можетъ быть отпущенъ? Кто успокоитъ совѣсть волнующуюся? Вторая причина, не позволяющая видѣть въ этихъ выраженіяхъ мысль о невозможности прощенія нѣкоторыхъ грѣховъ, заключается въ важности и всеобщности заслугъ Іисуса Христа. Онъ умеръ за всѣхъ и за все, почему и странно предположить такой грѣхъ, который былъ бы сильнѣе милосердія Божія. Въ опроверженіе этой мысли приводятъ то, что извѣстный грѣшникъ самъ уже не хочетъ своего спасенія; но это одна увертка. Обратимся къ самымъ этимъ выраженіямъ.

а) *Всякъ грѣхъ и хула отпустится человѣкомъ, а яже на Духа хула не отпустится человѣкомъ. И иже аще речетъ слово на Сына человѣческаго, отпустится ему; а иже речетъ на Духа Святаго, не отпустится ему ни въ сей вѣкъ, ни въ будущій* (Матѳ. 12, 31. 32). Здѣсь нужно обратить вниманіе на случай, по которому были сказаны слова сіи. Іисусъ Христосъ изгналъ бѣса. Это чудо возбудило вниманіе народа такъ, что всѣ почти сочли Его за Мессію. Но фарисеи изъ зависти, не имѣя возможности отрицать чудо, вздумали приписать его Веельзевулу. *Сей не изгонитъ бѣсы, токмо о Веельзевулѣ князѣ бѣсовстѣмъ:* мѣра зависти ужасная! Какъ небо не могло дать другаго знака— яснѣйшаго

чуда, такъ и адъ не могъ ничѣмъ столько уязвить Іисуса Христа, какъ сею клеветою. Іисусу Христу надлежало сдѣлать защищеніе, хотя для народа, и вотъ Онъ говоритъ: *всякое царство раздѣльшееся на ся запустѣетъ.... И аще азъ о Веельзевулѣ изгоню бѣсы, сынове ваши о комъ изгонятъ?* У іудеевъ были люди, изгонявшіе бѣсовъ, именно ученики фарисеевъ. Для сего они, по Флавію, молились, курили, давали пить воду одержимымъ бѣсами и пр., и успѣвали. Да и не удивительно: они это дѣлали именемъ Іеговы. Притомъ же изгонявшіе бѣсовъ были большею частію благочестивые подвижники, и они нерѣдко получали даже даръ пророчества. Какъ бы то ни было, только объ ихъ изгнаніи бѣсовъ думали съ уваженіемъ. Посему-то Іисусъ Христосъ и ссылается на нихъ и спрашиваетъ фарисеевъ: почему вы такъ обо Мнѣ не думаете? Спросите у своихъ учениковъ, можно ли изгонять бѣса бѣсомъ,—и они скажутъ вамъ противное, они осудятъ васъ. Посему вы должны сознаться, что приблизился Мессія—*постиже на васъ царствіе Божіе.* Это приближеніе объясняетъ Онъ далѣе сравненіемъ, взятымъ съ осады крѣпости. И Я, говоритъ Онъ, побѣдилъ духовъ злыхъ; ибо иначе Веельзевулъ не допустилъ бы никого вязать слугъ своихъ; онъ явно не со Мною; слѣд. на Меня: его выгода есть моя потеря, и наоборотъ. Симъ кончилось защищеніе. Далѣе Спаситель раскрываетъ опасное состояніе фарисеевъ, и приводитъ разбираемое нами изреченіе: *всякъ грѣхъ и хула и иже аще речетъ слово.* Что такое здѣсь хула, и какое это слово на Сына человѣческаго? Здѣсь Іисусъ Христосъ отдѣляетъ себя, какъ человѣка, отъ силы Божіей; ибо тогда еще не знали о Его божествѣ. Посему *хула* относится къ Его божеству, а *слово*—къ Нему, какъ Сыну человѣческому, какъ человѣку. Это *слово*—порицанія Его со стороны фарисеевъ: *ядца, винопійца, мытаремъ другъ и грѣшникомъ* и проч. подобн. Но хула на Духа, ко-

имъ Іисусъ Христосъ изгонялъ бѣсовъ, состояла въ томъ, что дѣйствіе силы Божіей фарисеи приписывали Веельзевулу. Грѣхъ сей можетъ часто и теперь повторяться даже въ томъ видѣ, въ какомъ онъ былъ у фарисеевъ; всѣ іудеи и нынѣ находятся въ семъ грѣхѣ, только съ тѣмъ различіемъ, что сіи послѣдніе не были свидѣтелями чудесъ Іисуса Христа, какъ первые. Можетъ сей грѣхъ повторяться и иначе. Соверши чудо Предтеча, Павелъ или другой кто, только силою Божіею,—и если кто сіе чудо отвергаетъ, то онъ явно повторяетъ сей грѣхъ или хулу фарисеевъ. Почему же грѣхъ сей такъ важенъ и опасенъ? Онъ обнаруживалъ въ умѣ фарисеевъ совершенное извращеніе законовъ сужденія, въ сердцѣ—окаменѣніе чувства, которое могло равнять небо съ землею, въ совѣсти глубокое молчаніе; поэтому онъ и влечетъ за собою такое наказаніе. Что значитъ: *не отпустится?* Значитъ ли это: *никогда не отпустится,* или только: *съ трудомъ отпустится?* Нѣкоторые принимаютъ въ послѣднемъ значеніи, на томъ основаніи что въ св. Писаніи есть мѣста подобныя, гдѣ встрѣчаются такія же выраженія. Такъ Іисусъ Христосъ, сказавъ о невозможности богатому войти въ царство небесное, тотчасъ ограничилъ свое слово, когда замѣтилъ ошибку учениковъ. Такого мнѣнія держатся между прочимъ Златоустъ, Исидоръ Пелусіотъ (см. мнѣнія ихъ у Калмета).—Для чего же прибавлено: *ни въ сей вѣкъ, ни въ будущій?* У фарисеевъ грѣхи дѣлились на разныя степени, какъ и заповѣди. Одни грѣхи, говорили они, изглаждаются постомъ, милостынею, другіе—закономъ обрядовымъ, третьи—общимъ очищеніемъ; а нѣкоторые никакъ не простятся, развѣ въ вѣкъ будущій, въ пришествіе Мессіи. Иныхъ же грѣховъ и самъ Мессія не можетъ отпустить, каковъ напр. грѣхъ отпаденія отъ іудейства къ идолопоклонству. Дабы показать фарисеямъ важность ихъ грѣха, Іисусъ Христосъ и употребилъ ихъ выраженіе.—Итакъ это выраженіе не отрицаетъ

всеобщей возможности спасенія. Хула, о которой говоритъ оно, какъ и всякій вообще грѣхъ только ущербляетъ будущее блаженство человѣка и дѣлаетъ остановку на пути его къ совершенству, но не погубляетъ его на вѣкъ. Есть и другіе грѣхи подобные ей по важности; но Іисусу Христу не было случая говорить о нихъ. Что касается, наконецъ, выраженія: хула на Сына человѣческаго отпустится, а на Духа Святаго нѣтъ; то это гебраизмъ. По нашему нужно было бы сказать: хула на Сына человѣческаго менѣе виновна, а на Духа Святаго болѣе; но у евреевъ нѣтъ степеней сравненія.

б) Другое мѣсто—1 Іоан. 5, 16. *Есть грѣхъ къ смерти*... Что это за грѣхъ? Одни почитаютъ сей грѣхъ подобнымъ хулѣ на Духа Святаго; другіе разумѣютъ это мѣсто о ходатайствѣ за преступниковъ предъ языческимъ правительствомъ, которое иногда наказывало преступника смертію. Но лучше думать такъ: въ 14 ст. говорится о дерзновеніи чадъ Божіихъ, вслѣдствіе коего Богъ все даетъ имъ во имя Іисуса Христа. Сіе дерзновеніе могутъ имѣть всѣ христіане. Явно, обѣщается много. Надлежало дать мѣру сему обѣщанію: она и предлагается. Проси, говоритъ апостолъ, за грѣхи ближнихъ неважные; а за грѣхи важные не дерзай просить у Бога—оставь свое ходатайство. За такіе грѣхи ходатайствуетъ вся церковь и самъ Іисусъ Христосъ, какъ Онъ и обѣщался. Въ первенствующей церкви частные грѣхи заглаждались частными молитвами, а общіе—общими. Въ кн. Левитъ исчислены всѣ грѣхи, гдѣ заключается и грѣхъ къ смерти. Іоаннъ и заимствовалъ изъ сей книги выраженіе знакомое своимъ ученикамъ. Впрочемъ и сія мѣра, полагаемая апостоломъ, не безусловна. Если бы въ комъ сильно разгорѣлась любовь, то онъ можетъ и преступить эту мѣру. Павелъ молился за іудеевъ. Моѵсей и другіе рѣшались всю жизнь употребить на молитвы за другихъ, и достигали

цѣли. Но таковыхъ людей мало. Посему Іоаннъ и даетъ правило своимъ ученикамъ.

в) Третье мѣсто—Евр. 6, 4—9. Апостолъ, изъясняя евреямъ достоинство лица и ученія Іисуса Христа, заговорилъ о Мелхиседекѣ; но боясь, что они не поймутъ его, упрекаетъ ихъ въ маловѣденіи и возбуждаетъ стремиться къ высшимъ степенямъ вѣденія, а наиболѣе предостерегаетъ отъ возврата назадъ. *Невозможно*, говоритъ онъ, *просвѣщенныхъ единою и вкусившихъ дара небеснаго и причастниковъ бывшихъ Духа Святаго... и отпадшихъ паки обновляти въ покаяніе... Земля бо пившая сходящій на ню множицею дождь и раждающая былія добрая... пріемлетъ благословеніе отъ Бога; а износящая тернія и волчецъ непотребна есть и клятвы близъ.* Какое это отпаденіе? Явно, отпаденіе отъ вѣры. Апостолъ видѣлъ, что нѣкоторые евреи бѣдствіями и гоненіями понуждаемы были отпадать отъ вѣры; посему онъ всемѣрно старается предостеречь отъ сего вѣрныхъ. Что такое значитъ: *обновлять въ покаяніе?* Т. е. чрезъ крещеніе; ибо крещеніе есть обновленіе: въ другой разъ, говоритъ онъ, васъ уже нельзя крестить. Почему? Потому что іудей, отпадшій отъ вѣры христіанской опять къ іудейской, признаетъ Іисуса Христа обманщикомъ, а себя обманутымъ на время и поноситъ все христіанство клеветами и насмѣшками предъ іудеями, дабы опять заслужить отъ нихъ милость. Но можно ли *паки принять* въ христіанство этихъ отпадшихъ? Можно чрезъ покаяніе. Но если слово *обновляти* не значитъ крещенія; то подъ словомъ *невозможно* нужно разумѣть—крайне *трудно*, какъ показываютъ это дальнѣйшія слова апостола, гдѣ отпадшій сравнивается съ землею безплодною. Земля эта только близка къ проклятію, но еще не проклята; такъ и человѣкъ отпадшій близокъ къ погибели, но не погибъ совершенно. Если кто не удовлетворится этими мыслями; тотъ пусть

припомнить тѣ мѣста св. Писанія, которыя всѣхъ безъ разбора приглашаютъ къ покаянію и всѣмъ обѣщаютъ прощеніе.

Итакъ хотя обращеніе грѣшника зависитъ отъ благодати, но оно зависитъ и отъ грѣшника, и даже въ самомъ началѣ; ибо иначе были бы всѣ обращены. Что зависитъ отъ благодати и что отъ человѣка,—св. Писаніе какъ бы скрываетъ это отъ насъ. Да этого и нельзя намъ знать теоретически: это скажетъ всякому его сердце, его духъ, и научитъ, что должно дѣлать при обращеніи. Но сего знанія человѣкъ не можетъ передать другимъ, какъ видно изъ того, что ни одинъ изъ святыхъ людей не описалъ подробно своего обращенія. Само св. Писаніе говоритъ объ этомъ не ясно и не полно. Дѣло спасенія въ св. Писаніи называется а) обращеніемъ отъ идоловъ къ Богу, отъ язычества къ христіанству. До обращенія человѣкъ смотритъ въ одну сторону, а по обращеніи совершенно въ другую. Язычникъ смотритъ, явно, не на небо, а на міръ, на умъ, какъ на средство къ знанію, на тѣло, какъ на средство къ прелюбодѣянію,—смотритъ въ адъ,—на полезное, пріятное, но въ превратномъ или противузаконномъ видѣ. Но христіанинъ смотритъ на невидимое, подобно Павлу и Моѵсею. Смотря на христіанина думаешь, что его взоръ устремленъ куда-то и на что-то,—что всегда будто есть съ нимъ кто-то другой, посторонній. Обращеніе можетъ произойти *въ мгновеніе*. Одна минута являетъ иногда новый незнакомый міръ: прежде грѣшникъ смотрѣлъ напр. на западъ и видѣлъ то и то; теперь вдругъ онъ обращается на востокъ и видитъ другое. б) Еще спасеніе называется *возрожденіемъ*. Что человѣкъ въ утробѣ матери? Есть у него члены, движеніе, жизнь. Но что это за человѣкъ? Родившись, онъ уже бываетъ совсѣмъ другое; въ отношеніи къ прежнему состоянію онъ уже умеръ. И въ нравственномъ мірѣ происходитъ тоже. У грѣшника есть все; но нѣтъ главнаго—духовной жизни. Его возрожденіе,

пакибытіе и состоитъ въ дарованіи этой жизни—во всецѣлой перемѣнѣ всего его существа. Если мы имѣли прежде о чемъ либо неправильное понятіе, то нужно самую основу ума перестроить; ибо иначе умъ опять начнетъ строить свои ложныя мысли. Если вода въ источникѣ худа, то ни цвѣты, ни разныя благоуханія не исправятъ ея, пока не дойдемъ до самаго истока, до самой жилы и не расчистимъ ее. Дѣйствіе благодати на сердце человѣка такъ же необходимо, какъ дѣйствіе солнца на землю. Не оттого ли въ просторѣчіи солнце и служитъ символомъ благодати? Видя хорошую ясную погоду, поселянинъ говоритъ: *какая благодать!* в) Спасеніе называется *возбужденіемъ отъ сна*. Это названіе выражаетъ и скорость дѣйствія и легкость. Человѣкъ разбужденный переходитъ въ минуту изъ одного міра въ другой, изъ міра мечтаній въ міръ дѣйствительности. Тоже и здѣсь: что прочіе люди считаютъ за дѣйствительность, то христіанинъ истинный считаетъ за мечты. У соннаго есть все, но нѣтъ настоящей жизни: и грѣшникъ имѣетъ все наружное, но не имѣетъ жизни духовной. Сонный можетъ двигать членами, даже говорить; но все это происходитъ безъ сознанія и не явственно: такова же и жизнь невозрожденнаго. Цѣлая ночь у человѣка проходитъ иногда въ бреду; такъ и у грѣшника иногда цѣлая жизнь проходитъ въ бреду нравственномъ. Но иногда въ одну минуту человѣкъ выходитъ изъ ада въ рай, подобно тому какъ сонный въ одну минуту просыпается. Но какъ проснуться можно скоро, такъ же скоро можно и заснуть. Отсюда видно, что и великому праведнику въ одну минуту можно изъ рая низпасть въ адъ. г) Еще спасеніе или обращеніе называется *оживленіемъ*. Самое названіе показываетъ уже много. Въ мертвеца нужно вложить душу,—и въ грѣшника нужно вложить *сердце новое* или душу, какъ начало движущее и управляющее. Эту душу замѣняютъ Іисусъ Христосъ и Св. Духъ, которые такъ

дѣйствуютъ, что душа христіанина за Ними какъ бы уже не сознаетъ себя: *живу не ктому азъ, но живетъ во мнѣ Христосъ.*—Во всѣхъ этихъ названіяхъ одна мысль—о перемѣнѣ. Всѣ они требуютъ, чтобы прежнее было оставлено и принято новое. Дитя, родившись, уже ни разу не должно дохнуть тѣмъ воздухомъ, какимъ оно дышало въ утробѣ матери: такъ и возрожденный грѣшникъ... Сущность сей перемѣны—*смерть*, безъ которой нѣтъ жизни. Посему тѣ люди, которые умерли для Христа, имѣютъ все новое. Они продаютъ какъ бы покупаютъ, и наоборотъ; чѣмъ другіе дорожатъ, то они почитаютъ тщетою; что другихъ повергаетъ въ печаль, тѣмъ они утѣшаются. Отсюда они дѣлаются ненавистными и часто презираемыми въ обществѣ и даже въ семействѣ. Неудивительно, если они выходятъ изъ гражданскаго порядка, бываютъ неспособны для службы гражданской; ибо они ведутся Промысломъ другими путями; для нихъ нѣтъ уже закона. Посему судить о нихъ должно осторожно (1 Кор. 2, 14. 15).

Итакъ, обращеніе есть перемѣна, производимая Богомъ чрезъ Іисуса Христа и Св. Духа, обновляющая человѣка всецѣло—по уму, чувству и волѣ. Перемѣна эта производится свыше и тайно. Но есть въ ней нѣчто явное. а) Ей должно что-то предшествовать: свобода при семъ непремѣнно требуется. Грѣшникъ спитъ до обращенія: его надобно будить. Св. Писаніе называетъ это дѣйствіе толканіемъ и возбужденіемъ. Въ чемъ состоитъ это возбужденіе? Въ обращеніи вниманія на небо, хотя минутнаго: нужно чтобы человѣкъ хоть разъ оглянулся назадъ, хоть однажды проснулся и посмотрѣлъ, кто стучитъ за дверью. Необходимость сего возбужденія видна изъ того, что сонъ грѣшника глубокъ: онъ спитъ, *яко левъ*, и—кто возбудитъ его, кромѣ благодати? Міръ не пробуждаетъ его, но еще болѣе усыпляетъ. Невѣжда спитъ, ибо вокругъ него тьма; человѣкъ чувственный спитъ, ибо обложенъ мягкимъ;

даже люди добрые по природѣ спятъ—или какъ дѣти, не имѣя понятія о христіанствѣ, или какъ юноши, находясь въ возрастѣ безмятежія и безпечности, или какъ мужи усыпленные самообольщеніемъ, почитая себя добрыми для міра и міръ для себя, особенно если всѣ дѣла ихъ идутъ успѣшно. Пробуждался ли кто самъ собою отъ этого сна? Пробуждаются сами отъ сна тѣлеснаго; но свойство души не таково: она чѣмъ больше спитъ, тѣмъ глубже засыпаетъ. Не пробудитъ ли человѣка совѣсть? Да, она пробудитъ; но это дѣйствіе совѣсти есть уже даръ Божій. Итакъ, одинъ Богъ можетъ пробудить человѣка. Онъ употребляетъ для сего разныя средства и естественныя и сверхъестественныя.

Средства благодатнаго возбужденія души бываютъ 1) *чудесныя*, каковы были возбужденія Павла, Фараона, Илія, Давида и Саула. Ихъ много извѣстно и изъ церк. исторіи, какъ напр. возбужденія бл. Августина, Константина Великаго. И въ нынѣшнія времена бываютъ примѣры обращенія—чрезъ видѣнія, сны знаменательные, а иногда прямо чрезъ чудеса. Напр. митрополитъ Платонъ къ усовершенію себя въ добродѣтели былъ возбужденъ видѣніемъ во снѣ Сергія радонежскаго. И въ Кіевской лаврѣ есть теперь человѣкъ, которому святитель Николай среди дня являлся во всемъ архіер. облаченіи. Но такія возбужденія не могутъ быть часты; ибо у Бога есть много и другихъ средствъ. 2) *Получудесныя*, какъ то: сновидѣніе, стеченіе удивительныхъ обстоятельствъ, спасеніе отъ неминуемыхъ бѣдъ—отъ разбойниковъ, клеветы, поносной казни и проч. 3) *Естественныя*, и эти—чаще всѣхъ другихъ. Впрочемъ естественныя средства для обращенныхъ дѣлаются уже сверхъестественными. Обращенный всегда помнитъ ихъ... Средства эти для каждаго почти человѣка даются особенныя—свои. Такъ напр., что естественнѣе какъ паденіе листа съ дерева? Но одинъ былъ обращенъ и этимъ простымъ

явленіемъ и сдѣлался святымъ. Что естественнѣе, какъ упасть волосу съ главы? Но и этимъ былъ обращенъ нѣкто: слова Іисуса Христа объ этомъ потрясли его и удивили,—какъ Богъ печется и о такой малой вещи. Иногда одно слово, сказанное во время, можетъ обратить человѣка. Такъ обращенъ былъ въ Петербургѣ одинъ богатый человѣкъ, зараженный пьянствомъ. Иногда всѣ эти средства дѣйствуютъ вмѣстѣ, какъ въ жизни Маріи египетской: этотъ гласъ звавшій ее за Іорданъ, эта икона не допускавшая ее къ себѣ, и это путешествіе ея въ Іерусалимъ!.. Многіе обращались послѣ тяжкихъ болѣзней, особенно послѣ обмороковъ и замираній. Одинъ врачъ въ здѣшней лаврѣ, будучи боленъ, обратился съ молитвою къ св. Митрофану и заснулъ; проснувшись, онъ почувствовалъ себя здоровымъ и совершенно перемѣнилъ свою жизнь. Иногда сны обращаютъ. Андрей Юродивый обращенъ былъ сновидѣніемъ. Меланія римляныня имѣла худую мать, но отца добродѣтельнаго; отецъ умеръ не хорошо, а мать хорошо, спокойно. Она и рѣшилась было жить по примѣру матери, но вразумлена была видѣніемъ сада и огня. Обыкновенное средство къ обращенію —богослуженіе, и особенно таинства. Одинъ пустынникъ египетскій, услышавъ слова евангелія (Матѳ. 19, 21), пошелъ и продалъ все свое имѣніе и роздалъ нищимъ. Также дѣйствуетъ иногда проповѣдь. Людовикъ XIV, слушая проповѣди Массильона, всегда былъ недоволенъ собою. Иногда домашнее чтеніе Писанія много способствуетъ нравственному усовершенствованію. Взглядъ на иконы и священныя картины также можетъ обратить человѣка. Владиміръ Великій, какъ извѣстно, обращенъ былъ картиною страшнаго суда. Также присутствіе при смерти другаго можетъ возбудить многочувствованій полезныхъ и святыхъ. Этою выгодою особенно могутъ пользоваться наши священники и врачи. Павелъ Препростый обращенъ былъ невѣрностію своей жены. Одинъ юноша былъ влюбленъ въ дѣ-

вицу, которая исполнена была небесной любви; узнавши, что юношу особенно плѣняютъ ея глаза, она выколола ихъ себѣ и тѣмъ вразумила и обратила юношу. Одинъ авва попался въ руки разбойниковъ, которые заставили его пить вино; онъ выпилъ и этимъ послушаніемъ обратилъ разбойника. Одинъ рабъ, посылаемый своею госпожею за мощами мучениковъ, смѣясь, сказалъ ей: что если мое тѣло принесутъ тебѣ? И дѣйствительно, самъ на мѣстѣ мученниковъ былъ умученъ за исповѣданіе Іисуса Христа. Бесѣда и дружество съ добрыми людьми также могутъ быть средствомъ обращенія къ духовной жизни: такіе люди имѣютъ какое-то внутреннее дѣйствіе на сердца обращающихся съ ними. Отсюда злые не могутъ быть въ обществѣ съ добрыми; и если же кто ищетъ общенія съ людьми добрыми, то это явный признакъ поворота къ добру.—Такого рода внушенія благодати обращены къ частнымъ людямъ; но есть и общія, обращенныя къ цѣлымъ народамъ, каковы: гоненія, переселенія народовъ; въ новѣйшія времена—раздробленіе церквей. Въ наши времена 1812 годъ возбудилъ многихъ. Для Германіи служило возбужденіемъ появленіе Наполеона; для Франціи—революція и смерть Людовика на эшафотѣ; для всей Европы—лишеніе государей престоловъ, правъ, заговоры, бунты. Болѣзни, какъ напр. холера, многихъ обращаютъ на путь истинный. У пророка есть мѣсто, гдѣ болѣзни представляются какъ бы просящимися у Бога для опустошенія вселенной. И дѣйствительно, эти посланницы неба по очереди являлись для наказанія и вразумленія людей.

Но люди часто пробудившись опять засыпаютъ. Посему возбужденія ихъ повторяются нѣсколько разъ. Но чтобы возбужденіе имѣло силу, нужно, чтобы человѣкъ былъ внимателенъ къ нему и къ себѣ. Иначе всѣ возбужденія останутся тщетными, какъ они и остались въ Фараонѣ. Правда, возбужденія кажутся непріятными; ибо человѣкъ всегда видитъ себя

испорченнымъ по возбужденіи. Притомъ, по возбужденіи нужно идти тѣмъ путемъ, которымъ прежде не ходили: это требуетъ усилій. Но благодать, зная такое расположеніе сердца человѣческаго, повторяетъ свои возбужденія. Человѣкъ и при всемъ этомъ старается заснуть или заглушить сей зовъ веселіемъ, разсѣяніемъ и проч., не понимая, что тоска и уныніе суть призыванія свыше. Другіе и понимаютъ сей зовъ, обращаются къ себѣ, рѣшаются исправиться; но черезъ часъ опять забываются. Истинное возбужденіе имѣетъ цѣлію—обращеніе грѣшника. Но что такое обращеніе? Сущность его извѣстна одному Богу, и можетъ быть ангеламъ. Ибо здѣсь творится нѣчто вновь. По слову Божію обращеніе состоитъ въ рѣшимости человѣка—изъ чада діавола сдѣлаться чадомъ Божіимъ. Неужели въ одной рѣшимости? Такая тонкая основа всего міра нравственнаго?.. Значитъ, спасеніе легко? Да. Но чего стоитъ рѣшиться? Пожалуй, тысячу разъ можно рѣшаться; но все это будутъ фальшивыя рѣшимости. Истинная рѣшимость бываетъ однажды. Она выражается въ трехъ видахъ: а) въ настоящемъ возбуждаетъ вѣру въ Искупителя, б) по отношенію къ будущему—намѣреніе жить иначе, в) по отношенію къ прошедшему—раскаяніе.

Раскаяніе выражается разно; иногда тихою печалію по Богѣ во всю жизнь. Посему и радость и веселіе раскаевающихся соединены съ трепетомъ и слезами. Въ иныхъ печаль эта бываетъ такъ сильна, что они считаютъ себя извергами. Впрочемъ эта печаль растворяется радостнымъ сознаніемъ достоинства святой жизни. Вѣра уничтожаетъ всякое о себѣ мнѣніе и требуетъ помощи Іисуса Христа. Рѣшимость жить лучше даетъ человѣку совершенно иное направленіе, противоположное прежнему.

Раскаяніе бываетъ или сильное, или тихое. Сильное иногда доходитъ до отчаянія, производитъ даже жестокія болѣзни.

Такъ кающіеся плачутъ иногда даже въ большихъ собраніяхъ, восклицаютъ громко, представляются какъ бы помѣшанными и нарушаютъ обязанности приличія и долга: такому человѣку нужно бываетъ обращаться къ пособію врачей. Но большею частію раскаяніе бываетъ тихое. Ибо благодать не всѣмъ вдругъ показываетъ глубину ада и грѣха. Многіе первому виду раскаянія даютъ преимущество предъ послѣднимъ и говорятъ, что то только истинное раскаяніе, которое доходитъ до отчаянія (такъ думалъ Фенелонъ и др.). Но это мнѣніе не совсѣмъ справедливо. Ибо отчаяніе близко къ погибели, и имъ легко пользуется діаволъ. Посему и св. Писаніе нигдѣ не требуетъ его.

Вѣра въ заслуги Іисуса Христа при обращеніи необходима. Ибо, оставляя старое, нужно взять новое; а гдѣ оно? Явно, не въ человѣкѣ. Отторгая сердце отъ грѣха, нужно поселить въ немъ что-то другое. А что это? Іисусъ Христосъ. Какъ же Онъ можетъ быть въ насъ? Не на словахъ, не въ памяти, не въ желаніи только, но на самомъ дѣлѣ. Нужно чувствовать Его присутствіе, Его жизнь, Его дыханіе. Это есть, т. ск., зачатіе Христа въ душѣ вѣрующей. Съ продолженіемъ жизни обращеннаго Іисусъ Христосъ зачатый ростетъ, укрѣпляется и доходитъ до того, что одинъ господствуетъ въ человѣкѣ, какъ въ апостолѣ Павлѣ. Св. Писаніе часто сравниваетъ это съ рожденіемъ физическимъ. Жена чувствуетъ при зачатіи что-то иное въ себѣ. Обращенный также чувствуетъ въ себѣ что то двойственное—свою жизнь и другое начало—Іисуса Христа. Эту двойственность прежде всего замѣчаетъ чувство, потомъ умъ; нѣкоторымъ, наконецъ, Іисусъ Христосъ является даже видимымъ образомъ, какъ Макарію Великому.

Какой признакъ дѣйствительнаго обращенія? Перемѣна жизни. Можетъ и грѣшникъ показаться перемѣнившимся; но

это поддѣлка. Истинная перемѣна происходитъ всецѣло и на всегда. Впрочемъ это признакъ общій и внѣшній, а частнѣйшій признакъ обращенія есть внутренній—сожитіе Іисуса Христа и св. Троицы. Спрашиваютъ: можетъ ли обращенный указать время своего обращенія? Говорятъ, что можетъ, ибо переходъ изъ жизни грѣховной въ жизнь духовную слишкомъ ощутителенъ, и не замѣтить его—значило бы быть слишкомъ невнимательнымъ. Но—грани сего перехода не замѣтны. Можетъ иногда обращенный припоминать, что постъ, или болѣзнь, или смерть кого либо близкаго къ нему, или другой какой либо случай истребили въ немъ какую либо страсть; но онъ не можетъ съ точностію опредѣлить начало сего истребленія. Обращеніе не можетъ быть неизвѣстно а) для ужасныхъ грѣшниковъ, которые обращаются стремительно; б) для тѣхъ, которые хотя не имѣютъ великихъ переломовъ, но окружены особенными обстоятельствами. Напр. если легкомысленный и безпечный обращается послѣ какого нибудь печальнаго случая—послѣ смерти отца, жены и проч., то онъ не можетъ не замѣтить начала своего обращенія.

Притча о блудномъ сынѣ (Лук. 15, 12....) не выражаетъ всѣхъ нравственныхъ состояній, именно, нѣтъ въ ней отчаянія, ожесточенія. Вообще здѣсь представленъ примѣръ человѣка явно грѣшнаго, чувственнаго. Это видно изъ случая, по которому Іисусъ Христосъ сказалъ сію притчу. Фарисеи укоряютъ Іисуса Христа въ томъ, что Онъ обращается съ явными грѣшниками, блудниками, мытарями; Іисусъ Христосъ, желая дать знать, что и эти люди способны къ обращенію, сказалъ имъ эту притчу. Ее можно раздѣлить на 4 части. Ст. 12.—Сынъ хочетъ жить по своей волѣ. Грѣшникъ, дѣйствительно, распоряжается самъ собою. Мысль о Богѣ и Его законѣ у него забыта. Что ни дѣлаетъ онъ,—никогда не справляется съ волею Отца,—онъ удивился бы, если бы кто спросилъ его, со-

гласенъ ли на его поступки и намѣренія Отецъ. *Даждь*..... Богъ даетъ все, не смотря на то, какъ кто употребляетъ данное. 13.—*Отъиде*.... Есть натуральное отхожденіе, напр., по апостолу, *въ тѣлѣ* (2 Кор. 5, 6); а то есть отхожденіе грѣховное, по которому человѣкъ совершенно забываетъ Бога, такъ что въ душѣ его нѣтъ мѣста, гдѣ бы поставить образъ Божій. *Страна далеча* есть міръ; хотя онъ близокъ къ Богу,—ибо въ немъ явлена сила Божества (Рим. 1, 31),—онъ есть дальняя сторона по злоупотребленію человѣкомъ. *Расточи*... Самые лучшіе душевные дары портятся и исчезаютъ; замѣчаютъ, что самый умный, но развращенный человѣкъ, если бы пожилъ долго, подъ конецъ сдѣлался бы совершенно безумнымъ. 14.—*Изжиша*...*все*.... Дѣйствительно, грѣшные люди проматываютъ все въ буквальномъ смыслѣ. Но бываетъ, что внѣшнее богатство у нихъ остается, но за то внутреннее изживается; напр. отъ сластолюбія и мотовства пропадаютъ силы ума и тѣла. 15.—*И шедъ прилѣпися*.... Всего бы лучше, если бы хоть теперь грѣшникъ обратился къ Богу; но онъ впадаетъ еще въ худшее состояніе. 16.—Сдѣлавшись даже пастухомъ безсловесныхъ, онъ и тутъ хочетъ жить по прежнему. Привыкши къ великимъ размѣрамъ чувственности, онъ и здѣсь хочетъ изъ ничего—изъ рожецъ составить предметъ роскоши. 17.—*Въ себѣ пришедъ*.... Этого то и не достаетъ у грѣшниковъ. Они живутъ внѣ себя—машинально. Мысли и чувства ихъ, по словамъ Соломона, бродятъ по міру. Впрочемъ иногда и они желаютъ собраться съ мыслями, но для чего? Для того же, для чего и расточаютъ мысли. Посему-то благодать и старается обратить ихъ къ себѣ,—и когда они очувствуются, то сами ищутъ благодати. *Колико наемникомъ*..... Очувствовавшись, грѣшникъ сравниваетъ прежнее свое состояніе съ настоящимъ. А развѣ онъ былъ прежде сыномъ—праведникомъ? Чувство невинности и блаженства по-

селено въ человѣкѣ,—и дѣтство вообще представляется возрастомъ невиннымъ, особенно если время сего возраста протекло мирно, въ кругу доброй матери, друзей, учителей. Исторія свидѣтельствуетъ, что многіе обращались на путь добра воспоминаніемъ о благочестивыхъ матеряхъ. Притомъ же въ совѣсти каждаго есть чувство блаженства, хотя темное, но нерѣдко сильное. Оно каждому говоритъ, что съ тобою не было бы сихъ золъ, если бы ты самъ не дѣлалъ зла. Взглядъ на природу также можетъ напомнить человѣку, какимъ бы блаженствомъ онъ наслаждался, если бы былъ добръ. Отсюда поэты завидуютъ участи птицъ, цвѣтовъ и проч. Они пишутъ это какъ будто шутя; но сердце водитъ ихъ перомъ. Всѣ твари природы и суть какъ бы насѣкомыя, у которыхъ безъ заботъ избываютъ хлѣбы Отца небеснаго. Человѣкъ чувствуетъ себя назначеннымъ къ чему то высшему, нежели твари природы; но тутъ же сознаетъ: что пороки поставили его ниже ихъ. Но прежде сихъ мыслей можетъ родиться мысль объ Искупителѣ. «Я крайне бѣденъ, говоритъ грѣшникъ; но вѣра гласитъ, что Богъ для меня сошелъ съ неба: какъ же я послѣ этого погибаю въ порокахъ?! Безъ сомнѣнія, это потому, что я не обращался къ Богу». 18.—*Воставъ иду*.. Здѣсь истинная рѣшимость—идти къ Отцу. Она не состоитъ въ однихъ словахъ и намѣреніяхъ. Въ ст. 18. и 19 выражается смиреніе, которымъ бываютъ богаты грѣшники обращенные. Они всегда готовы лучше примѣтаться въ дому Божіемъ, нежели сидѣть на престолѣ разврата. 20.—*И воставъ иде*..... Говорится, будто самъ онъ вставши пошелъ; но Іисусъ Христосъ индѣ говоритъ, что *никтоже пріидетъ къ Отцу, токмо Мною*. И дѣйствительно, многое въ дѣлѣ спасенія зависитъ отъ Бога; но кое-что и отъ человѣка. Пусть у человѣка будутъ всѣ органы дыханія; но если онъ не захочетъ дышать, то можетъ умереть.—*Узрѣ его отецъ его, и милъ ему бысть*..... Такое расположеніе

Отца весьма утѣшительно для грѣшниковъ; его только они и замѣчаютъ, и оно-то влечетъ ихъ въ объятія Отца: прежде они жили безъ Бога, а теперь видятъ непосредственно Его дѣйствіе на себѣ, и оттого смиреніе ихъ еще болѣе увеличивается.

Каковъ долженъ быть истинный христіанинъ? И въ какихъ свойствахъ и добродѣтеляхъ проявляется христіанская жизнь его.

Христіанинъ называется: 1) *духовнымъ*; ибо а) раждается отъ Духа; живетъ высшею частію своей природы—духомъ,—душу онъ упраздняетъ, а тѣло распинаетъ; б) дѣла его духовны; и в) онъ сообщается съ міромъ духовнымъ.

2) Называется *воскресшимъ*; ибо прежде онъ былъ мертвъ. Хотя онъ прежде и дѣлалъ нѣчто доброе, но поелику внутри его не было жизни, то и эти добрыя дѣйствія его были безжизненны. У грѣшника нѣтъ сознанія, что онъ искупленъ, очищенъ и созданъ на добрыя дѣла; отъ того и нѣкоторыя добрыя дѣла его суть только отрывки, какъ бы уроды духовные, подобные тѣмъ, какіе въ физическомъ мірѣ раждаются иногда безъ нѣкоторыхъ членовъ.

3) Называется еще *сыномъ свѣта*. Всѣ христіане называются сынами свѣта (Еф. V, 8). Въ какомъ отношеніи? Иногда какъ будто и грѣхъ даетъ свѣтъ: такъ Адамъ чрезъ грѣхъ узналъ то, чего прежде не зналъ. правда живетъ большею частію въ глуши и неизвѣстности, а ложь торжествуетъ; добродѣтель не извѣстна, а порокъ блеститъ. Но это извращеніе порядка вещей, а по натурѣ должно быть наоборотъ. Ибо христіанинъ есть чадо Отца свѣтовъ, имѣетъ внутрь себя Христа, который есть свѣтъ міру. Притомъ, у него есть и собственный свѣтъ—совѣсть, сіяющая въ праведникѣ. Наконецъ и дѣйствія праведниковъ свѣтлы (Матѳ. 5, 14—16).

4) Еще называется *новымъ*; ибо а) получаетъ онъ новое начало жизни; б) онъ другой, чѣмъ былъ прежде; а все то называется новымъ, что стало не таково, каково было прежде; в) онъ мощенъ и крѣпокъ.

5) Называется *внутреннимъ*. Грѣшникъ есть человѣкъ внѣшній, а возрожденный—внутренній. Въ грѣшникѣ всегда какъ бы два человѣка; ибо онъ всегда лицемѣритъ и хочетъ казаться не тѣмъ, чѣмъ онъ есть на самомъ дѣлѣ. И въ праведникѣ два человѣка—внутренній и внѣшній. Первый онъ самъ; а внѣшній тотъ, коего онъ хочетъ совлещись. Внутренній человѣкъ живетъ духомъ, а внѣшній плотію.

6) Говорится еще, что въ возрожденномъ человѣкѣ *живетъ Христосъ*. Это—главная черта новаго человѣка, хотя въ богословскихъ системахъ она иногда опускается. Іисуса Христа называютъ учителемъ, царемъ и первосвященникомъ. Но гдѣ же Онъ открываетъ теперь эти должности свои, какъ не въ сердцѣ? Душа наша создана по образу Божію и этотъ образъ есть Іисусъ Христосъ.

Изъ чего слагается человѣкъ? Слово Божіе дѣлитъ его на душу, духъ и тѣло. Поэтому нужно думать, что духъ и душа суть цѣлыя, особенныя части, какъ и тѣло. Всѣмъ этимъ частямъ человѣка св. Писаніе усвояетъ обновленіе. Понятно, какъ могутъ обновляться духъ и душа,—но какъ обновляется тѣло? Оно обновляется тѣмъ, что утончается и дѣлается нетлѣннымъ въ подвижникахъ. Источникъ сего обновленія есть духъ, живущій въ немъ.

Опытъ показываетъ, что сердце и совѣсть болѣе обновляются, нежели умъ и воля. Человѣкъ обращенный по прежнему можетъ остаться неученымъ, но чувства его дѣлаются богаты и похожи на инстинктъ духовный.

Возрожденный человѣкъ *просвѣщенъ*. Точно ли такъ? Не въ будущей ли жизни это будетъ? Нѣтъ, это бываетъ еще въ

сей жизни. Источники сего просвѣщенія и вмѣстѣ лучшіе производители суть Св. Духъ, Іисусъ Христосъ и Его церковь (1 Іоан. 2, 27. Іоан. 14. 23). Какъ велико сіе просвѣщеніе? *Вѣсте вся*, говоритъ апостолъ, т. е. просвѣщенные знаютъ все, что нужно для нихъ и даже болѣе; знаютъ нѣчто такое, чего и ученые не знаютъ; особенно они знаютъ хорошо все относящееся ко спасенію.

Способъ просвѣщенія таинственъ. Впрочемъ, обращенные способны понимать дыханіе Св. Духа и различать его отъ дыханія духа другаго. Вообще говоря, эти люди просвѣщеннѣе другихъ. Нѣкоторые отцы, вовсе неученые, такъ описали нѣкоторыя явленія души, что наша теперешняя психологія должна поучиться у нихъ. Умъ есть хранитель разныхъ понятій и познаній: у человѣка обыкновеннаго хотя онъ расширяется, но въ существѣ своемъ остается тотъ же; а у возрожденнаго онъ расширяется понятіями и исцѣляется внутренно. Слѣдствіемъ сего врачеванія бываетъ то, что умъ, какъ вещественная сила, электризуется, такъ сказать, благодатію— другою силою, и послѣ дѣйствуетъ быстро, ясно, знаетъ внутренній составъ вещей, какого знанія ищетъ наша метафизика, но не находитъ; т. е. умъ здѣсь становится на ту степень, на которой онъ стоялъ у Адама до паденія. Умъ нашъ переставленъ, говоритъ Макарій Великій, какъ стекла въ трубѣ, и посему представляетъ вещи въ превратномъ видѣ. Поставить его на свое мѣсто можетъ одна благодать. Отсюда понятно, почему св. Писаніе свѣтъ сей называетъ жизнію (2 Кор. 3, 7—17). Еще языческіе философы (Платонъ) говорили, что наши познанія пріобрѣтаются воспоминаніемъ уже прежде извѣстнаго. Примѣръ сего можно видѣть въ жизни преподобнаго Исаакія печерскаго, который послѣ искушенія забылъ все прежнее, даже ходить, говорить и ѣсть.

Возрожденный человѣкъ *самоотверженъ*. Что это значитъ? Что мы обыкновенно отвергаемъ? То, что намъ не нужно, непріятно и препятствуетъ нашей цѣли. Но отвергнувъ все это, можно же избрать что нибудь другое вмѣсто сего. Это другое и есть любовь къ Богу. Но бываетъ, что люди отвергаются себя, но не прививаются къ Богу. Можетъ ли быть самоотверженнымъ человѣкъ естественный? Есть и въ немъ часть самоотверженія; но у него недостаетъ полноты его, т. е. онъ отвергается себя для себя же, какъ стоики. Иногда онъ и совсѣмъ отвергаетъ себя; но въ замѣнъ себя ничего не даетъ. вообще въ естественномъ человѣкѣ нѣтъ источника всего добраго—Бога; а безъ этого напрасенъ всякій трудъ.

Самолюбіе выражается въ трехъ видахъ, и самоотверженіе въ трехъ же: въ смиреніи, нестяжательности и воздержаніи. Самолюбіе перераждается въ уныніе среди скорбей, а самоотверженіе среди скорбей выражается веселіемъ и радостію (2 Кор. 4, 8—10. 6, 10). Способенъ ли къ этому естественный человѣкъ? Нѣтъ. Одинъ Духъ Божій можетъ производить такое самоотверженіе. Симъ только объясняется, какъ иной подвижникъ 80 лѣтъ живетъ одною мыслію о Богѣ и вѣчности. Примѣты сего можно видѣть въ Авраамѣ (Быт. 13, 8—11), Исаакѣ (26, 19—27), Моѵсеѣ (Евр. 11, 4—6) и другихъ праведникахъ. Вообще всѣ св. человѣки, отвергая все земное, чаяли небеснаго, невидимое предпочитали видимому. А Діогенъ все презиралъ для чего? Для ребяческаго каприза или пустой идеи. Мудрено ли, что святые такъ много являли въ жизни чудеснаго, даже болѣе ангеловъ, какъ замѣчаетъ одинъ отецъ? Ибо ангелы уже усовершены въ добрѣ; а человѣкъ среди ада ставитъ престолъ Богу. Есть ли степени въ самоотверженіи? Сначала есть; но само въ себѣ, въ полномъ своемъ видѣ, оно не имѣетъ степеней; ибо если хоть нѣчто остается у человѣка свое, то значитъ, что у него нѣтъ полнаго самоотверже-

нія. Посему то апостолъ и говоритъ, что нужно *соблещися ветхаго человѣка;* онъ зналъ, что человѣку нельзя вдругъ сбросить грубую кожу—человѣка ветхаго; ибо она приросла къ тѣлу. Отсюда вытекаетъ нужда—упражнять себя въ самоотверженіи произвольномъ; ибо большею частію оно бываетъ принужденно. Все въ мірѣ приспособлено для самоотверженія: стоитъ только не выпускать изъ рукъ случаевъ къ самоотверженію. Кромѣ обыкновенныхъ случаевъ, должно выдумывать свои случаи къ самоотверженію, ибо это имѣетъ болѣе цѣны. Концемъ сего бываетъ то, что человѣкъ уже не можетъ не нести креста своего: онъ составляетъ для него сладкую пищу. Есть люди по натурѣ расположенные къ лишенію; для таковыхъ нужно самоотверженіе по неволѣ; а есть и такіе, которые отъ другаго готовы сносить много, а сами себѣ ни въ чемъ не отказываютъ.

Высочайшій образецъ самоотверженія есть Іисусъ Христосъ. Ибо мы отвергаемся низкаго, негоднаго, и принимаемъ высокое, Божеское; а Онъ наоборотъ. Всѣ ли виды лишенія имѣлъ Іисусъ Христосъ? Смиреніе Онъ имѣлъ (Фил. 2, 6—8); нестяжательность имѣлъ (2 Кор. 8, 9); воздержаніе показалъ въ 40-дневномъ постѣ, въ бдѣніи ночномъ и дневномъ, когда училъ. Въ чемъ состоитъ смиреніе? Въ смиреніи сердца, мыслей и желаній. Одно безъ другаго—внутреннее безъ внѣшняго—быть не можетъ. Впрочемъ у человѣка на высокой степени не можетъ выразиться во внѣшности столько смиренія, сколько есть его въ сердцѣ. Въ чемъ состоитъ нестяжательность? Христіанину нужно пріобрѣтать потребное для жизни своей и для другихъ: онъ даже можетъ желать разбогатѣть, дабы обогатить другихъ—бѣдныхъ. Въ чемъ же его самоотверженіе? Въ свободѣ сердца отъ вещей: христіанинъ долженъ быть готовымъ—и владѣть вещами и лишаться ихъ. *Во всемъ и во всѣхъ навыкахъ*, говоритъ апостолъ, *и насыщатися*

и алкати, и избыточествовати и лишатися (Филип. 4, 12). Въ чемъ воздержаніе? Плоть требуетъ у всѣхъ попеченія, а у нѣкоторыхъ и болѣе того. Самые строгіе отшельники грѣли тѣло и старались о здоровьи его (Еф. V, 29). Даже позволено нѣкоторое услажденіе плоти (1 Тим. 5, 23). Такъ Макарій египетскій строго постился; но когда приходилъ къ нему гость,—онъ потчивалъ его и самъ съ нимъ пилъ, за что послѣ и вымещалъ на себѣ. Въ чемъ состоитъ угожденіе плоти? Самое слово *угождать* показываетъ это; ибо мы угождаемъ, когда предупреждаемъ желанія чьи либо, исполняемъ ихъ безъ разсужденія, заботимся о комъ до усталости: плоти мы угождаемъ, когда слишкомъ уже заботимся о ней,—когда чрево становится какъ бы нашимъ богомъ.

Трудна добродѣтель самоотверженія въ настоящемъ положеніи нашего сердца; но это потому, что мы не занимаемся ею. А если бы мы съ дѣтства занимались ею; то труднѣе было бы не исполнять ее. Подвижнику свою волю исполнить труднѣе, нежели волю Божію. Но у человѣка естественнаго самоотверженіе много страждетъ отъ самолюбія. Поелику самый міръ требуетъ отъ человѣка опытовъ самоотверженія; то кто идетъ путемъ природы, для того и страданія самоотверженія легки. Какъ камень обдѣлываемый, полируемый посредствомъ машины, хотя кое-что теряетъ, но за то пріобрѣтаетъ въ блескѣ: такъ и человѣкъ самоотвергающійся. Но что бываетъ съ камнемъ, ежели онъ выскочитъ изъ своего мѣста? Машина его разможитъ... Противъ самоотверженія есть у людей предразсудки. Такъ люди согласны, что нужно быть терпѣливымъ, но *не всегда*,—иначе, говорятъ, это будетъ терпѣніе скотское. Что же? Если бы человѣкъ терпѣлъ, какъ скотъ; то развѣ это было бы худо? Не посылается ли въ самомъ св. Писаніи человѣкъ къ муравью, къ пчелѣ и пр. для наученія? Говорятъ, что человѣкъ въ излишнемъ самоотверженіи теряетъ чувство.

Но развѣ это униженіе для человѣка, если онъ переступаетъ за черту природы? Но совмѣстно ли это съ достоинствомъ человѣка? Безъ сомнѣнія, совмѣстно: въ томъ и достоинство человѣка, чтобы быть выше всего, не стѣсняться ничѣмъ: здѣсь то именно чувство величія и благородства (Мардохей не кланялся Аману одинъ тогда, какъ всѣ кланялись).

Сословіе крестьянъ ближе всѣхъ къ самоотверженію: самое названіе ихъ показываетъ, что они близки къ кресту, если не всегда подъ нимъ. Впрочемъ самоотверженіе ихъ болѣе внѣшнее: пастырь церкви долженъ стараться о воздѣлываніи въ нихъ и самоотверженія внутренняго. Но и всѣ сословія и состоянія болѣе или менѣе несутъ крестъ самоотверженія. Ибо, говоритъ Фенелонъ, «Богъ дѣлаетъ для людей кресты изъ желѣза, соломы, золота, которые равно для всякаго тягостны. Какимъ нищему кажется крестъ свинцовый, такимъ золотой или соломенный кажется богачу. Нищій надѣется облегчить свой крестъ состраданіемъ другихъ, а вельможа долженъ страшиться и самаго утѣшенія. Тогда какъ міръ рукоплещетъ богатымъ, Богъ распинаетъ ихъ самымъ существеннымъ образомъ. Какъ начинается самоотверженіе? Сначала люди какъ бы разоблачаютъ человѣка, лишаютъ его имѣній, честей и удовольствій; а потомъ уже самъ Богъ посылаетъ опыты самоотверженія внутренняго. Здѣсь уже терпитъ наше я, стрѣлы летятъ въ самый центръ души нашей. Здѣсь-то душа не сознаетъ ничего своего, здѣсь-то она находится въ такомъ состояніи, въ какомъ находилась душа Іисуса Христа, *прискорбная до смерти*. Послѣдняя рубашка здѣсь снимается съ человѣка, и всѣ прежнія богатства не такъ дорого стоили для человѣка, какъ сія рубашка. Здѣсь-то открывается вся глубина души, обнажается вся мерзость грѣховъ, доселѣ сокрытая подъ цвѣтами самолюбія. Господь не оставляетъ души, доколѣ не сдѣлаетъ ее гибкою. Она должна молчать, когда бы

одно слово могло оправдать ее, говорить, когда ей казалось бы невуннымъ; стоять на высотѣ и падать внизъ, казаться глупою, когда бы хотѣлось показаться умною».

Какой лучшій способъ самоотверженія? Одинъ *мысленный*, состоящій въ томъ, когда человѣкъ убѣдится, что рано или поздно, а все нужно имѣть самоотверженіе. Какъ же это произвести?—Подумать, можно ли вѣчно прожить своею волею. Если нѣтъ; то значитъ нужно ее согласить съ волею всеобщею—Божіею. Одинъ діаволъ старается сдѣлать волю свою средоточіемъ всего міра. Другой способъ—*практическій*. Самое твердое убѣжденіе въ необходимости самоотверженія остается пустымъ, если не будетъ осуществлено на опытѣ. Хочется ѣсть, откажи себѣ; хочется читать вредную книгу, откажи; хочется пить, повремени полчаса,—и тогда воля усмирится и сдѣлается болѣе послушною. Есть хорошіе образцы для сего въ Прологѣ.

Отъ наслѣдія Адамова обратимся къ наслѣдію Іисуса Христа—къ любви.

Любовь для христіанина необходима. Но касательно ея есть предразсудокъ вреднѣйшій для жизни. Что такое любовь? Мы любимъ видимое и невидимое, напр. людей, вещи, истину и добродѣтель. Все это идетъ ли къ Богу? Онъ выше всего этого. Слѣдовательно и любовь къ Нему должна быть выше всего. Слѣдовательно у насъ, какъ говоритъ Кантъ, и быть не можетъ любви къ Богу. Но Его ли намъ не любить? Отчего же мы менѣе всего любимъ Его? Дабы любить, нужно видѣть, а Бога мы не видимъ Отсюда выходитъ подлогъ. Вмѣсто Бога любятъ окружающее Его,—раздробленныя черты образа Его, а не Его Самого, какъ Онъ есть, между тѣмъ какъ нужно любить Его въ цѣлости, какъ Онъ является въ цѣломъ мірѣ. И это-то есть та любовь, которой ищетъ эстетика, любовь безкорыстная, невольно поражающая.

Какъ отъ любви къ міру перейти къ любви къ Богу? Человѣкъ и въ естественномъ состояніи любитъ Бога въ различныхъ предметахъ міра; но любитъ только раздробленныя черты Его; и потому въ самомъ дѣлѣ у него не любовь, а ненависть къ Богу. Онъ въ такомъ случаѣ самолюбивъ, и все, что противно его самолюбію, онъ ненавидитъ. Что же это противное самолюбію? Богъ и все доброе. Переходъ отъ сей любви или, правильнѣе, нелюбви къ любви истинной постепененъ. Средина его состоитъ въ томъ, когда человѣкъ и работаетъ Богу и нѣсколько угождаетъ себѣ, или работаетъ Богу изъ страха и необходимости. Когда начинается любовь къ Богу? Когда человѣкъ увидитъ совершенство Божіе—Jgnoti nulla cupido. Но не наука здѣсь помогаетъ; любовь сама раждается безъ науки. Какъ же человѣкъ увидитъ образъ Божій, когда у него нѣтъ образа? Раздробленныя части образа Божія въ мірѣ должны быть обращаемы во едино, въ цѣлую картину. Посему цѣлый міръ и все прекрасное въ немъ должно стать между Богомъ и человѣкомъ. И если тѣмъ науки могли бы оказать человѣку пользу; то именно тѣмъ, если бы онѣ раскрыли ему весь міръ со стороны его совершенствъ, и показали, что всѣ эти совершенства міра составляютъ только каплю въ океанѣ величія Божественнаго естества. Тогда человѣкъ не любилъ бы уже ничего, кромѣ Бога, подобно тому, какъ видѣвшій картины Рафаэля уже не плѣняется другими. Итакъ міръ есть первое средство къ пріобрѣтенію любви къ Богу. Другое средство есть христіанство. Здѣсь Богъ открылъ еще болѣе своихъ совершенствъ, могущихъ возбудить любовь къ Нему. Въ Іисусѣ Христѣ заключаются всѣ совершенства, могущія уязвить любовію сердце человѣка. Сердце наше любитъ себѣ подобное. Мы Бога не видимъ; но Іисусъ Христосъ является намъ въ видѣ человѣка. Но и эта любовь проходитъ много степеней, пока дойдетъ до той высоты, гдѣ человѣкъ доходитъ

уже до самозабвенія, любитъ для того только, чтобы любить. *Признаки* любви къ Богу могутъ быть сняты съ любви земной. Любящій любитъ вещи, напоминающія ему о любимой особѣ. По отношенію любви къ Богу такія вещи—міръ, люди и св. Писаніе. Съ какимъ удовольствіемъ, жаждою, перечитываютъ взаимныя письма супруги, друзья, родители отъ дѣтей или наоборотъ; съ такимъ же удовольствіемъ и любящій Бога перечитываетъ слово Божіе, какъ письмо отъ его Отца небеснаго. Мысль о присутствіи Божіемъ такъ же есть любимая для любящихъ Бога: сынъ не тяготится думать о любимомъ отцѣ. Человѣкъ любящій Бога готовъ все терпѣть за Него, ненавидѣть враговъ Его и дружить съ любящими Его, подобно тому, какъ и человѣкъ любящій человѣка готовъ бываетъ для него на все это. Нужно наконецъ возбуждать любовь къ Богу лучшими и простѣйшими понятіями о Немъ. Часто говорятъ, что Богъ есть Духъ чистѣйшій, премудрѣйшій, безконечный и т. п. Но могутъ ли такія понятія возбудить любовь къ Богу? Ап. Іоаннъ даетъ лучшее понятіе о Богѣ, когда говоритъ, что *Богъ любви есть*, и любовь къ Нему заключаетъ въ любви къ ближнему (1 Іоан. 4, 16. 20). Ибо послѣ Бога нѣтъ ничего выше и лучше человѣка. Даже любовь къ низшимъ тварямъ не грѣшна; ибо и въ нихъ отпечатлѣнъ образъ Божій и слѣдовательно воставать противъ сей любви значитъ воставать противъ Бога. Только нужно давать сей любви хорошее направленіе.

При обновленіи человѣка спадаютъ узы плоти, міра и діавола. Эту-то свободу обѣщалъ Іисусъ Христосъ іудеямъ (Іоан. 8, 34—42). Стяжавъ ее христіанинъ боится одного Бога и никого больше. Онъ какъ бы независимъ въ мірѣ.

Обновленная воля человѣка имѣетъ силу осуществлять свои желанія и намѣренія. Воля естественная желаетъ все захватить себѣ, никогда не скажетъ: довольно; но она слаба и

не всегда можетъ достигать того, къ чему стремится. Воля обновленная мало желаетъ; но если чего желаетъ, то можетъ и достигнуть. Она желаетъ служить ближнимъ, и служитъ; желаетъ имѣть чистую совѣсть, и имѣетъ; словомъ, она желаетъ всего необходимаго, полезнаго и удободостижимаго. Сила воли врожденнаго человѣка видна изъ многихъ мѣстъ Писанія (2 Кор. 10, 5. Мат. 17, 20. Іак. 5, 17. Еф. 6, 12. Іис. Нав. 10, 12. Іоан. 14, 12). Она проявилась по преимуществу въ чудесахъ, которые святые творили съ молитвою, а иногда и безъ нея, даже безъ сознанія и намѣренія. Сила сія нѣкоторымъ образомъ естественна душѣ человѣка возрожденнаго: всякій вѣрный, какъ сынъ Божій, есть какъ бы по природѣ чудотворецъ.

Послѣдній плодъ обновленія есть—*соединеніе съ Богомъ.* Это такой предметъ, о которомъ и говорить страшно не испытавши. Гдѣ основаніе сего единенія,—въ природѣ, или въ благодати? Къ возстановленію единства служитъ благодать, а къ самому единству—природа. Человѣкъ по природѣ долженъ быть одно съ Богомъ: въ мірѣ долженъ быть одинъ умъ, одна воля, одно сознаніе. И теперь человѣкъ тѣ минуты считаетъ блаженными, въ которыя онъ забывается, утопаетъ въ Богѣ. Но это единство расторглось чрезъ паденіе. Человѣкъ поставилъ себя центромъ всего. Здѣсь произошло тоже, что съ купиною: и огонь и купина были одно; но огонь исчезъ, а купина осталась. Посему Іисусъ Христосъ явилъ то, что было въ Адамѣ, и еще болѣе того: ибо Адамъ былъ бы совершенъ послѣ опыта, который ему заданъ былъ, но котораго онъ не выдержалъ; а Іисусъ Христосъ показалъ все совершенное, что человѣкъ долженъ развивать во всю вѣчность. Его соединеніе съ нами—и нравственное и физическое, совершающееся чрезъ евхаристію. Пропорція разъединенія съ Богомъ въ Адамѣ и соединенія съ Нимъ во Іисусѣ Христѣ—вѣрна. Сначала соеди-

ается Богъ съ духомъ человѣка (1 Кор. 6, 17), потомъ и съ тѣломъ (—19). Со стороны Бога соединяется съ человѣкомъ Іисусъ Христосъ (Іоан. 14, 20)—своею природою божескою (Кол. 3, 3) и человѣческою (Еф. 5, 30). Ибо какъ человѣчество Адама роздано всѣмъ; такъ человѣчество Іисуса Христа дано всѣмъ же—чрезъ евхаристію. А чрезъ Іисуса Христа соединяются съ человѣкомъ Богъ Отецъ и Духъ Святый (Іоан. 14, 23).

Такимъ образомъ грѣхъ вызвалъ избыточествующую благодать, сдѣлалъ человѣку больше, нежели сколько дано было ему въ лицѣ Адама. Соединеніе съ Богомъ совершается чрезъ крещеніе и восполняется чрезъ святую жизнь человѣка. Средства къ сему единенію—самоотверженіе, любовь къ Богу и вообще все, что угодно Богу. Предметъ сей и на языкѣ апостола есть тайна (Еф. 5, 32), равная творенію человѣка и обновленію его. Св. Писаніе объясняетъ это дѣло сравненіями,—а) вѣтви съ древомъ: сухая вѣтвь связывается съ лозою закономъ сцѣпленія; б) главы съ тѣломъ (Еф. 1, 22. 23). Церковь есть тѣло Іисуса Христа и даже все человѣчество есть тѣло Его; ибо церковь должна обнять все человѣчество: у нихъ должно быть общее движеніе и чувство Въ естественномъ состояніи людей чувства разъединены такъ, что когда одинъ мучится, то другой радуется; а должно бы быть такъ, чтобы когда одинъ мучится, мучился съ нимъ и другой, и наоборотъ—когда одинъ радуется, радовался бы и другой. Возможно ли это? Очень. И теперь часто мысль одной души повторяется въ другой. Въ душахъ святыхъ часто проявлялось сіе единеніе; ибо они часто знали и мысли и чувства другихъ. Даже и обыкновенные люди имѣютъ это единеніе: смерть друга или близкаго родственника иногда наводитъ тугу и печаль на душу самаго отдаленнаго по мѣсту другаго друга или родственника. Если бы личность наша въ семъ единеніи уничтожалась; то мы были бы подобны

зеркалахъ, изъ коихъ одно передаетъ предметъ тысячи другихъ зеркалъ безъ перемѣны существа его. Іисусъ Христосъ есть средоточіе сего единства. Теперешнее наше состояніе, называемое естественнымъ, есть самое неестественное. Расколъ съ Богомъ и другъ съ другомъ виситъ на деревѣ, какъ сухая вѣтвь, не вытягивая соковъ изъ него. Не только нѣтъ у человѣка чувства единенія съ Богомъ; но ему даже нужно доказывать бытіе Божіе: до времени это дѣйствіе терпится; но будетъ время, когда эти вѣтви отпадутъ сами собою. Какъ въ тѣлѣ отпадаютъ гнилые члены, когда все тѣло укрѣпляется; такъ и въ церкви гнилые члены только до времени держатся (чувство боли, скорби самого Іисуса Христа еще держитъ ихъ), но когда церковь сдѣлается здоровымъ тѣломъ, они отпадутъ.

Въ чемъ сущность единенія христіанина съ Богомъ? Въ погруженіи нашего сознанія въ Богѣ, въ распаденіи круга нашего я, въ забвеніи себя. Теперь человѣкъ говоритъ: я подумаю, я пересмотрю, я сдѣлаю; а тогда будетъ говорить наоборотъ: все сдѣлаетъ Богъ; а о себѣ онъ и не помыслитъ.

Дѣйствія этого единства должны быть велики. Это единство возрастетъ въ вѣчности до всѣхъ тѣхъ совершенствъ, которыя были и въ Іисусѣ Христѣ, за исключеніемъ развѣ нѣкоторыхъ особыхъ Его отношеній, напр. Спасителя, Ходатая и проч. Это будетъ, говоримъ, въ вѣчности. Но и здѣсь, на землѣ, были люди, которымъ церковь усвоила имя *богоносныхъ*. Это и есть то единство, о которомъ поетъ церковь и при которомъ дѣйствуетъ все Троичное Единство священнотайнѣ.— Плоды этого единства, по св. Писанію,—радость неизреченная, миръ Божій, или покой превосходящій всякъ умъ; ибо въ Богѣ только душа находитъ покой свой. Вотъ сущность человѣка и всей твари, вотъ едино на потребу! Но думаютъ ли объ этомъ даже добрые люди? Большею частію люди ограничиваются только

исполненіемъ нѣкоторыхъ добродѣтелей и не простираются дальше. Единство съ Богомъ такъ высоко, такъ страшно, а человѣкъ такъ низокъ, малъ и скуденъ, что людамъ какъ бы совѣстно и думать и говорить объ немъ. Но у апостола вѣдь были же такіе, можетъ быть недостойные ученики, однакожъ онъ смѣло называетъ ихъ тѣмъ, чѣмъ имъ быть должно (Еф. 3, 6).

Какъ обновляется воображеніе? Оно представляетъ и живетъ въ невидимомъ и вѣчномъ; употребляетъ сравненія чистыя, несоблазнительныя; отличается простотою. Итакъ оно обновляется и въ представленіи и въ образѣ представленія. Прежде мы замѣтили, какъ важно воображеніе въ составѣ духа человѣческаго; но особенно важность его видна въ людяхъ святыхъ, которые живутъ жизнію внутреннею. Работа надъ воображеніемъ и есть именно то, что называется *умнымъ дѣланіемъ*. Какія средства для сей работы? 1) Представленіе смерти и креста Іисуса Христа. Отпечатлѣваясь въ воображеніи, крестъ Христовъ изгоняетъ оттуда нечистые образы. Только нужно, чтобы онъ сильно врѣзался въ душу. 2) Образъ смерти каждаго человѣка также охлаждаетъ воображеніе. Всякій испыталъ, что при гробѣ онъ дѣлается нравственно лучшимъ. 3) Молитва помогаетъ обновленію воображенія; ибо очищаетъ вообще душу. Обновленіе воображенія весьма нужно; ибо связь души съ міромъ видимымъ нѣкогда прервется: что же тогда будетъ питать душу, какъ не воображеніе? Если оно будетъ нечисто, то и душа будетъ нечиста.

Память обновленная забываетъ все доброе свое, а помнитъ одни свои пороки: *грѣхъ мой предо мною есть выну*, говоритъ Давидъ.

Чувственныя пожеланія также обновляются. Тѣло обыкновенно споритъ съ духомъ. Но когда духъ побѣдитъ, тогда

и тѣло стремится къ Богу. *Возжадо Тебе душа моя, коль множицею Тебѣ, плоть моя*, говоритъ Давидъ. Чрезъ частое повтореніе молитвъ духа и тѣло получаетъ навыкъ къ молитвѣ; и если бы даже духъ забылъ о молитвѣ, то тѣло напомнитъ ему навыкомъ къ поклонамъ. Отсюда тѣло переноситъ такія пощенія, такія нужды, что подвижники становились выше ангеловъ. Даже люди въ роскоши живущіе, но обновленные, дѣлаютъ плоть свою умѣреннѣе, менѣе дѣлаютъ издержекъ на тѣло и проч. Напримѣръ великіе полководцы, министры, цари, иногда забывали тѣло за нуждами души. Самыя грубыя нужды тѣла у такихъ людей освящаются; ибо ядятъ ли, пьютъ ли они,—они всегда съ Богомъ, какъ бы изъ Его рукъ получаютъ пищу и питіе. Посему, когда другіе при этомъ удаляются отъ Бога, они приближаются къ Нему. Но здѣсь бываетъ даже нѣчто чудесное. Люди избалованные, роскошные любятъ и пищу, начинающую портиться. Калигула любилъ хохлы пѣтуховъ, а это не вывѣска ли гордости и величавости? Нѣкоторые любятъ ѣсть только извѣстные органы животныхъ, и это показываетъ нравственное состояніе души ихъ. Но святые ѣдятъ молоко, выражающее невинность, плоды, выражающіе что нибудь нравственное и т. п. Посему только одна краткость жизни не уничтожала у нихъ аппетитъ; а если бы они прожили жизнь Адама; то можетъ быть дошли бы и до неяденія (есть и теперь примѣры, что люди нѣсколько дней могутъ не ѣсть; самый воздухъ имѣетъ питательныя частицы и питаетъ ихъ).

Чувства также обновляются; ибо живость ихъ для грѣха уничтожается. Око человѣка обновленнаго не видитъ зла; ухо не слышитъ ничего гнилаго. Въ замѣнъ сего у святыхъ открывались очи и уши внутреннія, которыя у насъ подавлены плотію. Этими-то очами Стефанъ видѣлъ Іисуса Христа, Петръ плащаницу, Геэзій, рабъ Елисея, воинство. Тѣло получаетъ новые темпераменты, которые удивительно выражаютъ члены

тѣла Христова, еже есть Церковь.—*Полъ* уничтожается въ обновленіи только съ худой своей стороны, а на небѣ и вовсе уничтожится.

Состоянія и *отношенія* также обновляются; ибо вездѣ всякій созидаетъ другаго любовію. Самое отношеніе господина и раба, явно не естественное, благодать уравниваетъ, такъ что рабъ дѣлается иногда наставникомъ господину. Такъ Павелъ нарочито послалъ бѣглаго раба Онисима къ его господину Филимону, и не только не почитаетъ его рабомъ, но братомъ возлюбленнымъ, старшимъ самого Филимона (1, 16), поелику онъ уже опытнѣе въ христіанствѣ.

Наконецъ христіанство обновляетъ все окружающее христіанина. Отношеніе напримѣръ христіанина къ животнымъ уже совсѣмъ другое, чѣмъ отношеніе человѣка естественнаго. Правда, и философія предписала законъ касательно отношенія къ животнымъ; но она не дала побужденій къ исполненію своего закона. А у христіанъ это очень ясно. Такъ Макарій александрійскій исцѣлилъ щенка гіенны, и когда она въ благодарность принесла ему кожу звѣря, то онъ запретилъ ей нападать на животныхъ.—Самыя бездушныя вещи, окружающія христіанина, получаютъ другой видъ. Отсюда самые платки Павловы имѣли силу исцѣленія. Мы вѣримъ, что вещь больнаго заражаетъ насъ; почему же вещь чистая—человѣка святаго—не освятитъ насъ? Почему зло будетъ сильнѣе добра?

У возрожденныхъ, какъ и у грѣшниковъ, можно замѣчать различныя состоянія. Эти состоянія большею частію противоположны извѣстнымъ уже намъ состояніямъ грѣховнымъ. Такъ состояніе невѣденія замѣняется у возрожденныхъ вѣденіемъ и темною вѣрою (ибо одни ведутся свѣтлою дорогою, а другіе слѣпою вѣрою). Безпечность уступаетъ мѣсто духовному бодрствованію. — Лицемѣрію противополагается здѣсь юродство;

самопрельщенію—смиреніе или плачъ о грѣхахъ; отчаянію—упованіе; ожесточенію—мягкость, или какая-то нѣжность.—Еще можно раздѣлить нравственныя состоянія возрожденныхъ по силамъ души. Есть люди, въ коихъ чрезъ всю жизнь выражается преимущественно чувство. Признакъ сихъ людей тотъ же, какъ и обыкновенныхъ людей съ чувствомъ: любвеобиліе, простота, нѣжность, общительность и проч.—Другіе по преимуществу обладаютъ умомъ свѣтлымъ, учительнымъ. Нѣкоторые святые не богаты чувствомъ и умомъ; за то дѣлаютъ много,—подвизаются, трудятся. Это положительная сторона души возрожденной; но были святые, которые являлись провозвѣстниками страшныхъ судовъ Божіихъ, въ которыхъ усовершена была яростная сторона природы человѣческой. Такъ Илія всю жизнь велъ войну съ зломъ, а потому и взятъ живой на небо въ огненной колесницѣ. Аѳанасій Великій, названный *златоустомъ*, всю жизнь боролся съ безвѣріемъ. Это—отрицательная сторона души возрожденной; здѣсь любовь какъ бы скрывается, а является одинъ гнѣвъ и ярость.

Иногда христіанинъ чувствуетъ свое совершенство въ духѣ, но вмѣстѣ съ тѣмъ чувствуетъ и дѣйствія плоти; чувствуетъ совершенство своихъ намѣреній, но и—слабость въ исполненіи ихъ, и такимъ образомъ остается несовершеннымъ до конца жизни. Отсюда брань его со врагами.

Первый врагъ есть плоть; но сильнѣе врагъ есть духъ; ибо иногда плоть бѣжитъ съ поля сраженія, а духъ остается.—Второй врагъ есть діаволъ, дѣйствующій посредственно и непосредственно. Въ первомъ случаѣ онъ употребляетъ все внѣшнее; а въ послѣднемъ самъ дѣйствуетъ внутренно. Такъ онъ нападаетъ по преимуществу на опытныхъ въ духовной жизни,

какъ на Макарія, Антонія и проч.; допустить же такого врага нападать непосредственно на младенцевъ въ вѣрѣ было бы ужасно. Какъ онъ дѣйствуетъ на мысли? Макарій видѣлъ однажды въ церкви, какъ діаволъ искушалъ братію различными представленіями; и когда онъ послѣ спросилъ братію, о чемъ они думали, то оказалось, что они думали именно о тѣхъ предметахъ, которыми діаволъ соблазнялъ ихъ и которые какъ бы изображалъ предъ ихъ глазами. Для чего діаволъ нападаетъ на человѣка? Для удовлетворенія своего самолюбія. А это для чего? Дабы возобладавъ человѣкомъ, употребить его, какъ средство, къ овладѣнію всѣмъ міромъ. Діаволъ явно противоположенъ Іисусу Христу, и—какъ Сей вселяется въ человѣка физически и нравственно; такъ и тотъ обладаетъ человѣкомъ не только нравственно, но и физически. Смотря съ сей точки, человѣкъ для него есть важная добыча; ибо онъ останется его добычею на всю вѣчность.

Вождь человѣка къ брани духовной есть Іисусъ Христосъ; а послѣ Него ангелъ хранитель, коего мы очень часто забываемъ; наконецъ святые помогаютъ намъ въ брани и своимъ примѣромъ, и своими наставленіями, и своими молитвами.

Оружіе брани духовной подробно описано апостоломъ Павломъ въ посл. къ ефесеямъ (6, 11—17). Прежде всего употребляется *истина;* ибо діаволъ есть отецъ лжи. Правда есть таже истина, только въ дѣйствіи. Самый міръ признаетъ эти оружія; ибо никакіе враги не приступятъ къ сей бронѣ. Діаволъ сѣетъ вездѣ ложь и вражду; а христіане должны сѣять вездѣ миръ и согласіе. Свойство щита—отражать удары; и *вѣра* имѣетъ тоже свойство; ибо она смотритъ въ даль—въ будущее, а маловѣріе само падаетъ подъ стрѣлу. *Шлемъ спасенія* есть мысль о спасеніи. У кого мысль эта постоянна, у того глава какъ бы всегда покрыта шлемомъ. Мечъ духовный

есть *слово Божіе;* сей мечъ употребилъ самъ Спаситель, когда поражалъ діавола, искушавшаго Его въ пустынѣ. Но все это есть только *снаряженіе* къ войнѣ, а самый *способъ* вести войну состоитъ а) въ бдительности надъ собою (1 Петр. V, 8). Діаволъ никогда не спитъ, и человѣкъ долженъ не спать. б) Въ томъ чтобы не презирать врага, какъ бы малъ онъ ни былъ. в) Въ избѣжаніи опасныхъ случаевъ, гдѣ можно потерять что нибудь. г) Въ сношеніи съ Іисусомъ Христомъ чрезъ молитву и слово Божіе.

Какова должна быть война—оборонительная, или наступательная? Можно ли идти на врага и тогда, когда бы онъ и не хотѣлъ сражаться? Вопросъ трудный. Св. Писаніе вообще велитъ сражаться; а жизнь подвижниковъ показываетъ, что они вели войну и наступательную. Такъ Макарій александрійскій ходилъ нарочно въ извѣстныя мѣста для сраженія съ духами и побѣждалъ ихъ. Но такую войну можно вести только людямъ опытнымъ; иначе вдругъ можетъ родиться гордость, которая есть смерть для христіанина.

Пораженіе враговъ возможно для христіанина; но онъ не долженъ печалиться и смущаться, если не поражаетъ ихъ; ибо сею печалію онъ можетъ подать новую пищу діаволу. На войнѣ сей требуется также усиліе; ибо безъ усилія и опытные падаютъ. Такъ Макарій смущался однажды помысломъ, побуждавшимъ его идти въ Римъ для изгнанія бѣсовъ: замѣтивъ, что этотъ помыслъ отъ лукаваго, онъ легъ половиною тѣла своего въ келіи, а половиною внѣ ея и говорилъ духамъ: влеките меня, если хотите, а я не пойду.

Большая часть враговъ состоитъ въ помыслахъ, съ которыми сражаются большею частію воины опытные и которые въ страшныя минуты, напр. освященія таинъ на литургіи, богохульствуютъ. Впрочемъ христіанину не вмѣняется это, если

сіи помыслы приходятъ противъ его воли. (Смот. у Іоанна Лѣствичника о *неизъяснимыхъ помыслахъ*).

Какое средство къ совершенной побѣдѣ? Самоотверженіе во всѣхъ видахъ или искорененіе самолюбія въ душѣ. Можно сражаться и частно—побѣждая всякую мысль худую, и вообще—искореняя самолюбіе. Въ самыя трудныя минуты брани подобно обращаться къ Богу съ молитвою Петра: спаси—погибаю.

Слѣдствіемъ брани должно быть возрастаніе въ духовной жизни. Св. Писаніе дѣлитъ возрасты эти на три вида: младенческій, юношескій и мужескій. За возможность ихъ ручается ростъ самаго тѣла. Но нѣтъ ли еще болѣе возрастовъ? Должны быть; и если не здѣсь, то въ будущей жизни.

Свойства возрастовъ. а) Младенцы духовные имѣютъ охоту спорить (1 Кор. 1, 10), подвержены слабости *влаяться всякимъ вѣтромъ ученія*. Они любятъ читать слово Божіе, присутствовать въ церкви, въ обществѣ съ людьми опытными въ духовной жизни, словомъ—они подобно дѣтямъ любятъ всегда держать молоко во рту, и водиться болѣе чувствомъ, нежели умомъ. Посему они нынѣ держатся сего ученія, а завтра другаго, и готовы ко всему даже вредному протягивать руки. Правда, они не забываютъ вовсе Іисуса Христа, какъ дѣти матери; но все же худо, если они протягиваютъ руку ко всякому человѣку или предмету, чѣмъ нибудь льстящему имъ. Апостолъ Павелъ называетъ ихъ плотскими, ибо чувство близко къ плоти; да и въ жизни они плотяны; любятъ роскошь.

б) Юношескому возрасту усовершается сила и смыслъ. Юноши уже знаютъ свои отношенія къ Богу и другимъ и чувствуютъ силу—исполнять свои обязанности и преодолѣвать

препятствія на семъ пути. Имъ болѣе всего нужно бываетъ сражаться и падать. Дитя не падаетъ, ибо его носятъ; мужъ не падаетъ, ибо искусился уже долгимъ ученіемъ; а юноша безпрестанно подверженъ паденію.

в) Мужескому возрасту прилична твердая пища и вѣденіе различать добро отъ зла (Евр. V, 12) *).

Предѣлъ жизни духовной есть мѣра возраста Іисуса Христа,—мѣра, которой и мѣрять нечѣмъ. Такъ, сей предѣлъ въ уподобленіи Іисусу Христу; но въ чемъ это уподобленіе? *Да будутъ едино, якоже и мы*, говоритъ Іисусъ Христосъ. Въ чемъ же это единство? Предѣлъ сей состоитъ въ томъ, говоритъ Лѣствичникъ, если христіанинъ отъ всего воздержится до глада, будетъ жертвовать за Іисуса Христа жизнію, не будетъ думать о себѣ ничего, но примѣчать за лукавымъ и его уловками; ибо не составляется царская діадима изъ одного камня. Можно еще раздѣлить возрасты 1) на очищеніе; ибо грѣшникъ, обращающійся къ Богу, не чистъ; 2) освященіе, и 3) соединеніе съ Богомъ (См. Ист. Фил. о част. храма). Можно еще составить дѣленіе возрастовъ на томъ основаніи, что любовь души устремлена на міръ. Посему ей нужно а) возвращеніе въ себя, б) пребываніе въ себѣ, соединенное съ дѣятельнымъ очищеніемъ себя; в) соединеніе съ Богомъ.

---

*) Подобная краткость изложенія цѣлыхъ параграфовъ въ лекціяхъ Арх. Иннокентія встрѣчалась, какъ видѣли, нерѣдко. Не то она значитъ, чтобы такъ кратко и говорилъ о нѣкоторыхъ предметахъ профессоръ, а то, что студенты, записывавшіе лекціи со словъ профессора, многое предоставляли собственной памяти, не записывая, или же имѣли подробное изложеніе предмета подъ руками въ печатныхъ источникахъ. Примѣч. Ред.

ЗАПИСКИ

ПО

НРАВСТВЕННОЙ ФИЛОСОФІИ

ПРОТОІЕРЕЯ ІОАННА СКВОРЦЕВА.

КІЕВЪ.
Въ типографіи Губернскаго Управленія.
1869,

Съ разрѣшенія Духовной Цензуры. Кіевъ. 1 іюня 1869 года.

Цензоръ *Н. Щеголевъ.*

БІОГРАФИЧЕСКАЯ ЗАМѢТКА.

Протоіерей Іоаннъ (Михайловичъ) Скворцевъ, изъ воспитанниковъ санкт-петербургской духовной академіи 2-го курса, былъ наставникомъ философіи въ кіевской духовной академіи съ 1819-го (годъ ея преобразованія), по 1845-й годъ, а чтеніе лекцій, не по долгу наставника, а по свободному изволенію, согласно желанію начальства, безмездно продолжалъ по 1849-й годъ. Въ первые четыре года онъ одинъ преподавалъ въ академіи всѣ, положенныя академическимъ уставомъ, философскія науки, то есть какъ самую т. н. *Систему философіи*, въ составъ которой входили: опытная психологія, логика, метафизика и нравственная философія, такъ и *Исторію философскихъ системъ*. Но въ 1823 году, когда, по окончаніи перваго академическаго курса, назначенъ былъ въ помощь ему, по классу философіи, одинъ изъ воспитанниковъ этого курса (Карпъ Грузинъ), онъ оставилъ за собою преподаваніе одной только Системы философскихъ наукъ, предоставивъ преподаваніе Исторіи философіи своему помощнику; и съ этого времени, уже до самаго конца профессорской службы своей въ академіи, неизмѣнно преподавалъ почти всѣ, входившія тогда въ систему философіи, философскія науки (за исключеніемъ *Опытной психологіи*, преподаваніе которой съ 1832 г. поручено было особому третьему наставнику, и одного отдѣла нравственной

философіи, т. н. *естественнаго права,* преподаваніе котораго въ 1836 г. возложено было на наставника по Исторіи философіи).

Такимъ образомъ онъ былъ первымъ по времени и въ теченіи болѣе четверти вѣка главнымъ наставникомъ философіи въ кіевской духовной академіи, по ея преобразованіи. Подъ его руководствомъ и вліяніемъ получили философское образованіе четырнадцать курсовъ академическихъ воспитанниковъ; да и всѣ, безъ исключенія, бывшіе и существующіе наставники философіи въ кіевской духовной академіи, были и есть—или его непосредственные ученики или ученики учениковъ его...

Какъ профессоръ, занимавшій столь долгое время каѳедру философіи въ академіи и занимавшійся изученіемъ и преподаваніемъ философскихъ наукъ съ постоянно ровнымъ усердіемъ и искреннею, теплою расположенностію, онъ обладалъ глубокими и основательными познаніями во всѣхъ отрасляхъ философіи; развитый и укрѣпленный самостоятельнымъ, аналитико-критическимъ изученіемъ древнихъ и новыхъ философскихъ системъ, большею частію въ оригинальныхъ текстахъ ихъ, умъ его былъ въ высшей степени остръ и проницателенъ, гибокъ и изворотливъ, равно силенъ и въ анализѣ и въ критикѣ и діалектикѣ; а обогащенное разнообразными, большею частію самыми точными и вѣрными представленіями изъ многоразличныхъ областей человѣческаго знанія (онъ основательно зналъ и науки математическія, и физическія, и историческія, и богословскія), воображеніе его было настолько живо и подвижно, что во всякое данное время могло, по требованію разума, доставлять ему обширный и разнообразный матеріалъ для умственныхъ соображеній, объясненій и приложеній.... При всемъ томъ философскія лекціи, читанныя имъ въ академіи, и въ самую даже цвѣтущую пору его молодости (насколько вѣрно оставшееся

въ академіи преданіе), не отличались особенно ни обширною и многостороннею философскою ученостію, ни особенною широтою и многообъемлемостію воззрѣній, ни тонкими діалектическими извитіями мысли, ни обширными и глубокими анализами, словомъ—не имѣли въ себѣ ничего *блестящаго*, съ непосредственною силою дѣйствующаго на воображеніе и чувство слушателей... Онъ не былъ, да какъ по умственному, такъ особенно по нравственному характеру и настроенію своего духа, а наконецъ и по самымъ педагогическимъ началамъ своимъ, и не хотѣлъ быть, что называется, *блестящимъ профессоромъ*.

Но не имѣя въ себѣ ничего блестящаго, чтенія его, въ замѣнъ того, отличались другаго рода, гораздо болѣе цѣнными, особенно въ наставникѣ философіи, достоинствами: необыкновенною ясностію и опредѣленностію понятій, здравомысліемъ и благонадежною твердостію сужденій, основательностію и строгою послѣдовательностію выводовъ и умозаключеній, словомъ—*разумностію* или логичностію въ истинномъ и высшемъ ея значеніи.

Этимъ внутреннимъ, логическимъ достоинствамъ его лекцій вполнѣ соотвѣтствовали и внѣшнія, литературныя ихъ качества. Не отличаясь ни особеннымъ изяществомъ и красотою одушевленнаго ораторскаго слова, умѣющаго представлять общія, отвлеченныя понятія разума въ конкретныхъ, чувственно наглядныхъ образахъ,— ни плодовистію рѣчи, посредствомъ многоразличныхъ словесныхъ оборотовъ и изворотовъ умѣющей извивать и видоизмѣнять одну и туже мысль на разные лады, слово его, напротивъ, всегда было просто и естественно, чуждо всякихъ риторическихъ прикрасъ и фразистой философской терминологіи, но съ тѣмъ вмѣстѣ необыкновенно точно, полновѣсно, мѣтко и выразительно, какъ слово вполнѣ обдуманное, всецѣло разумное. Этотъ—разумный характеръ его чтеній выражался наконецъ и въ самомъ произношеніи ихъ, чуждомъ

всякой аффектаціи, ясномъ, спокойномъ, медленномъ и мѣрномъ, изрѣзка сопровождавшемся какимъ либо энергическимъ жестомъ, выражающимъ твердость и благонадежность выражаемаго имъ сужденія,—при чемъ каждое слово, произносимое имъ съ удареніемъ и вѣсомъ, какъ бы врѣзывалось въ умѣ слушателей и само собою удерживалось въ ихъ памяти.

Поэтому образовательное вліяніе его лекцій на умы слушателей, хотя оно и не кидалось въ глаза съ перваго взгляда, тѣмъ не менѣе въ дѣйствительности было столько же глубоко, сколько и благотворно. Чтенія его не увлекали ума и воображенія студентовъ по извѣстному направленію мыслей, но за то всегда просвѣтляли ихъ умъ, очищали и проясняли ихъ понятія, пріучали ихъ къ ясному, отчетливому и основательному мышленію; они не волновали ихъ чувствъ, не приводили ихъ въ возбужденное состояніе, не восхищали; но за то, выслушиваемыя всегда съ полнымъ и ничѣмъ не волнуемымъ вниманіемъ мысли, они и усвоялись ими съ такимъ же яснымъ и полнымъ сознаніемъ, съ какимъ и преподавались имъ. Вообще говоря, умственная пища, которую онъ предлагалъ своимъ воспитанникамъ, была далеко не роскошна, не слишкомъ и разнообразна, и ужъ совсѣмъ не изысканна, но проста, здорова и питательна. Нельзя сказать, впрочемъ, чтобы по этому самому она была слишкомъ легка для студентовъ академіи и дѣйствовала на умъ ихъ разслабляющимъ образомъ; нѣтъ, уже потому самому что она содержала въ себѣ, какъ бы въ извлеченіи, самые питательные для ума ихъ элементы, она всегда имѣла въ себѣ силу достаточнымъ образомъ возбуждать ихъ умъ, и такъ какъ предлагалась имъ всегда въ видѣ сосредоточенномъ, а не разжиженномъ, то, для полнаго усвоенія своего, всегда требовала отъ пріемлющихъ ее, хотя и не слишкомъ напряженнаго, но все же значительнаго умственнаго труда....

и такимъ образомъ дѣйствовала на ихъ умъ сколько возбуждающимъ, столько же и укрѣпляющимъ способомъ.

При томъ же, сообщая своимъ слушателямъ всегда не многое, самое существенное и основное, профессоръ Скворцевъ обыкновенно требовалъ отъ нихъ самихъ многаго, и именно, чтобы они не только вѣрно и точно, съ полнымъ и яснымъ разумѣніемъ могли передавать ему (на репетиціяхъ) то, что отъ него приняли, но и сами отъ себя присоединяли къ воспринятому плоды своего собственнаго размышленія и такимъ образомъ возвращали ему ввѣренные имъ таланты умноженными и приращенными. Въ слѣдствіе этого-то, въ высшей степени разумнаго педагогическаго правила, всегда строго и точно имъ выполняемаго, все сказанное имъ на лекціи должно было не только въ цѣлости сохраняться въ памяти слушателей его, но, дѣятельно разработываемое и развиваемое ихъ самодѣятельною мыслію, становиться въ нихъ плодотворнымъ зерномъ, приносившимъ обильные и многоразличные плоды...

Чтобы облегчить для студентовъ академіи этотъ умственный трудъ и дать ему должное направленіе, онъ, по окончаніи каждой лекціи, обыкновенно тотчасъ же, не выходя изъ класса, выдавалъ имъ на руки краткій письменный очеркъ ея содержанія (обыкновенно состоявшій изъ одного листа разгонистаго письма), который долженъ былъ служить для нихъ пособіемъ на репетиціяхъ и экзаменахъ. Изъ этихъ-то очерковъ, послѣдовательно и аккуратно выдаваемыхъ профессоромъ, въ теченіи двухъ-лѣтняго академическаго курса философіи, и составлялись т. н. *записки*.

Такъ какъ записки эти, и по содержанію и по формѣ своей, были только сокращенно изложенныя устныя его лекціи, то и достоинства ихъ, какъ логическія, такъ и литературныя, были тѣже, что и устныхъ его лекцій; во всякомъ случаѣ, по этимъ запискамъ можно составить довольно вѣрное понятіе о его лекціяхъ.

Такихъ записокъ по философіи профессоромъ Скворцевымъ, въ продолженіе 25-ти лѣтней наставнической дѣятельности его въ академіи, составлено было два рода: первоначально, въ теченіе первыхъ 10 лѣтъ своей службы, онъ преподавалъ философскія науки на латинскомъ языкѣ, какъ преподавались тогда въ академіи и всѣ почти науки; въ соотвѣтствіе этому и записки по философіи, выдаваемыя имъ студентамъ, первоначально составлены были имъ на *латинскомъ языкѣ*. Онѣ написаны были имъ въ первые четыре года его академической службы и служили учебнымъ руководствомъ для студентовъ академіи на репетиціяхъ и экзаменахъ до 1826 года [1]). Но съ 1831 года, по предложенію и примѣру ректора академіи архим. Иннокентія, онъ началъ преподавать философію на русскомъ языкѣ, а потому составилъ для студентовъ академіи новыя, значительно отличающіяся отъ прежнихъ, какъ по объему и содержанію, такъ и по изложенію, записки по философіи—*на русскомъ языкѣ*. (Онѣ гораздо короче латинскихъ, но зрѣлѣе и самостоятельнѣе). Онѣ написаны были имъ, какъ кажется, въ теченіе двухъ академическихъ курсовъ, отъ 1831 по 1835 годъ.

При составленіи какъ тѣхъ, такъ и другихъ записокъ, онъ руководствовался, какъ можно замѣчать при внимательномъ ихъ изученіи, преимущественно сочиненіями тѣхъ нѣмецкихъ писателей по части философіи, которые принадлежали частію къ Лейбнице-Вольфіанской (*Карпе*, *Баумгестера*, *Винклера* и др., системы которыхъ признаны были въ то время и ком-

---

[1]) Въ 1826 году коммисіею дух. училищъ предписано было всѣмъ наставникамъ академіи, въ видахъ введенія однообразнаго порядка преподаванія философскихъ наукъ, руководствоваться въ изъясненіи философскихъ предметовъ исключительно латинскимъ учебникомъ по философіи *Винклера*, который т. обр. отъ 1826 до 1831 г., въ продолженіе двухъ академическихъ курсовъ, и служилъ дѣйствительно въ кіевской академіи единственнымъ руководствомъ по философіи, какъ для наставниковъ, такъ и для студентовъ. ..

мисіею духовн. училищъ надежнѣйшими руководствами при преподаванія философіи въ семинаріяхъ и академіяхъ), а частію къ Кантовской школѣ (особенно *Круга*, сочиненія котораго онъ и рекомендовалъ студентамъ академіи первыхъ трехъ курсовъ имѣть настольною книгою при изученіи философіи); но руководствовался однакожъ вполнѣ самостоятельно, сохраняя и выдерживая повсюду полную свободу и независимость своего ума—какъ относительно самаго содержанія понятій, такъ и способа ихъ изложенія. Эту умственную самостоятельность, вообще говоря, онъ настолько цѣнилъ и уважалъ какъ въ себѣ самомъ, такъ и въ другихъ, что ни себѣ самому не дозволялъ никогда какого либо рабскаго подражанія, заимствованія, или необдуманнаго увлеченія чьимъ бы то ни было словомъ или мнѣніемъ, ни въ другихъ не одобрялъ подобнаго рода умственныхъ подражаній, заимствованій и увлеченій [1]...

На русскомъ языкѣ имѣются записки его по логикѣ и гносеологіи, метафизикѣ (умственному мірословію и богословію) и нравственной философіи. Всѣ онѣ почти одинаковыхъ достоинствъ.

Въ выраженіе и сохраненіе признательной памяти о продолжительномъ и благотворномъ вліяніи его педагогически-образовательной дѣятельности на развитіе и укрѣпленіе философской мысли въ академіи, академія положила напечатать въ предлагаемомъ сборникѣ, для образчика, *записки* его *по нравственной*

---

[1]) Этимъ-то высокоразвитымъ въ немъ чувствомъ любви и уваженія къ самостоятельности объясняется, какъ мы полагаемъ, и то, почему и на лекціяхъ своихъ, объясняя какой либо предметъ, онъ никогда почти не входилъ въ обширныя историческія обозрѣнія различныхъ мнѣній о немъ философовъ, и если касался мнѣнія какого либо фисософа, то для того только, чтобы или опровергнуть его, или противопоставленіемъ его истинному ученію лучше оттѣнить сущность послѣдняго,—а раскрывая свое положительное ученіе почти никогда не подкрѣплялъ его мнѣніями другихъ мыслителей...., да и вообще говоря, не любилъ щеголять ученостію.

философіи, потому что, при одинаковыхъ логическихъ и литературныхъ качествахъ съ другими записками, онѣ полнѣе и цѣльнѣе выражаютъ какъ умственный, такъ и нравственный характеръ и строй его мыслей; по содержанію своему—общедоступнѣе и, независимо отъ учебнаго ихъ характера, назидательнѣе для большинства читателей, да и по изложенію своему и научной обработкѣ предмета, какъ кажется, еще самостоятельнѣе и зрѣлѣе, чѣмъ другія его записки. Такъ, по крайней мѣрѣ, если мы вѣрно истолковываемъ этотъ фактъ, понимали ихъ въ этомъ послѣднемъ отношеніи какъ самъ составитель ихъ, не подвергавшій ихъ послѣ составленія ни малѣйшей передѣлкѣ, въ продолженіе болѣе 10-ти лѣтъ, до самаго конца профессорской своей службы, такъ и преемники его по каѳедрѣ нравственной философіи, считавшіе долгомъ рекомендовать студентамъ академіи эти записки въ руководство на репетиціяхъ и экзаменахъ, какъ произведеніе вполнѣ зрѣлое и благонадежное, во все время, пока нравственная философія преподавалась въ академіи.

Д. П.

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЯ ПОНЯТІЯ.

ОБЪ ОСНОВНЫХЪ НАЧАЛАХЪ И ГЛАВНЫХЪ ЧАСТЯХЪ НРАВСТВЕННОЙ ФИЛОСОФІИ.

А. Объ основныхъ началахъ (или необходимыхъ предположеніяхъ) нравственной философіи.

Философія нравственная, излагая законы и правила для нашей воли, разсматриваетъ человѣка, какъ лице, т. е. такое дѣйствующее существо, котораго дѣйствія подлежатъ нравственной оцѣнкѣ или вмѣненію. Но поелику нравственное вмѣненіе предполагаетъ въ существѣ ему подлежащемъ съ одной стороны свободную волю, а съ другой правильный законъ, съ которымъ дѣйствіе первой должно сообразжаться, то, прежде нежели будемъ разсматривать систему нравственной философіи, мы должны показать—I) существованіе и свойство нашей нравственной свободы, II) существованіе и свойство нравственнаго закона.

1. О свободѣ нравственной.

1) Въ чемъ состоитъ свобода нравственная, 2) имѣетъ ли ее человѣкъ, 3) какія свойства нашей свободы?

1. Для того, чтобы чьи либо дѣйствія заслуживали оцѣнку нравственную, нужно, чтобы производящій ихъ дѣйствовалъ самъ собою, опредѣлялъ себя къ дѣйствію по своимъ представленіямъ, а не былъ приводимъ къ тому силою внѣшнею, какъ машина, или понуждаемъ однимъ слѣпымъ инстинктомъ, какъ животное неразумное. Способность опредѣлять самого себя къ дѣйствію, по представленіи извѣстной цѣли, и такимъ образомъ начинать новый рядъ дѣйствій, не имѣющій необходимой связи съ дѣйствіями предъидущими, есть то, что называется *свободою воли*. Опредѣлять же самого себя къ дѣйствію не иначе можно, какъ избирая изъ многихъ, или, правильнѣе, изъ двухъ противоположныхъ направленій одно, и слѣд. поставляя себя въ срединѣ между двумя нравственными противоположностями (добромъ и зломъ) и потомъ рѣшаясь принять то или другое направленіе воли. Поэтому свободу опредѣляютъ еще такъ: она есть способность поставлять себя въ состояніе безразличное между двумя противоположностями нравственными или избирать одну изъ нихъ.

2. Имѣетъ ли человѣкъ эту способность; можетъ ли онъ самъ себя опредѣлять къ дѣйствію по одному представленію цѣли; можетъ ли поставлять себя въ состояніе безразличія между двумя нравственными противоположностями?

Если обратимся къ сознанію нашему, а не къ умствованіямъ, то не можемъ сомнѣваться въ томъ, что свободная воля дѣйствуетъ въ насъ и внутренно и внѣшно. Мы можемъ начинать свободно размышленіе о томъ или другомъ предметѣ, можемъ продолжать размышленіе свое, кончить его и обратиться къ другому предмету. Мы свободно дѣйствуемъ на тѣло и, сообразно нашимъ желаніямъ, приводимъ его въ движеніе. Правда, въ той и другой области дѣйствій мы втрѣчаемъ много препятствій и неудобствъ; не всегда можемъ продолжать размышленіе, сколько угодно; въ движеніяхъ тѣла также чув-

ствуемъ усталость и не можемъ продолжать ихъ долго: но это показываетъ только то, что воля наша не имѣетъ силы неограниченной, а не то, чтобы она не имѣла никакой свободы.

Нравственное обвиненіе или оправданіе самихъ себя доказываетъ также то, что мы свободны. Мы избираемъ что либо, и если въ избраніи погрѣшили произвольно, потому что не осмотрѣли предмета какъ должно—предались смѣло первому впечатлѣнію, тогда мы обвиняемъ самихъ себя; но если сознаемъ, что погрѣшность наша была неизбѣжна, тогда не винимъ, не упрекаемъ себя. Это обвиненіе и оправданіе внутреннее необходимо предполагаетъ, что мы имѣемъ способность избирать что либо произвольно, опредѣлять самихъ себя къ дѣйствію и слѣд. имѣемъ свободу нравственную.

Но то, о чемъ столь неопровержимо свидѣтельствуетъ намъ наше сознаніе, ниспровергается, повидимому, умствованіями. Причинъ, по которымъ не хотятъ допустить въ насъ свободы, ищутъ:

а) внутрь насъ, не только въ чувственныхъ склонностяхъ нашихъ и страстяхъ, которыхъ самовластія въ насъ отрицать нельзя,—но и въ самомъ представленіи того или другаго добра, которымъ возбуждаемся мы къ извѣстному дѣйствію.

б) внѣ насъ—въ воспитаніи, общежитіи, примѣрахъ другихъ, въ родѣ нашихъ занятій, должностей и т. под. обстоятельствахъ, которыя даютъ непроизвольное направленіе нашей дѣятельности, и

наконецъ в) въ самомъ понятіи о промыслѣ и міроправленіи Божіемъ, съ которымъ, говорятъ, нельзя согласить свободы нашей. Разсмотримъ, что̀ все это доказываетъ, и чего не доказываетъ.

а) Неоспоримо то, что воля наша встрѣчаетъ множество препятствій въ насъ самихъ, когда мы опредѣляемъ себя къ дѣйствію, требуемому закономъ нравственнымъ; согласимся даже

въ томъ, что въ дѣйствіяхъ, противныхъ этому закону, мы испытываемъ въ себѣ менѣе препятствій: здѣсь помогаетъ намъ превратная наклонность наша къ дѣйствіямъ чувственнымъ и корыстнымъ, а тамъ мы должны сражаться съ этою наклонностію и побѣждать ее. Но все это показываетъ только нечистоту и поврежденность нашей воли, а не отвергаетъ ея свободы. Это значитъ, что свободное начало воли нашей раскрывается въ насъ среди силъ ему противодѣйствующихъ, что оно есть какъ свѣтъ сіяющій во тмѣ, съ которою борется, и какъ начало безсмертной жизни, которое раскрывается среди тлѣнія и непрестанной борьбы стихій. Свободное начало наше можетъ соединяться въ насъ или съ огнемъ страстей, или съ чистымъ пламенемъ любви къ Богу; но собственно оно не есть ни то ни другое: въ насъ всегда есть возможность поставлять себя въ срединѣ между двумя противоположностями и соединять волю свою съ тою или другою.

Но какое, говорятъ, тамъ состояніе среднее или безразличное, гдѣ мы всегда опредѣляемся представленіемъ блага лучшаго, хотя бы то и мнимаго? Локкъ замѣчаетъ, что мы слѣдуемъ представленію лучшаго блага и тогда, когда кажущееся добро предпочитаемъ истинному. По устроенію души нашей, говоритъ онъ, лучшимъ благомъ представляется намъ всегда то, которое въ настоящее время доставляетъ намъ большее удовольствіе, и ближайшее благо всегда кажется намъ лучшимъ, подобно тому, какъ ближайшій домъ кажется выше отдаленной горы. Замѣтимъ, что этотъ, подобный оптическому, обманъ, должно относить болѣе къ чувству, нежели къ разуму, который при всей ограниченности своей понимаетъ высшую цѣну блага, хотя бы и отдаленнаго. Изъ этого опять мы заключаемъ, что воля наша повреждена и удалена отъ истинной цѣли своей. Ибо если бы она была въ соединеніи съ высшимъ благомъ, тогда всякое другое благо казалось бы и самому чув-

ству нашему отдаленнымъ, а ближайшимъ—одно благо высшее, подобно тому, какъ представляются всѣ точки внѣ центра въ кругѣ отдаленными тому, кто находится въ самомъ центрѣ. Но это также не лишаетъ насъ свободы, потому что и при удаленіи отъ блага всесовершеннаго мы не лишены способности отлагать на время рѣшимость нашу въ избраніи благъ. Это неопровержимо доказываютъ опыты обращенія на добрый путь самыхъ закоренѣлыхъ злодѣевъ, а также и опыты паденія людей уже много успѣвавшихъ въ добродѣтели. Первое не было бы возможно даже при сверхъестественной помощи, если бы не было въ человѣкѣ свободы, а послѣднее и при чрезвычайныхъ пособіяхъ возможно опять потому только, что у человѣка есть свобода.

б) Внѣшнія обстоятельства дѣйствительно имѣютъ сильное вліяніе на образъ нашихъ дѣйствій. Они могутъ ускорять или замедлять наше усовершенствованіе нравственное. Но могутъ ли они принести въ насъ свободу, если бы мы ея не имѣли, и могутъ ли ее отнять у насъ, когда мы ее имѣемъ? Человѣкъ наилучшимъ образомъ воспитанный, получившій навыкъ въ извѣстномъ родѣ добрыхъ дѣйствій, можетъ всегда поставлять себя въ средоточіе свободнаго избранія: оттого получившіе одинаковое воспитаніе часто бываютъ весьма различныхъ свойствъ. Образованіе, примѣры и т. п. даютъ большую силу нашимъ наклонностямъ и измѣняютъ ихъ, но не измѣняютъ нашей свободы, или лучше, измѣняютъ только относительно свободу нашу, т. е. удобность или неудобность дѣйствованія въ томъ или другомъ родѣ дѣйствій, а не самое основное начало свободы, которое всегда остается, какъ безсмертный даръ Божій, неизмѣннымъ. Слѣдуя пріобрѣтеннымъ наклонностямъ, злодѣй выполняетъ губительный планъ свой съ рѣшительною волею; но если отнять у него побужденія, то онъ съ такою же рѣ-

шительностію можетъ начать совсѣмъ новый рядъ дѣйствій, противоположный прежнему.

в) Какъ, наконецъ, согласится свобода наша съ міроправленіемъ Божественнымъ? Если предопредѣлено быть въ мірѣ какому либо происшествію, въ которомъ необходимо дѣйствіе людей, то повидимому должны быть предопредѣлены и извѣстнымъ образомъ направлены самыя дѣйствія людей, а слѣд. они несвободны. Но это возраженіе дѣлается безсильнымъ, когда представляемъ себѣ, что Всевѣдущій прозрѣваетъ во всѣ будущія дѣйствія наши, что Онъ видитъ отъ вѣчности тѣ дѣйствія, которыя не противны предначертанному Имъ плану, видитъ и тѣ, которыя будутъ тому противны, а потому, безъ сомнѣнія, предположилъ быть осуществленію своего предначертанія въ самое приличное время,—когда менѣе всего можетъ быть дѣйствій свободныхъ, тому противодѣйствующихъ. Притомъ, какъ всемогущій и премудрый, Онъ всегда имѣетъ безчисленныя средства удержать потокъ зла, стремящійся ниспровергнуть Его порядокъ. Одно изъ таковыхъ средствъ есть смерть, которая, какъ показываетъ исторія, постигаетъ иногда самовольныхъ дѣйствователей на половинѣ ихъ поприща, или въ виду цѣли, къ которой они стремились. Такъ предопредѣлено быть явленію Спасителя въ мірѣ, и Онъ явился въ самое приличное время, не смотря на то, что были враждебныя силы, готовыя потребить Его отъ лица земли при самомъ Его рожденіи.

3. Теперь можно видѣть, въ чемъ состоитъ свобода, намъ свойственная, и какія ея свойства по отношенію къ нравственности.

а). Въ насъ есть начало свободное, никогда неизмѣняемое, какъ существенная принадлежность свободы разумной.

б). Но это начало, въ проявленіи своемъ, встрѣчается въ насъ съ различными силами, или благопріятными, или враждебными для нравственности.

в). Потому свобода наша въ явленіи есть только относительная, и можетъ или возвышаться до качества свободы истинной, или унижаться до свободы ложной, т. е. до рабства страстей.

г). Доколѣ природа наша не освободится совершенно отъ побужденій враждебныхъ нравственности, дотолѣ при всякомъ совершенствѣ нравственномъ со стороны нашей всегда есть возможность ниспаденія воли до свободы ложной.

д). Но съ другой стороны надобно представить совершенное отсутствіе въ насъ всякаго чувства нравственнаго, чтобы свободное начало наше не могло уже соединяться ни съ какою благою силою, направляющею насъ къ лучшему.

е). Но можетъ ли воля наша возвышаться до истинной свободы сама собою? Для этой возможности нужно, чтобы въ самой природѣ нашей возродились такія благія силы, которыя могли бы совершенно побѣдить силы злыя, и съ которыми бы свободное начало наше соединилось и въ этомъ единеніи осталось навсегда.

II. О существованіи и свойствѣ закона нравственнаго.

1) Что называется закономъ нравственнымъ, 2) точно ли онъ въ насъ существуетъ, и 3) въ какомъ состояніи онъ въ насъ существуетъ?

1. Когда есть дѣятельность, совершенно отличная отъ той дѣятельности, какую находимъ въ природѣ физической—дѣятельность свободная, то и законы этой дѣятельности должны быть совершенно особенные. Въ природѣ физической все дѣйствуетъ по законамъ необходимости. Здѣсь ни одно существо не можетъ иначе дѣйствовать, нежели какъ дѣйствуетъ; самыя животныя слѣпо слѣдуютъ своему инстинкту. Но законы

свободной дѣятельности должны быть таковы, чтобы существа дѣйствующія по нимъ налагали сами на себя необходимость сохранять ихъ, чтобы дѣйствовали съ сознаніемъ ихъ достоинства и важности. Такіе законы называются нравственными.

Если они принимаются въ самую волю существа нравственнаго—свободнаго и дѣлаются силою опредѣляющею его дѣйствія, тогда они составляютъ вмѣстѣ *и правила* или *нормы* воли. Но правила воли могутъ быть и отличны отъ закона и даже противны ему, если мы опредѣляемъ себя къ дѣйствію другими побужденіями, кромѣ закона; даже въ отношеніи къ одному и тому же закону они могутъ быть различны.

Впрочемъ законъ, при всей измѣняемости нашихъ правилъ, остается всегда неизмѣннымъ и не теряетъ своей обязательной силы; потому онъ есть нѣчто отъ насъ независимое, предлежательное, всеобщее. Сообразность дѣйствій съ закономъ называется *законностію* дѣйствій, а сообразность самаго правила нашей воли съ закономъ есть *нравственность* дѣйствій. Когда дѣйствіе сообразно съ подлежательнымъ правиломъ нашей воли, то здѣсь выражается угодность нашей волѣ; но когда образъ дѣйствія нашего сообразенъ съ самимъ закономъ, тогда въ немъ выражается угодность закону или *долгъ*.

2. Дабы увѣриться въ существованіи въ насъ законовъ нравственныхъ, довольно обратиться къ внутреннему сознанію нашему и къ общему смыслу людей.

Всякій изъ насъ, при произведеніи нѣкоторыхъ дѣйствій, чувствуетъ удовольствіе, совершенно отличное отъ удовольствій чувственныхъ и корыстныхъ, отъ другихъ же дѣйствій—не удовольствіе, безпокойство, также особеннаго рода. Удовольствія чувственныя такого рода, что они не могутъ продолжаться долго и оставляютъ мѣсто отвращенію или къ предмету или къ намъ самимъ. Напротивъ удовольствіе происходящее отъ дѣлъ человѣколюбія, великодушія, особенно любви къ Богу—таково, что

оно бываетъ живо и въ самой старости и дѣлается утѣшеніемъ на самомъ одрѣ смертномъ. Что оно не есть что либо корыстное, видно изъ того, что чѣмъ безкорыстнѣе бываетъ доброе дѣло наше, тѣмъ удовольствіе отъ него выше и сладостнѣе. Совершенно также отлично отъ всѣхъ другихъ скорбей и неудовольствій то безпокойство, какое испытываетъ въ себѣ сдѣлавшій другому зло, несправедливость. Онъ мучитъ самъ себя за оскорбленіе, нанесенное имъ другому, и при всѣхъ другихъ удовольствіяхъ, при всѣхъ даже похвалахъ льстецовъ, онъ не можетъ не чувствовать внутренно къ себѣ презрѣнія. Нѣтъ сомнѣнія, что это сознаніе достоинства или недостоинства нравственнаго, или, такъ называемая, совѣсть, такъ же намъ врождено, какъ любовь къ жизни, какъ склонность къ общежитію, какъ чувство истины; а посему нѣтъ сомнѣнія и въ томъ, что въ насъ есть законъ добра, такъ же какъ есть законъ истины. Имъ однимъ можно объяснить то, почему нѣкоторыя дѣйствія заслуживаютъ одобреніе у всѣхъ народовъ, а другихъ никто уважать и любить не можетъ. Въ томъ преимущественно предположеніи, что всѣ люди соединены однимъ закономъ внутреннимъ, существуютъ и общества человѣческія. Безъ этой увѣренности мы чуждались бы, боялись другъ друга, убѣгали одинъ отъ другаго.

Возражаютъ: не одно ли воспитаніе, или постановленія гражданскія производятъ въ насъ то нравственное сознаніе, которое называемъ мы основаннымъ на самой природѣ нашей? Отвѣчаемъ: воспитаніе можетъ усилить или ослабить въ насъ чувство нравственное, но не можетъ дать его намъ, или совсѣмъ истребить его въ насъ. Тоже должно сказать о законахъ гражданскихъ. Притомъ, и воспитаніе и законы различны, но чувство нравственное у всѣхъ одно. Не противно этому то, что у нѣкоторыхъ народовъ позволялись или позволяются нѣкоторыя дѣйствія, несогласныя съ закономъ нравственнымъ, напр.

у спартанцевъ воровство, у древнихъ римлянъ поверженіе бѣдныхъ дѣтей, у нѣкоторыхъ одичалыхъ народовъ убіеніе престарѣлыхъ родственниковъ. Это нравственныя заблужденія, которыя въ основаніи своемъ имѣли также чувство доброе, но сдѣлали изъ него худое употребленіе. Спартанецъ кралъ не изъ корыстолюбія, но потому, что законъ запрещалъ ему имѣть излишнюю собственность. Дѣтей повергали отъ того, что не могли ихъ воспитать, и тогда, когда не было у римлянъ общественныхъ заведеній. Убивали престарѣлыхъ, желая избавить ихъ отъ тягостной жизни. Такія нравственныя заблужденія еще менѣе доказываютъ отсутствіе закона нравственнаго, чѣмъ ложныя системы философовъ—отсутствіе законовъ истины. Могутъ еще сказать: для чего же нужно откровеніе Божественное, когда есть законъ внутренній? Для того, между прочимъ, чтобы болѣе прояснить сей самый законъ, къ которому люди сдѣлались очень невнимательны, и чтобы избавить ихъ отъ тѣхъ нравственныхъ заблужденій, которыя унижаютъ человѣчество.

3. Въ какомъ состояніи находится законъ нравственный въ человѣкѣ?

Нравственный законъ, лежащій въ основаніи всякой природы разумной, источникомъ своимъ имѣетъ волю Божію всесвятую, и притомъ не есть произведеніе Божіе во времени, а также вѣченъ какъ и святость Божія. Посему онъ самъ въ себѣ одинаковъ, неизмѣнно святъ, божественъ. Но природа человѣческая къ нему не въ томъ отношеніи, въ какомъ природа совершенная, святая, утвержденная въ добрѣ. Въ сей послѣдней законъ всегда есть вмѣстѣ и правило воли, но въ первой законъ и правило бываютъ различны. Вотъ новое доказательство того, что природа наша находится въ состояніи поврежденія, что она только стремится къ совершенству, но не имѣетъ его. Законъ нравственный есть путеводная звѣзда къ

совершенству. Эта звѣзда всегда неподвижна и одинаково свѣтла; но она можетъ скрываться и потемняться, потому что атмосфера, окружающая духъ человѣческій, нечиста. Спрашиваютъ: гдѣ собственно законъ нравственный? Какая сила души всего ближе къ нему? Разумъ, воля, или чувство? Если бы этотъ законъ былъ въ одномъ разумѣ, то доброты нравственной мы не могли бы сознавать дотолѣ, пока не раскроется разумъ, а онъ раскрывается очень поздно—въ лѣтахъ зрѣлости. Притомъ, безъ чувства разумъ не могъ бы представить намъ той красоты, которую сознаемъ мы въ добродѣтели. Но съ другой стороны нельзя полагать законъ этотъ и въ одномъ чувствѣ. Добродѣтель при одномъ чувствѣ была бы дѣломъ инстинкта, и чѣмъ болѣе успѣвалъ бы разумъ, тѣмъ болѣе ослаблялось бы чувство. Итакъ законъ нравственный находится и въ разумѣ и въ чувствѣ; первый созерцаетъ и уважаетъ въ немъ божественную истину, послѣднее въ немъ же сознаетъ божественную красоту. Но есть ли законъ нравственный въ самой волѣ человѣка? Здѣсь-то всего болѣе открывается поврежденіе природы нашей, уклоненіе ея отъ закона нравственнаго. Расположеніе воли нашей къ добру не столь сильно, какъ расположеніе разума къ истинѣ въ добрѣ и расположеніе чувства къ красотѣ добра. Такимъ образомъ самая средоточная сила души нашей представляется какъ бы сдвинутою съ своего мѣста, не имѣющею не только преимущественной наклонности къ добру, но и потерявшею самое равновѣсіе нравственное.

Послѣ сего можно видѣть, что должно быть главнымъ условіемъ для совершенства нравственности. Необходимо болѣе всего утверждать нашу волю въ добрѣ, направлять ее къ одному закону нравственному. Какъ и чѣмъ можемъ споспѣшествовать тому мы сами, это открываетъ намъ *нравственная философія*.

Б. О главныхъ частяхъ нравственной философіи.

Такъ какъ нравственная философія вообще занимается изслѣдованіемъ и систематическимъ распредѣленіемъ законовъ нравственныхъ; то и главныя части этой науки должны быть произведены изъ того главнаго различія, какое находится въ законахъ нравственныхъ. Почему мы должны разсмотрѣть: 1) различіе между законами справедливости и законами честности; 2) между должностями права и должностями добродѣтели; 3) между правомъ и должностію вообще, и наконецъ 4)—главныя части науки нравственной философіи.

1) Свободная дѣятельность человѣка есть или внѣшняя, подлежащая усмотрѣнію и сужденію другихъ, или внутренняя, извѣстная только его совѣсти. Въ первомъ случаѣ воля одного въ дѣйствіи своемъ встрѣчается съ дѣйствіями многихъ другихъ волей, также свободныхъ, и въ такомъ соприкосновеніи ихъ кругъ свободы каждаго дѣйствующаго не можетъ не ограничиваться и не стѣсняться. Итакъ если бы кругъ дѣйствій каждаго ничѣмъ не опредѣлялся, если бы не назначались предѣлы, которыхъ ни самъ дѣйствующій въ своемъ кругѣ, ни внѣ его другіе преступать не должны; то жизнь человѣческая была бы совершенный хаосъ, непрестанная вражда, состояніе самой истребительной войны. Такое состояніе представлять естественнымъ противно и разуму и исторіи. Люди всегда живутъ въ какихъ нибудь обществахъ, и главнѣйшія отношенія ихъ между собою опредѣляются не по какому либо соглашенію ихъ произвольному, а основаны на самой ихъ природѣ. Таковы наприм. отношенія сына къ отцу, младшаго къ старшему, облагодѣтельствованнаго къ благодѣтелю, а при лучшемъ устройствѣ общества—гражданъ къ верховному правителю. Все это доказываетъ то, что есть у насъ внутренніе законы, которыми опредѣляются должныя отношенія людей и ограничиваются сферы ихъ

внѣшней дѣятельности, дабы онѣ не препятствовали одна другой въ достиженіи цѣлей каждаго и всѣхъ. Общіе законы опредѣляющіе всѣ такія отношенія можно назвать *законами справедливости*, потому что главное начало ихъ таково: «не стѣсняй свободы другаго или не нарушай правъ ближняго твоего».— Что касается до внутренней свободной дѣятельности человѣка, до его желаній, намѣреній и мыслей, то хотя здѣсь внѣшняго ограниченія не существуетъ, но какъ всѣ свободныя существа въ этомъ отношеніи составляютъ одно невидимое царство Божіе, то и здѣсь есть свой порядокъ—божественный, должны быть законы высшаго рода, законы чисто нравственные, опредѣляющіе внутреннюю форму нашихъ дѣйствій, поколику они относятся уже не къ суду внѣшнему, а къ суду внутреннему—совѣсти. Эти законы вообще можно назвать законами *честности*, и общее правило ихъ въ отношеніи къ другимъ можно изобразить такъ: «дѣйствуй всегда по внутреннему убѣжденію въ сообразности дѣйствія твоего съ благомъ другихъ». Законы справедливости имѣютъ характеръ отрицательности и внѣшности, а законы честности—свойство положительное и внутреннее. Сомнѣвались даже, относятся ли первые къ законамъ нравственнымъ. Но какъ главное ихъ начало: не нарушай правъ другаго—есть побужденіе чисто нравственное, то и всѣ они имѣютъ характеръ также нравственный, хотя и допускаютъ понужденіе внѣшнее. Въ этомъ отношеніи они составляютъ нѣчто среднее между законами необходимости физической и законами чисто нравственными, подобно тому какъ жизнь общественная, гражданская, которой они служатъ главнымъ основаніемъ, есть нѣчто среднее между жизнію просто животною и высшею жизнію духовъ.

2) На основаніи различія между законами справедливости и законами честности различаются *должности права* и *должности добродѣтели*. Кантъ опредѣляетъ это различіе слѣ-

дующимъ образомъ: «отношеніе цѣли къ должности можно представить двоякимъ образомъ: или начинаемъ понятіемъ цѣли и потомъ находимъ правило сообразнаго съ долгомъ дѣйствія, или начинаемъ правиломъ воли и потомъ ищемъ цѣли, которая есть вмѣстѣ и долгъ. Цѣль, которая вмѣстѣ и долгъ, есть чисто нравственная. Наука о правѣ поступаетъ первымъ способомъ. Волѣ каждаго предоставлено, какую она хочетъ избрать цѣль своего дѣйствія, но правило уже a priori опредѣлено, т. е. чтобъ свобода дѣйствующаго съ свободою другаго, по закону всеобщему, могли стоять вмѣстѣ. Напротивъ Иенка идетъ другимъ путемъ. Она исходитъ не отъ цѣли, какую человѣкъ можетъ себѣ представить, но понятіе долга онъ долженъ прежде всего подвесть къ цѣли и правило свое основать по нравственнымъ началамъ. Только послѣднее составляетъ должность добродѣтели» (Metaph. der Sitten, Einl.). Короче: должности справедливости суть тѣ, которыя опредѣляютъ внѣшнія отношенія наши къ другимъ, а должности добродѣтели тѣ, которыя удовлетворяютъ закону нравственному внутреннимъ образомъ. Къ исполненію первыхъ я могу быть понужденъ внѣшно, а къ исполненію послѣднихъ только самъ себя могу понудить.

3) По закону справедливости мы имѣемъ власть требовать чего либо отъ другихъ. Эта власть вообще называется *правомъ*, а отношеніе того, надъ кѣмъ имѣемъ такую власть — *обязанностію*. Но можно требовать отъ другихъ по долгу, такъ что не требовать было бы противно справедливости или честности, и можно требовать и не требовать, не нарушая справедливости, напр. требовать съ должника деньги. Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ между правомъ и обязанностію представляется новая противоположность. *Право* есть такая возможность дѣйствовать сообразно съ закономъ, по которой между двумя дѣйствіями противоположными можно производить и то

и другое, а *должность* есть нравственная необходимость полагать всегда одно извѣстное дѣйствіе. Но эта противоположность имѣетъ основаніемъ ограниченность нашего познанія. Мы часто не знаемъ, какое изъ двухъ противоположныхъ дѣйствій сообразнѣе съ цѣлію, которое совершеннѣе, и потому, признавая то и другое непротивнымъ закону нравственному, приписываемъ себѣ право дѣлать то или другое. Въ самомъ же дѣлѣ, какъ невозможны нравственныя дѣйствія безразличныя, то не должно быть и права что нибудь дѣлать и не дѣлать. Но въ жизни общественной, гдѣ нужно прежде всего сохранять безопасность внѣшнюю и опредѣлить кругъ дѣйствій для каждаго, необходимо допускаются въ этомъ кругѣ дѣйствія совершенно различныя, которыя всѣ дозволены, потому что не препятствуютъ благу общему. Законы честности и здѣсь укажутъ человѣку только одинъ образъ дѣйствія, а другой отвергнутъ; но законы справедливости не могутъ запретить ни того ни другаго, когда они оба не нарушаютъ ни безопасности, ни собственности, ни чести, вообще благосостоянія другаго.

4) Итакъ нравственная философія должна имѣть слѣдующія двѣ главнѣйшія части: науку *Права* или справедливости и науку о добродѣтели или *Ѳику*. Какой предметъ каждой изъ нихъ,—видно изъ предъидущаго. Замѣтимъ, что нѣкоторые относятъ къ нравственной философіи еще третью часть, именно *науку о религіи*. Но это дѣлаютъ канціанцы 1) потому, что къ должностямъ нравственнымъ не относятъ должностей къ Богу; 2) потому, что хотятъ составить свою религію философскую. По нашему мнѣнію, дѣло философіи—не составлять религію, а между существующими указать намъ религію истинную, и указать на основаніи общихъ началъ своихъ теоретическихъ и практическихъ. Другіе (Ешенмайеръ) отъ ученія о должностяхъ нравственныхъ отличаютъ ученіе о добродѣтели: въ первыхъ находятъ побужденіе внутреннее, въ

чувствѣ, а добродѣтель возвышаютъ выше всѣхъ побужденій. Но мы того мнѣнія, что когда говорится о добродѣтели человѣческой, то ее не должно лишать всякаго побужденія въ чувствѣ или сердцѣ. Недостаточно для человѣка имѣть одно уваженіе къ закону, или къ самому Законодателю верховному, а нужно, чтобы это уваженіе было соединено съ любовію.

НАУКА О ДОБРОДѢТЕЛИ ИЛИ ИѲИКА.

Содержаніе, или главныя части науки.

Наука о добродѣтели означаетъ тѣ нравственныя правила, которыми опредѣляется внутреннее достоинство нашихъ дѣйствій (честность). Потому долгъ ея показать: I) въ чемъ состоитъ нравственное совершенство нашихъ дѣйствій, или *добродѣтель,* и какъ это совершенство достигается; II) какими дѣйствіями оно долженствуетъ обнаруживаться въ нашей жизни, въ различныхъ состояніяхъ и отношеніяхъ человѣка. Отсюда двѣ части науки, изъ коихъ первую можно назвать *общею,* или *основною,* а вторую—*особенною,* или *прикладною.*

Часть основная.

Здѣсь главный вопросъ: въ чемъ состоитъ добродѣтель и какимъ образомъ она достигается? Для разрѣшенія его 1) разсмотримъ то, что служитъ основаніемъ добродѣтели,—главное начало нравственности и законныя побужденія, 2) обратимъ вниманіе на свойства, степени и виды добродѣтели; а также на свойства, степени и виды порока, и 3) укажемъ на главнѣйшія препятствія и нѣкоторыя вспомогательныя средства для добродѣтели.

1. О главномъ началѣ нравственности.

а) Что должно разумѣть подъ именемъ начала нравственности? б) какія могутъ быть начала нравственности и какія болѣе извѣстны? в) какое начало нравственности приличнѣе для философа христіанскаго? г) какія изъ того проистекаютъ законныя побужденія нравственныя?

а) *Понятіе о началѣ нравственности.*

Начало нравственности можно принимать въ двоякомъ смыслѣ. Вопервыхъ, это есть самый источникъ или основаніе нравственности, то, безъ чего не было бы законовъ нравственныхъ и различія между добромъ и зломъ нравственнымъ. Вовторыхъ, это значитъ начало нравоученія, или то главное и общее правило, подъ которое могутъ быть подведены или изъ котораго могутъ быть выведены всѣ правила нравственности. Въ опредѣленіи перваго начала всѣ лучшіе правоучители согласны: этотъ главный и первый источникъ нравственности *предлежательный* есть самъ Богъ,—источникъ всякаго блага, а источникъ *подлежательный*, въ человѣкѣ, есть природа его разумно-свободная, безъ которой для насъ не могло бы быть никакой нравственности. Но въ опредѣленіи втораго начала философы несогласны, такъ что почти каждый предлагаетъ свою формулу и поставляетъ ее въ основаніе своего нравоученія. Справедливо, что каждый правоучитель имѣетъ на это право, только бы духъ его главнаго правила не былъ противенъ истинной нравственности. Но въ этомъ и вся важность вопроса о началѣ нравственности: какъ опредѣлить истинную нравственность? какъ долженъ вообще поступать человѣкъ, чтобъ

быть нравственно добрымъ? Если скажемъ: такъ, чтобъ дѣйствія его всегда были сообразны съ законами нравственными; то опять вопросъ: чего вообще требуетъ законъ нравственный? какой духъ его? Все это приводитъ насъ къ тому же вопросу: какое есть истинное начало нравственности?

б) *Начала нравственности возможныя. Начало Кантово.*

Всѣ возможныя начала нравственности Кантъ раздѣляетъ на два рода—*матеріальныя* и *формальныя*. Матеріальными называетъ тѣ, въ которыхъ опредѣляется матерія, или предметъ желанія нашего и дѣлается какъ бы отвѣтъ на слѣдующій вопросъ: если я желаю такого-то предмета, то что мнѣ должно дѣлать, чтобы получить или достичь его? Началомъ же формальнымъ почитаетъ то, въ которомъ выражается одна *форма*, или одинъ образъ дѣйствованія, какой вообще сообразенъ съ закономъ нравственнымъ. Въ этомъ началѣ узнаемъ мы вообще, какимъ образомъ должно поступать намъ, чтобы удовлетворить закону, какъ закону. Началъ матеріальныхъ исчисляетъ шесть, а именно четыре *субъективныхъ*, между которыми два *внѣшнія*—воспитаніе и гражданское постановленіе, и два *внутреннія*—чувство физическое и чувство нравственное; потомъ—два *объективныя*: *внутреннее*, т. е. совершенство наше, и *внѣшнее*—волю Божію. Всѣмъ началамъ матеріальнымъ онъ противополагаетъ одно *формальное*, имъ самимъ придуманное, которое выражаетъ такъ: поступай такимъ образомъ, чтобы правило воли твоей могло быть закономъ всеобщимъ (могло быть всѣми одобрено).—Но во первыхъ, Кантъ смѣшиваетъ здѣсь начала нравственности съ началами нравоученія (два напр. первыя начала очевидно относятся къ первому роду, и въ этомъ смыслѣ справедливо отвергаются). Во вторыхъ, Кантъ опускаетъ

еще одинъ родъ нравственныхъ началъ, именно начало *матеріально-формальное*, которое также возможно.

Начала чисто матеріальныя не могутъ составить чистаго нравоученія. Требуя стремленія къ извѣстному предмету, они не опредѣляютъ того, какъ это стремленіе должно быть направляемо. Напр. начало счастія говоритъ: стремись къ счастію. Но какимъ путемъ? Неужели всякій образъ дѣйствія, лишь бы доставлялъ счастіе, есть потому правильный, нравственно-добрый? Самое начало—поступай по совѣсти, не опредѣляя образа дѣйствованія, можетъ допускать дѣйствія противныя нравственности. Такъ и ожесточенный злодѣй, усыпивъ свою совѣсть, можетъ сказать: я поступаю по совѣсти.

Начало чисто формальное мало полезно для нравоученія; потому что оно пусто, безъ всякаго содержанія. Если на немъ основать все нравоученіе, то произойдетъ одна теорія о томъ, какъ прилично желать существу разумному, а чего должно желать и не желать, это будетъ неизвѣстно. Въ нравоученіи оно тоже, что начало противорѣчія въ теоріи познанія. Притомъ, оно не прилично нашей природѣ. Человѣкъ имѣетъ различнаго рода склонности, и законъ человѣка долженъ показать направленіе самому сердцу его, указать на самые предметы, достойные его стремленія. Слѣдовательно законъ чисто формальный былъ бы тогда достаточенъ, когда мы не имѣли бы никакихъ склонностей, когда для насъ было бы все равно, какими предметами ни заниматься. И какъ знать, что правило воли моей можетъ быть закономъ всеобщимъ? Если, говоритъ Кантъ, поставить мое правило закономъ всеобщимъ, то будетъ видно, добро или зло произведетъ оно, и потому желательно или нежелательно для всѣхъ. Наприм. когда поставимъ закономъ правило: не дѣлать никому и не просить ни у кого помощи; то большая часть рода человѣческаго отвергнетъ такой законъ, какъ зложелательный для человѣчества. Но очевидно, что та-

кимъ образомъ мы совѣтуемся не съ одною формою, а съ самыми предметами — съ потребностями человѣка. Наконецъ можно возразить Канту: почему не могутъ быть правила особенныя, годныя только для нѣкоторыхъ лицъ, а не для всѣхъ? Почему наприм. правила: вести жизнь безбрачную, жизнь самовольной нищеты, совершенной нестяжательности, не назвать нравственно добрыми, хотя они и не могутъ быть законами для всѣхъ? [1]).

в) *Начало нравственности матеріально-формальное.*

Если же ни чисто матеріальное, ни одно формальное начало недостаточно для нравоученія, то нужно найти такое, которое имѣло бы и тотъ и другой характеръ вмѣстѣ, которое показывало бы и то, къ чему должно стремиться, и то, какъ должно стремиться, т. е. опредѣляло бы и матерію и форму нашего дѣйствованія. Такимъ началомъ можно почитать слѣдующее правило: стремись къ совершенству, свойственному природѣ человѣческой, сообразуясь съ понятіемъ сего совершенства. Но это правило потому недостаточно, что понятіе о совершенствѣ слишкомъ неопредѣленно. Разумѣть ли совершенство физическое или нравственное? Если первое, то непонятно, какъ оно можетъ быть предметомъ нашей свободной воли; если второе, то стремиться къ нему значитъ тоже, что стремиться къ добродѣтели, и кто не имѣетъ понятія о послѣдней, тотъ не знаетъ и перваго. Разумѣть ли совершенство всецѣлое, абсолютное, или совершенство относительное? Первое для насъ недостижимо и непостижимо, а второе неопредѣленно. Другое матеріально-формальное начало есть слѣдующее: исполняй во всемъ волю Божію (т. е. почитай ее высочайшею цѣлію, первымъ благомъ твоимъ и соображай съ нею твои дѣйствія). Это

---

[1]) Кантово начало сходно съ Зеноновымъ (по свидѣтельству о послѣднемъ Стобея): τὸ τέλος τὸ ὁμολογουμένως ζῆν. τοῦτο δ' ἐστὶ καθ' ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν.

правило, въ существѣ своемъ, наилучшее, но, къ сожалѣнію, также неопредѣленно. Оно равносильно слѣдующему: живи сообразно съ закономъ нравственнымъ (который и есть для разума выраженіе воли Божіей). Вообще должно сознаться, что разумъ не представляетъ ни одного начала нравоученія по всему удовлетворительнаго. Почему? Безъ сомнѣнія потому, что онъ въ настоящемъ состояніи человѣка не есть во всемъ вѣрный руководитель нашъ; потому, что мы не имѣемъ уже чистой добродѣтели, а не имѣя ея, не можемъ составить о ней полнаго и совершено яснаго понятія.

Но для христіанскаго философа есть другой вѣрнѣйшій руководитель—откровеніе, къ которому и должна обращаться наша философія, не съ тѣмъ впрочемъ, чтобъ вносить въ него свои умствованія, а съ тѣмъ, чтобъ изъ него выносить для себя свѣтоносныя истины.

Въ ученіи евангельскомъ находимъ два важныя правила, которыя имѣютъ характеръ главнаго начала нравственности: 1) начало совершенства богоподобнаго,—*будите совершени, якоже Отецъ вашъ небесный совершенъ есть*, 2) начало любви къ Богу и ближнему. Послѣднее начало болѣе опредѣляется тѣмъ, что отъ насъ требуется любви, соотвѣтствующей любви къ намъ Божіей въ Іисусѣ Христѣ. Первое начало также ясно для христіанина потому, что образъ богоподобнаго совершенства представленъ намъ въ лицѣ Богочеловѣка, въ Его свойствахъ и жизни. Такимъ образомъ то и другое начало составляетъ одно, которое можетъ быть выражено такъ: *живи и дѣйствуй съ такою чистою любовію, съ какою жилъ и дѣйствовалъ на земли Богочеловѣкъ*. Послѣ сего философіи остается свое нравоученіе приблизить къ этому правилу евангельскому. При семъ мы прежде всего должны отвергнуть то ученіе раціоналистовъ, что нравоученіе можетъ обойтись безъ идеи о Богѣ и что добродѣтель не предполагаетъ

этой идеи какъ своего основанія. Такое понятіе о добродѣтели, лишенной благоговѣнія и любви къ верховному Законодателю существъ нравственныхъ, ведетъ къ нравственному эгоизму или стоицизму. Принимая же идею о Богѣ главнымъ основаніемъ нравоученія, мы прилично можемъ выразить начало нравоученія такъ: *поступай такимъ образомъ, чтобы правило воли твоей было достойно Бога,* т. е. чтобы ты, на основаніи правильнаго понятія о Богѣ, могъ разумно признать правило свое закономъ достойнымъ премудрости и благости Божіей. Не можемъ сказать, чтобъ это начало было для всѣхъ ясно; но совершенно увѣрены, что оно истинно, и тѣмъ непогрѣшительнѣе въ приложеніи, чѣмъ болѣе раскрыта въ насъ идея о Богѣ.

Въ доказательство того, что начало наше въ приложеніи не труднѣе Кантова, представляемъ тѣже случаи, какіе разсматриваетъ Кантъ въ своей Metaphysica morum.

1. Угнѣтаемый неотразимыми бѣдствіями предлагаетъ себѣ правило: жизнь, которая чѣмъ болѣе продолжается, тѣмъ дѣлается тягостнѣе, должно прекратить. 2. Имѣющій нужду въ деньгахъ, чтобы скорѣе получить ихъ, хочетъ поступить по слѣдующему правилу: я долженъ занять у другихъ, и обѣщать, что долгъ мой выплачу, хотя совершенно знаю, что этого никогда не сдѣлаю. 3. Получившій богатое наслѣдство составляетъ себѣ правило: дабы свободнѣе наслаждаться удовольствіями чувственными, я не буду заботиться о образованіи моихъ способностей душевныхъ. 4. Другой богачъ хочетъ держаться слѣдующаго правила: имѣя богатство, не должно ни у другихъ просить помощи, но самому помогать другимъ. Кантъ показываетъ худую нравственность всѣхъ этихъ правилъ изъ того, что всѣ они не имѣютъ достоинства закона всеобщаго. Но очень не трудно показать, что всѣ они не сообразны съ премудростію и благостію верховнаго Законодателя—Бога.

Очевидно, наприм., что самоубійца поступаетъ противно волѣ того, кто вложилъ въ человѣка не отвращеніе а любовь къ жизни, и кто есть Владыка и правитель судебъ нашихъ. Премудрость и благость Его могутъ и самое зло наше обращать въ добро, а потому требуютъ отъ насъ совершенной покорности высочайшему промыслу—во всѣхъ случаяхъ жизни [1]).

г) *О побужденіяхъ.*

Побужденіемъ называется та опредѣляющая волю нашу къ дѣйствію причина, которая облегчаетъ намъ извѣстное дѣйствіе, а противное ему затрудняетъ. Оно находится или въ самомъ законѣ, если онъ имѣетъ силу дѣйствовать не только на разумъ, но и на волю и на сердце, или внѣ закона. По ученію раціоналистовъ одно уваженіе къ закону разума или къ разумной природѣ нашей есть достаточное побужденіе къ добродѣтели. Но не трудно замѣтить, что такое уваженіе не сильно возбудить къ добру сердце, которое исполнено другими побужденіями и которое въ одномъ холодномъ уваженіи къ закону не находитъ для себя пищи. Напротивъ очень понятно, что побужденіе, происходящее изъ предложеннаго нами начала, можетъ удовлетворить и самому сердцу: исполняясь благоговѣніемъ и любовію къ Законодателю міра нравственнаго, всякій охотно и ревностно будетъ исполнять законъ.

Побужденія внѣ закона раздѣляются на высшія и низшія.

---

[1]) Кантъ (въ Критикѣ практическаго ума) доказываетъ два положенія: 1) если одною формою законодательною опредѣляется воля, то она свободна; 2) если воля свободна, то она должна быть опредѣляема одною формою законодательною. (Еслибъ, говоритъ, она опредѣлялась матеріею или предметами опытными, то не была бы свободна). Но гораздо лучше докажутся слѣд положенія: 1) если воля опредѣляется однимъ тѣмъ закономъ, который имѣетъ характеръ божественности, то она истинно свободна; 2) если воля свободна, то ничему не должна подлежать, какъ закону божественному.

Къ послѣднимъ относятся побужденія чувственныя, происходящія отъ склонностей нашей природы низшей; первыя состоятъ въ представленіи нѣкотораго высшаго блага, наприм. спокойствія совѣсти, блаженства по смерти. Слѣдующія правила опредѣлятъ отношеніе различныхъ побужденій къ нравственности:

а) Если опредѣляютъ волю одни побужденія чувственныя, то хотя бы дѣйствіе было сообразно съ закономъ, оно не имѣетъ цѣны нравственной.

б) Но если господствующее побужденіе будетъ всегда въ самомъ законѣ божественномъ, то присоединеніе къ нему чувственныхъ побужденій не отниметъ у дѣйствія цѣны нравственной.

в) Чѣмъ однакожъ свободнѣе дѣйствіе отъ вліянія наклонностей чувственныхъ, чѣмъ болѣе пожертвованій для блага закона, тѣмъ выше доброта дѣйствій нравственныхъ.

г) Самая высшая доброта будетъ тогда, когда воля наша совершенно покорится волѣ Божіей и готова будетъ пожертвовать всѣми благами своими чувственными и духовными—для исполненія воли Божіей.

2. О свойствѣ, степеняхъ и видахъ добродѣтели и порока.

а) О добродѣтели и порокѣ вообще.

О добродѣтели и порокѣ вообще можно предложить слѣдующіе вопросы: 1) Въ чемъ собственно состоитъ добродѣтель и порокъ? 2) Имѣютъ ли они степени? 3) Какое имѣютъ отношеніе къ добру и злу физическому?

1) *Понятіе о добродѣтели и порокѣ.*

То, что называемъ мы *добродѣтелію*, на другихъ

языкахъ выражается словомъ означающимъ *силу* и *мужество* (virtus отъ vir, ἀρετή отъ ἄιρειν быть способнымъ): это показываетъ, что древніе поставляли добродѣтель въ нравственной силѣ, превозмогающей препятствія внутреннія и внѣшнія. По этому понятію опредѣляютъ добродѣтель такъ: она есть нравственная сила воли, дѣйствующая сообразно съ закономъ нравственнымъ, или постоянное стремленіе ея исполнить нравственный долгъ. Такая сила, долженствующая бороться съ препятствіями внутренними, прилична только такой природѣ, какова человѣческая, т. е. исполненной склонностями противными чистотѣ нравственной, а не природѣ совершенно чистой, нравственно святой, которая свободна отъ всѣхъ наклонностей низшихъ. Свойство, противное добродѣтели, называется *порокомъ*, что собственно значитъ недостатокъ и слабость. Соглашая же понятіе о добродѣтели съ главнымъ началомъ нравственности, мы можемъ опредѣлить добродѣтель такимъ образомъ: она есть господствующее и постоянное расположеніе и стремленіе духа дѣйствовать всегда сообразно съ закономъ божественнымъ. Говоримъ: она есть господствующее и постоянное расположеніе духа. Ибо нельзя назвать добродѣтелію ни одного слѣпаго подражанія другимъ, ни того, что происходитъ отъ одного инстинкта; для нея нужно свободное направленіе всѣхъ силъ духа къ одной благой цѣли, направленіе постоянное, неизмѣняемое никакими противными побужденіями. Добродѣтель состоитъ, присовокупляемъ, въ дѣятельности сообразной съ закономъ божественнымъ вообще, какимъ бы путемъ ни познали мы этотъ законъ,—путемъ ли одного разума, или путемъ откровенія. Напрасно хотятъ ограничить добродѣтель однимъ закономъ естественнымъ: добродѣтель безъ истинной религіи не есть добродѣтель, а только удовлетвореніе нравственному чувству, которое никогда не можетъ быть чисто и вѣрно, если оно чуждо чувствъ благочестія. Все что

несообразно съ закономъ божественнымъ, есть неминуемо порокъ, зло, грѣхъ.

Изъ сего заключаемъ, что между добродѣтелію и порокомъ не можетъ быть ничего общаго, и потому нельзя полагать въ области нравственной дѣйствій *безразличныхъ*—ни добрыхъ, ни худыхъ. Всякое свободное дѣйствіе человѣка есть слѣдствіе главнаго его характера, главнаго направленія его духа, которое непремѣнно есть или доброе или худое. Если же самый характеръ человѣка представляется безразличнымъ, то онъ навѣрно есть худой нравственно, потому что самый индифферентизмъ въ нравственности есть нравственное зло. Впрочемъ нельзя отвергать того, что есть дѣйствія въ общежитіи, которыхъ нравственной цѣны опредѣлить невозможно, но невозможно только по слабости нашей, потому что мы не знаемъ отношенія ихъ къ главному направленію воли человѣка.

2. *Возможность степеней добродѣтели и порока.*

Такъ какъ добродѣтель состоитъ въ извѣстномъ правильномъ настроеніи духа, то въ существѣ своемъ она должна быть одна, и при одинаковыхъ обстоятельствахъ во всѣхъ должна дѣйствовать одинаково, быть всегда согласна съ собою. Можно ли въ томъ же смыслѣ усвоять единство и пороку? Порокъ состоитъ въ неправильномъ расположеніи воли, а это расположеніе бываетъ подъ вліяніемъ совершенно различныхъ наклонностей и побужденій, и потому при одинаковыхъ обстоятельствахъ не можетъ быть согласно само съ собою. Итакъ пороку можно приписать только то единство, что онъ происходитъ отъ одного главнаго корня, самолюбія или эгоизма, отъ котораго разрастается уже необходимо на разныя вѣтви. Впрочемъ не только порокъ, но и добродѣтель въ проявленіи своемъ, въ дѣйствіяхъ внутреннихъ и внѣшнихъ, имѣютъ различные виды, могутъ возрастать или

уменьшаться, могутъ имѣть различныя степени. Опытъ свидѣтельствуетъ, что есть добродѣтели и пороки, которые достигаютъ высшей степени только въ возрастѣ зрѣломъ; есть такіе, которые свойственны другимъ возрастамъ. Такъ въ младенцахъ первымъ росткомъ добродѣтели можно почитать послушаніе и благодарность, а росткомъ зла непослушаніе, упрямство; въ отрокахъ является уже почтительность и довѣренность къ старшимъ, или своеволіе и ложь; въ юношѣ открываются добрые и дурные навыки; самой же высокой степени добро и зло достигаютъ въ мужахъ. Итакъ нельзя принять ни мнѣнія стоиковъ, которые въ добродѣтели и порокѣ не допускали степеней и возрастанія, ни мнѣнія Аристотеля, который, называя добродѣтель срединою между двумя крайностями—излишествомъ и недостаткомъ, поставлялъ различіе въ однихъ порокахъ.

Для нравственной оцѣнки дѣйствій поставляется вообще слѣдующее главное правило: чѣмъ больше или меньше употребляетъ человѣкъ свободы и разумнаго сознанія въ своемъ дѣйствіи, тѣмъ большую или меньшую оно имѣетъ какъ доброту, такъ и злость. Отсюда слѣдуетъ, что а) дѣйствіе худое обдуманное, злонамѣренное (dolus) болѣе вмѣняется человѣку, нежели не намѣренное (culpa), и первое бываетъ тѣмъ злѣе, чѣмъ познаніе закона въ дѣйствующемъ яснѣе, а намѣреніе противное закону тверже, непоколебимѣе; дѣйствіе же ненамѣренное худое бываетъ тѣмъ хуже, чѣмъ удобнѣе могъ избѣжать дѣйствующій своей вины, если бы употребилъ надлежащую осмотрительность и предосторожность. б) Дѣйствіе вольное и охотное вмѣняется болѣе, нежели того же рода дѣйствіе невольное и неохотное; дѣйствіе причины главной—болѣе нежели дѣйствіе причины вторичной или служебной,—при одинаковыхъ обстоятельствахъ (напр. убійство, когда приказано господиномъ слугѣ, при здравомъ умѣ перваго). в) Дѣйствія труд-

ныя болѣе вмѣняются нежели легкія, но также при одинаковыхъ условіяхъ. Для слуги домашнее воровство хотя легче, нежели для посторонняго, но болѣе ему вмѣняется, потому что онъ имѣетъ большую обязанность хранить имѣніе своего господина.

3. *Отношеніе добродѣтели къ счастію.*

Добро физическое, какъ относительное, собственно недостойно того, чтобъ почитать его наградою добра нравственнаго, и потому связь перваго съ послѣднимъ не есть необходима. Впрочемъ какъ цѣль природы физической находится въ мірѣ нравственномъ, то и согласіе добра физическаго съ нравственнымъ есть, безъ сомнѣнія, цѣль достойная высочайшей премудрости. Только это согласіе не зависитъ отъ воли нашей, а зависитъ отъ воли одного верховнаго Правителя міра, который, по закону высочайшей премудрости, благоволилъ удержать на время совершенное согласіе одного добра съ другимъ. Посему долгъ нашъ соображаться съ Его порядкомъ, поставлять здѣсь цѣлію одно благо нравственное, и не требовать соединенія его съ благомъ физическимъ, какъ необходимаго.

Но довольно ли одной добродѣтели для совершеннаго счастія человѣка? На этотъ вопросъ отвѣчаемъ слѣдующее: когда говорится о счастіи совершенномъ, полномъ, то должно разумѣть и добродѣтель совершеннѣйшую. Но совершеннѣйшая добродѣтель есть совершенное уподобленіе Богу, совершенное единеніе воли нашей съ волею всесвятою. А при такомъ единеніи не можетъ быть ничего, чего бы могъ человѣкъ пожелать болѣе; такое единеніе есть вмѣстѣ блаженное соединеніе съ Богомъ. Итакъ добродѣтель въ высочайшемъ значеніи своемъ есть вмѣстѣ и высочайшее наше благо, выше котораго нельзя ничего представить и вожделѣннѣе котораго ничего быть не можетъ.

б) О степеняхъ и видахъ добродѣтели и порока.

Дѣятельность человѣка или тяготѣетъ къ его Я, поставляя крайнимъ благомъ одно свое, индивидуальное благо, или распространяется внѣ Я, ищетъ блага другихъ, или наконецъ устремляется къ единому истинному средоточію всѣхъ существъ нравственныхъ—къ Богу. Въ первомъ случаѣ происходитъ нравственное зло, въ двухъ послѣднихъ—нравственное добро. Изъ сего видно, что степени добра нравственнаго суть степени любви къ благу общему, а степени зла нравственнаго суть степени эгоизма.

Степени добродѣтели.

Низшая степень нравственной любви есть та, на которой требуются побужденія не только разумныя, духовныя, но и чувственныя. Высшая степень та, когда любятъ добро и безъ побужденій чувственныхъ; еще выше, когда любятъ добро для одного добра, а самая высшая—есть чистѣйшая любовь къ Богу, совершенное успокоеніе въ Его волѣ. Добродѣтель первой степени есть вообще *умѣренность*, *воздержаніе*, ограниченіе страстей,—добродѣтель болѣе отрицательная, нежели положительная. Добродѣтель второй степени есть *человѣколюбіе*, которое любитъ счастіе другихъ, не побуждаясь къ тому пользою своею или удовольствіями чувственными, а по одному влеченію добраго сердца. Третья степень принадлежитъ *благости* или *добротѣ* по превосходству, которая ставитъ выше всего истину, справедливость и добро нравственное, и готова на всякія пожертвованія для нихъ, внѣшнія и внутреннія. Высочайшая наконецъ добродѣтель есть совершенное *благочестіе*, высочайшая любовь къ Богу, соединенная съ полнымъ самоотверженіемъ. Ею начинается блаженное соединеніе съ верховнымъ Благомъ, состояніе духовъ чистѣйшихъ.

Степени порока.

Низшая степень зла нравственнаго есть низшая степень эгоизма. Это есть эгоизмъ чувственности, въ которомъ склонности и пожеланія чувственныя берутъ верхъ надъ всѣмъ и все стремятся обращать въ свою пользу. Второю степенью зла будетъ эгоизмъ разсудка, который измышляетъ обманы, ложь, оказываетъ себя гордостію, презрѣніемъ другихъ и т. п. Это вообще можно назвать *ненавистію.* На первой степени человѣкъ во зло употребляетъ болѣе вещи, нежели лица, а здѣсь онъ уже золъ противъ самыхъ лицъ; тамъ развращена способность пожелательная, а здѣсь развращено самое сердце. Третья степень зла есть желаніе зла для самаго зла,—въ тѣснѣйшемъ смыслѣ *злость.* Здѣсь человѣкъ дѣйствуетъ уже не только противъ людей, но и противъ самаго порядка нравственнаго, ненавидитъ самый законъ нравственный, попираетъ все справедливое и честное, старается истребить все благое. Самая наконецъ высшая степень зла есть крайнее *нечестіе,* которое хочетъ отнять и послѣднюю опору добра у человѣка—истребить религію и вѣру. Этотъ эгоизмъ вооружается противъ самого Бога и есть собственно *діавольскій.*

Слѣдуетъ впрочемъ всегда помнить, что какъ въ добродѣтели возможно для человѣка низпаденіе съ высшей степени на низшую, такъ и въ порокѣ возможно возвращеніе изъ худшаго состоянія въ лучшее.

О видахъ добродѣтели и порока.

Какъ добродѣтель, такъ и порокъ являются въ многоразличныхъ видахъ на опытѣ. Исчислять всѣ такіе виды есть трудъ напрасный, потому что ихъ безчисленное множество, и языкъ не имѣетъ довольно выраженій для означенія всѣхъ ихъ видоизмѣненій и оттѣнковъ. Притомъ, такое исчисленіе и не нужно. Ибо кто имѣетъ добродѣтель вообще, тотъ имѣетъ ея существо, которое въ извѣстныхъ обстоятельствахъ само собою

покажетъ тѣ виды, въ какихъ прилично ему являться. Напротивъ, если въ комъ недостаетъ самаго существа добродѣтели, тому нисколько не поможетъ исчисленіе и познаніе ея видовъ.

Добродѣтели основныя (virtutes cardinales) *по ученію древнихъ.*

Не безполезно однакожъ для науки исчисленіе главныхъ родовъ добродѣтелей. Древніе нравоучители почти всѣ согласно полагали 4 вида добродѣтели, т. е. *мудрость* (σοφία), *цѣломудріе* или *воздержаніе* (σωφροσύνη), *мужество* (ἀνδρεία) и *справедливость* (δικαιοσύνη). Сходно съ тѣмъ и въ книгѣ Премудрости говорится, что Премудрость *учитъ цѣломудрію и разуму, правдѣ и мужеству, ихже потребнѣе ничтоже есть въ житіи человѣческомъ* (Прем. 8, 7). Если подъ именемъ главныхъ добродѣтелей разумѣть главныя условія добродѣтели, то нельзя отвергать этого раздѣленія древнихъ. Дѣйствительно, для добродѣтели самое первое потребное условіе то, чтобы имѣть ясное познаніе закона, отношеній нашихъ къ Богу и ближнимъ, и приличныхъ средствъ для достиженія нравственныхъ цѣлей: все это есть свойство *мудрости*. Нужно сверхъ того, чтобы мы знали собственныя силы и ограничивались тѣмъ кругомъ, въ которомъ должно намъ дѣйствовать: это производитъ *умѣренность*, *скромность*, *воздержаніе*. Въ самомъ произведеніи добрыхъ дѣйствій необходимо постоянство и трудъ; нужно также, чтобъ мы не стѣсняли свободы другихъ и не нарушали правъ ихъ: это составляетъ *мужество* и *справедливость*.

Главные роды добродѣтели.

Что касается до главныхъ родовъ добродѣтели, то не безъ основанія можно принять раздѣленіе тѣхъ, которые поставляютъ два главные рода добродѣтели: добродѣтели *ува-*

женія или *справедливости* и добродѣтели *любви* или *благости*. Первыя—болѣе отрицательныя, но должны быть основаніемъ послѣднихъ; вторыя—болѣе положительныя и не должны быть никогда противны первымъ. Въ случаѣ, если бы нельзя было исполнить вмѣстѣ и долга справедливости и долга благости, всегда должно предпочитать первый долгъ послѣднему. Не должно напр. дѣлать одному вспоможеніе, отнимая для того законную собственность у другаго.

Тѣ и другія добродѣтели могутъ быть раздѣлены по должностямъ нашимъ—къ себѣ самимъ, къ ближнимъ и къ Богу. Есть добродѣтели справедливости къ себѣ самому: таковы скромность, воздержаніе, самосохраненіе. Есть добродѣтели благости къ сему самому: онѣ состоятъ вообще въ дѣятельномъ стремленіи къ совершенству. Добродѣтели справедливости и благости въ отношеніи къ другимъ всѣмъ извѣстны (правосудіе, благотворительность). Наконецъ и въ отношеніи нашемъ къ Богу можно различать отъ добродѣтелей любви добродѣтели справедливости: это страхъ Божій и благоговѣніе.

3. О вспомогательныхъ средствахъ для добродѣтели.

Нравственная философія, указывая намъ главную цѣль, къ которой должно стремиться, должна показать какъ препятствія къ ея достиженію, такъ и средства къ ихъ побѣжденію и къ дальнѣйшему успѣху въ добродѣтели.

Препятствія къ добродѣтели.

Препятствія къ добродѣтели двоякаго рода: одни *ближайшія*, дѣйствующія непосредственно на нашу волю, другія *отдаленныя*, которыя подаютъ поводъ или придаютъ болѣе силы препятствіямъ ближайшимъ. Ближайшія препятствія со-

стоятъ: а) въ недостаточномъ и невѣрномъ познаніи закона нравственнаго и неправильномъ приложеніи его къ случаямъ особеннымъ; б) въ слабости чувства нравственнаго; в) преимущественно же въ превозмогающей силѣ чувственности и естественныхъ наклонностяхъ, непріязненныхъ для чистой нравственности. Къ отдаленнымъ препятствіямъ относятся различныя обстоятельства и предметы, болѣе или менѣе способствующіе къ раскрытію худыхъ наклонностей и облегчающіе путь порока: таковы неопытная юность, различные темпераменты, худое воспитаніе и наученіе, примѣры и обращеніе съ другими, уже зараженными грѣхомъ, также богатство и бѣдность, высокое состояніе и низкое и тому под.

О преодолѣніи препятствій вообще.

Еслибы препятствія къ добродѣтели были только внѣшнія, каковы наприм. опасности и бѣдствія внѣшнія, то достиженіе совершенства нравственнаго хотя было бы трудно, но не невозможно, потому что добродѣтель зависитъ собственно отъ внутренняго расположенія духа нашего, а не отъ внѣшнихъ причинъ случайныхъ. Но важнѣйшія препятствія находятся въ насъ самихъ, въ поврежденіи тѣхъ самыхъ силъ и способностей, которыя требуются для добродѣтели, въ естественной наклонности нашей къ злу нравственному. Здѣсь необходимымъ представляется совершенное измѣненіе внутреннихъ свойствъ нашихъ, упраздненіе грѣха, введеніе въ природу нашу новаго духа жизни, новое какъ бы рожденіе. Очевидно, что этого нельзя произвесть въ себѣ собственными силами нашими, то есть тѣми самыми силами, которыя всѣ требуютъ исправленія. Итакъ должно или совсѣмъ отказаться намъ отъ совершенной добродѣтели, какъ никогда недостижимой, или искать средствъ для нея выше природы нашей—въ силѣ Божіей. Но долгъ нравственный есть вѣчное требованіе, святость закона божествен-

наго непреложна и требуетъ отъ насъ святости: потому отказаться отъ стремленія къ совершенной добродѣтели значитъ быть недостойнымъ правъ и достоинства гражданъ міра нравственнаго. Остается искать средствъ къ добродѣтели высшихъ, божественныхъ, слѣдовательно—прибѣгнуть къ помощи религіи. Что же послѣ сего остается философіи, когда самыя дѣйствительнѣйшія средства къ добродѣтели открываются не въ ней, а въ религіи? При всей надеждѣ на помощь вышнюю и увѣренности, что всеблагій Правитель міра нравственнаго ближайшимъ образомъ споспѣшествуетъ возрастанію добродѣтели, мы и сами не должны оставаться въ бездѣйствіи. Напротивъ, тогда только и можемъ надѣяться на помощь вышнюю, когда сами будемъ употреблять силы наши къ преодолѣнію препятствій на пути къ совершенству нравственному. Сему-то преодолѣнію препятствій, сколько то возможно со стороны нашей, должна научить насъ философія нравственная.

Средства для побѣжденія препятствій ближайшихъ.

Для побѣжденія препятствій главныхъ представляются слѣдующія средства:

а) Не должно опускать ни одного случая для пріобрѣтенія и очищенія познаній, объясняющихъ намъ законы нравственные, и особенно религію. Сверхъ того, должно чаще упражнять себя въ нравственномъ изслѣдованіи и сужденіи нашихъ дѣйствій, всего же болѣе обращать вниманіе на самыя побужденія и правила нашей воли, соображая ихъ съ главнымъ началомъ нравственнымъ.

б) Надлежитъ быть внимательнымъ къ гласу совѣсти и стараться болѣе и болѣе усиливать и очищать въ себѣ чувство нравственное. Потому никогда не должно подавлять въ себѣ чувства стыда и отвращенія отъ пороковъ, ни отвергать напоминаній другихъ о должности и упрековъ въ неисполненіи

ея. При начатіи всякаго дѣла, должно строго разсматривать его по началамъ нравственнымъ, а въ случаяхъ сомнительныхъ, если нѣтъ крайней необходимости, совсѣмъ не начинать дѣйствія, дабы не подвергнуть себя опасности согрѣшить. (Quod dubitas, ne feceris).

в) Для усмиренія чувственности нужно употреблять извѣстныя средства воздержанія, какія кому приличнѣе по его темпераменту и его состоянію. Философія не можетъ отвергать и жизни уединенной, удаленной отъ обыкновенныхъ связей общежитія, къ которой нѣкоторые имѣютъ естественное расположеніе, если только такое удаленіе не противно законамъ общества гражданскаго и не будетъ слѣпымъ подражаніемъ или угожденіемъ волѣ другихъ. Для укрощенія же страстей аскетика предлагаетъ слѣдующее наставленіе: должно иначе поступать съ страстями плотскими, нежели съ душевными. Для укрощенія первыхъ, надлежитъ избѣгать всякаго случая къ ихъ возбужденію и удалять отъ себя самое воображеніе предметовъ, ихъ возбуждающихъ. Для укрощенія же страстей душевныхъ (наприм. гнѣва, зависти), полезно нарочито возобновлять въ себѣ воображеніе предметовъ, наиболѣе способныхъ къ ихъ возбужденію, и при этомъ искать въ себѣ же другихъ представленій, наиболѣе противодѣйствующихъ первымъ, и такимъ образомъ пріучать себя къ совершенному обладанію самимъ собою, при всѣхъ возможныхъ порывахъ страстей.

Каково должно быть нравственное исправленіе вообще?

Нравственное исправленіе должно быть не въ половину только или отчасти, но всецѣлое измѣненіе внутреннее и внѣшнее, то есть исправленіе сердца и исправленіе жизни. Первое (μετανοία) есть измѣненіе побужденій не нравственныхъ на чисто нравственныя, свободное воспріятіе закона божественнаго въ нашу волю; второе состоитъ въ сообразномъ съ

закономъ измѣненіи нашихъ дѣлъ и всего поведенія. Для совершенства нравственнаго необходимо то и другое. Напрасно будемъ предполагать тамъ исправленіе сердца, гдѣ нѣтъ исправленія жизни. Но и одно исправленіе жизни еще не есть доказательство исправленія сердца, потому что внѣшняя дѣятельность можетъ быть исправляема и по другимъ побужденіямъ и правиламъ, не прямо проистекающимъ изъ закона нравственнаго. Сверхъ того, нравственное исправленіе наше должно быть непрестанное и неослабное. Никогда не должно почитать себя совершеннымъ: долгъ нашъ—стремиться къ совершенству всегда высшему и непрестанно сражаться съ препятствіями къ тому въ насъ самихъ.

Часть прикладная

Наука о добродѣтели, прилагая начала свои къ состояніямъ жизни и къ разнымъ отношеніямъ человѣка, опредѣляетъ различныя нравственныя должности наши. Говоря вообще о сихъ должностяхъ, а) обозримъ главнѣйшіе ихъ ихъ роды, б) сдѣлаемъ особенное замѣчаніе о должностяхъ къ Богу, которыя нѣкоторыми оспариваются, и в) замѣтимъ общія правила для согласенія должностей, когда онѣ бываютъ въ спорѣ между собою.

а) *Главные роды должностей.*

Кругъ отношеній дѣятельности нашей, начинаясь отъ насъ, какъ отъ исходной точки, можетъ простираться какъ выше нашей природы, такъ и ниже ея. Такимъ образомъ можно разсматривать отношенія наши 1) къ самимъ себѣ, потомъ 2) къ другимъ существамъ, а) низшимъ насъ, т. е. къ вещамъ неодушевленнымъ и къ животнымъ неразумнымъ, б) къ рав-

нымъ намъ, или нашимъ ближнимъ, в) къ высшимъ насъ, и притомъ или также конечнымъ существамъ, напр. къ ангеламъ, или къ существу безконечному—Богу. Существа низшія насъ, какъ не участвующія съ нами въ нравственномъ законодательствѣ, не могутъ потому обязывать насъ къ извѣстному образу дѣйствій; нравственныхъ должностей прямо къ нимъ мы не имѣемъ. Если мы обязаны нѣкоторыя вещи сохранять или даже уважать, напр. рѣдкія произведенія искуства; если должны обращаться съ неразумными животными безъ жестокости и стараться о ихъ сохраненіи или размноженіи: то это должности собственно не къ нимъ, а должности наши къ самимъ себѣ или къ нашей природѣ разумно-нравственной. Что касается до существъ высшихъ насъ конечныхъ, то въ отношеніи къ нимъ могутъ имѣть мѣсто важнѣйшія должности нравственныя. Но какъ они не состоятъ съ нами въ соотношеніи ощутительномъ и для насъ опредѣленномъ, то какимъ образомъ опредѣлить по разуму особенныя къ нимъ обязанности? Намъ остается одно общее уваженіе къ высшей природѣ ихъ разумной и святой, обязанность соединяться съ ними духомъ предъ общимъ Отцемъ духовъ и верховнымъ Правителемъ міра нравственнаго. Итакъ въ нравственной философіи мы принимаемъ только три главные рода должностей: 1) должности къ себѣ самимъ, 2) должности къ нашимъ ближнимъ и 3) должности къ Богу.

б) *О должностяхъ къ Богу.*

Должности наши къ Богу Кантъ исключаетъ изъ нравоученія, а хочетъ замѣнить ихъ своею религіею, которую онъ ограничиваетъ однимъ нравоученіемъ. Причины, по которымъ онъ это дѣлаетъ, суть слѣдующія. 1. Должности, говоритъ онъ, могутъ быть только къ существамъ совершенно намъ извѣстнымъ, но о бытіи Бога мы не имѣемъ доказательствъ очевид-

ныхъ. 2. Богъ, какъ Существо высочайшее, имѣетъ одни права, а не должности, а потому не можетъ быть нравственнаго отношенія между Нимъ и нами. 3. Не должно смѣшивать обязанностей къ Богу съ обязанностями религіи. Первыхъ Кантъ не допускаетъ, а послѣднія почитаетъ должностями къ намъ самимъ, т. е. это обязанность идеею Бога утверждать нравственныя побужденія въ нашемъ разумѣ. На это отвѣчаемъ. 1. Не всѣ, подобно Канту, такъ неуважительны къ доказательствамъ разума. Не только умы простые, но и высшіе, просвѣщеннѣйшіе убѣждаются ими, и потому не сомнѣваются въ бытіи Божіемъ. Не сомнѣваясь же въ томъ нельзя не сознавать и особенныхъ отношеній нашихъ къ Существу высочайшему. Положимъ даже, что по однимъ доказательствамъ разума нельзя быть совершенно увѣреннымъ въ бытіи Божіемъ: есть однакожъ у насъ другаго рода увѣренность, именно вѣра, которая есть столь же необходимая дѣятельность души, какъ мышленіе, чувствованіе и желаніе. Предметъ ея—откровеніе какъ внутреннее, всеобщее, такъ и внѣшнее, особенное. Для этой вѣры также очевидно бытіе Божіе, какъ очевидно бытіе нѣкоторыхъ существъ по опыту. 2. Несправедливо и то умствованіе Канта, что кто ко мнѣ не имѣетъ обязанностей, къ тому и я не имѣю должностей. Должности мы имѣемъ къ тѣмъ, которые имѣютъ право или власть насъ обязывать: но кто же болѣе имѣетъ такой власти, кромѣ верховнаго Царя всѣхъ существъ нравственныхъ? 3. Кантъ смотритъ на идею Бога только какъ на средство для утвержденія побужденій нравственныхъ. Но если при этомъ идея Бога остается въ насъ совершенно недѣйствительною, безплодною, если она не производитъ въ насъ благоговѣнія и любви къ Богу, то отсюда не происходитъ никакой религіи: это значитъ служить одному разуму. Это нравственный эгоизмъ, расчетъ ума; это самую нравственность лишаетъ истиннаго духа жизни.

в) *О спорѣ должностей.*

Замѣтимъ еще раздѣленіе должностей въ другихъ отношеніяхъ. Есть дожности *безусловныя* и *условныя*, *высшія* (предписывающія высшее благо, или относящіяся къ къ высшему роду предметовъ) и *низшія*. Различаютъ также должности *справедливости* и должности *любви*. Первыя называютъ *совершенными*, а послѣднія *несовершенными*, потому что первыя опредѣляютъ образъ дѣйствія, относительно предметовъ, совершенно, достаточно, а послѣднія—несовершенно, недостаточно (напр. правило: вспомоществуй бѣдствующимъ, не опредѣляетъ, какимъ образомъ вспомоществовать, сколько и кому). Справедливѣе назвать ихъ должностями *совершенно или несовершенно опредѣленными*.

При различіи должностей нашихъ, когда онѣ прилагаются къ извѣстному роду предметовъ, возможно противорѣчіе однихъ другимъ, взаимное ихъ ограниченіе. Но такого противоречія не можетъ быть между должностями чистыми (не прикладными), потому что самому существу нравственнаго законодательства принадлежитъ совершенное согласіе.

Главныя правила, которыми должно руководствоваться при спорѣ должностей прикладныхъ, суть слѣдующія:

1. Должности безусловныя и высшія должно предпочитать должностямъ условнымъ и низшимъ.

2. Должности къ Богу выше всѣхъ другихъ должностей.

3. Благо общее должно предпочитать благу частному; напр. здоровье всего тѣла одному члену, благосостояніе отечества благосостоянію семейства.

4. Должности справедливости должно предпочитать должностямъ благости. Сохраненіе первыхъ должно быть первымъ условіемъ (conditio sine qua non), безъ котораго нельзя совершать дѣлъ благости.

Присовокупляютъ еще правило: должности къ своей личности должно предпочитать личности другаго. Но это правило требуетъ большей опредѣленности и такого ограниченія, чтобъ не вело къ своекорыстію и чтобъ уступало мѣсто совершенной любви къ ближнему, по которой человѣкъ добродѣтельный готовъ бываетъ подвергать и самъ себя опасности, дабы избавить отъ опасности другихъ.

1.

О должностяхъ человѣка къ себѣ самому.

Понятіе о должностяхъ къ себѣ самому, говоритъ Кантъ, представляетъ въ себѣ повидимому противорѣчіе. Одно и тоже лицо здѣсь есть и обязывающее и обязываемое, въ немъ есть обязанность страдательная и вмѣстѣ дѣйствительная. Но съ другой стороны, еслибъ не было должностей къ себѣ, то не были бы возможны никакія другія должности; потому что я не иначе признаю себя обязаннымъ, какъ если обязываю самъ себя.—Эту антиномію рѣшаетъ самъ же Кантъ тѣмъ, что въ должности къ себѣ человѣкъ обязывающій есть существо законодательное, умственное (ноуменъ), а обязываемый—существо дѣйствующее въ явленіи (феноменъ). Такая двойственность человѣка особенно видна въ дѣйствіяхъ совѣсти нашей: мы сами здѣсь себя обвиняемъ или оправдываемъ, слѣдовательно каждый есть и обвинитель и отвѣтчикъ, судія и подсудимый. Но справедливѣе сознавать подчиненность своего существа законодательному въ высочайшей степени, т. е. Богу, и видѣть въ себѣ законъ, какъ изображеніе Его всесвятой воли.

Какъ всѣ должности, такъ и должности къ себѣ, можно раздѣлить на два рода; должности справедливости и должности любви. Первыя, въ отношеніи къ намъ суть должности *самосохраненія*, вторыя—должности *усовершенія себя;* въ пер-

выхъ болѣе отрицательный смыслъ, а во вторыхъ болѣе положительный. Тѣ и другія относятся или вообще къ природѣ нашей чувственно-разумной, или только къ природѣ нравственной, духовной.

a) *О должностяхъ самосохраненія*

aa) *по отношенію къ природѣ нашей вообще.*

Здѣсь находимъ три главныя должности: I) сохранять свою жизнь и здоровье, II) сохранять собственность, III) сохранять цѣломудріе.

I) *Должность сохранять свою жизнь и здоровье.*

О первой должности скажемъ: a) какъ она важна, b) какія главнѣйшія средства для сохраненія здоровья, c) когда позволено подвергать жизнь опасности и когда не позволено, d) что должно думать о самоубійствѣ?

a) Жизнь есть первый даръ Божій, а здоровье—ближайшее условіе жизни: потому сохранять эти дары Божіи есть первый долгъ человѣка. Къ этому побуждаетъ насъ уже и инстинктуальная любовь къ жизни, свойственная каждому существу живущему (законъ всеобщій). Еще болѣе обязываетъ къ тому представленіе нравственной цѣли, для которой жизнь есть необходимое средство. Это такое благо, безъ котораго другихъ важнѣйшихъ должностей исполнять мы не можемъ. Это есть весьма важное время, данное намъ Творцемъ для образованія себя и приготовленія къ вѣчности. Поэтому жизнь есть благо драгоцѣннѣйшее всѣхъ земныхъ благъ, которыя служатъ ей для питанія или украшенія, и слѣдовательно ни одно изъ нихъ не заслуживаетъ такого сохраненія и уваженія, какъ этотъ величайшій даръ Божій.

b) Для сохраненія здоровья вообще нужно наблюдать воз-

держаніе--избѣгать пьянства, сластолюбія, роскоши: все это такіе пороки, которые унижаютъ достоинство человѣка, обезсиливаютъ его тѣло, изнуряютъ здоровье, сокращаютъ жизнь и даже разслабляютъ силы душевныя. Притомъ они легко обращаются въ навыкъ, въ необходимость повторять ихъ, а такимъ образомъ влекутъ за собою неизбѣжную цѣпь различныхъ золъ. Главнѣйшія правила для укрѣпленія и сохраненія здоровья предлагаются слѣдующія: старайся 1) ограничивать свои жизненныя потребности количествомъ наименьшимъ, самымъ необходимымъ, 2) чрезъ упражненіе тѣлесныхъ силъ, сдѣлать тѣло крѣпкимъ и сильнымъ, дабы оно наименѣе подвергалось опасности отъ перемѣнъ внѣшнихъ; потому слишкомъ раннимъ образованіемъ способностей умственныхъ не подавляй силъ тѣлесныхъ, 3) старайся сколько возможно исправлять недостатки своего темперамента, наприм. флегматическій пріучай къ дѣятельности, холерическій—къ умѣренности и спокойствію.

c) Жизнь есть величайшее изъ благъ временныхъ, но по отношенію къ благу нравственному и душевному она есть только средство. Итакъ долгъ человѣка не щадить тамъ жизни, гдѣ это нужно для цѣли высшей. Сохраненіе вѣры и добродѣтели, сохраненіе благосостоянія отечества несравненно болѣе обязательно для насъ, нежели сохраненіе нашей жизни и здоровья. Для пріобрѣтенія и сохраненія этихъ благъ и дана намъ жизнь: безъ нихъ она не имѣла бы цѣны большей, какъ жизнь животныхъ неразумныхъ. Впрочемъ никакъ не позволено подвергать опасности жизнь тамъ, гдѣ этого не требуетъ высшій долгъ, наприм. по одному желанію показать свою смѣлость и храбрость. Не простительно также лишать себя нѣкоторыхъ членовъ, когда не требуетъ того благосостояніе всего тѣла, желая, наприм., избѣгнуть тѣмъ какой либо должности, или трудности въ исполненіи должности (castratio, для сохраненія цѣломудрія).

d) Обязанности самосохраненія болѣе всего противно самоубійство—произвольное лишеніе себя жизни, при умѣ неповрежденномъ.

Какъ возможно самоубійство при томъ всеобщемъ законѣ, по которому каждая сила въ природѣ стремится сохранять себя, а не разрушать? Между другими животными его нѣтъ: оно есть несчастное преимущество человѣка, и случается большею частію въ среднемъ его возрастѣ, у юношей и мужей. Причина ближайшая здѣсь та, что въ человѣкѣ требованія сердца и духа могутъ превозмогать требованія естественныя: при семъ требованія законныя располагаютъ его приносить жизнь въ жертву долгу добродѣтели, а требованія незаконныя, наприм. ложной чести, побуждаютъ его къ самоубійству. Въ юношахъ содѣйствуютъ къ тому возбужденныя въ нихъ сильныя чувствованія, склонность къ идеальности, мечтательности, которыя, встрѣчая неудовлетворительность, вдругъ переносятъ ихъ изъ очаровательнаго міра въ какую-то пустоту, оставляютъ ихъ въ состояніи мучительной скуки и доводятъ до отчаянія. Въ мужахъ бываютъ еще болѣе противо-нравственныя побужденія, наприм. уничиженіе гордости, потеря корысти, иногда невѣрность супружеская и т. п. несчастныя обстоятельства.

Законъ нравственный запрещаетъ всякое самоубійство. Никакія тягости жизни, никакія даже опасности нравственныя не могутъ извинить его. Тягости жизни нести человѣкъ обязанъ; при всѣхъ ударахъ несчастія онъ долженъ быть преданъ волѣ Божіей; чѣмъ труднѣе побѣда, тѣмъ выше добродѣтель; геройская борьба съ напастями, говорили еще древніе, есть высокое позорище для самаго Божества. Неблагоразумно отклонять самоубійствомъ и нравственныя опасности, потому что когда непреклонна на зло воля, то ничто внѣшнее не можетъ повредить добродѣтели. Несправедливо говорятъ, что человѣкъ такое же имѣетъ право освободить себя отъ тяжести тѣла,

какъ выдти изъ невыгоднаго дома. Есть случаи, въ которыхъ и изъ невыгоднаго дома долгъ запрещаетъ выходить (напр. изъ темницы). Еще высшій долгъ запрещаетъ выходить намъ изъ тѣла: потому что жизнь дана намъ Богомъ, дана для высшихъ цѣлей, и Онъ одинъ можетъ обратно взять даръ свой. Безразсудно самоубійца будетъ надѣяться на безсмертіе. Надежда на безсмертіе облегчаетъ только пожертвованіе жизнію для добродѣтели, но утѣшать тѣмъ себя самоубійцѣ, значитъ тоже, какъ воину утѣшать себя мирною жизнію въ отечествѣ, когда онъ, оставляя свою должность, убѣгаетъ и измѣняетъ отечеству. Чтобы оставить намъ здѣсь свое мѣсто, нужно ожидать на то повелѣнія Божія, которое объявляется намъ въ законѣ добродѣтели, а не въ беззаконномъ своеволіи страстей.

II) *Должность относительно собственности.*

Для поддержанія своей жизни и для достиженія полезныхъ цѣлей человѣкъ имѣетъ не только право, но и долгъ пріобрѣтать и сохранять свою собственность: иначе онъ былъ бы тунеядцемъ въ обществѣ, былъ бы другимъ въ тягость. *Въ потѣ лица твоего снѣси хлѣбъ твой:* это обязанность, которую исполнять должно по возможности каждому; и если не всѣ исполняютъ ее въ буквальномъ смыслѣ, то потому только, что въ благоустроенномъ обществѣ есть средства для нѣкоторыхъ замѣнять и искупать труды земледѣльца другими трудами, полезными для общества. Изъ сего общаго долга происходятъ: долгъ *бережливости*, долгъ *рачительности* и—*труда*. Но дабы всѣ эти добродѣтели, по злоупотребленію, не обращались въ пороки, должно держаться слѣдующаго правила: смотри на имущество не какъ на цѣль, а какъ на средство къ другимъ добрымъ цѣлямъ. Погрѣшая противъ этого правила, мы впадаемъ или въ *скупость*, или въ *расточительность*, или въ *корыстолюбіе*.

Скупой не наслаждается своимъ имуществомъ, обрекаетъ себя на терпѣніе всякихъ нуждъ для сохраненія своихъ денегъ, слѣдовательно самъ себя дѣлаетъ средствомъ по отношенію къ собственности. Онъ питаетъ такое же уваженіе къ бездушной вещи, какое должно имѣть только къ лицу или даже къ самому Божеству; потому сребролюбіе весьма справедливо сравнивается съ идолопоклонствомъ. Сверхъ того скупой побуждается страстью своею употреблять всякія беззаконныя мѣры для пріумноженія своего сокровища. Къ большему несчастію, скупость усиливается съ лѣтами. *Расточительный,* хотя въ извѣстномъ отношеніи противоположенъ скупому, но по началу своему онъ столько же порочень. Страсть, которую скупой обращаетъ на вещь, онъ обращаетъ къ своей чувственности, для которой ничего не щадитъ, изъ которой дѣлаетъ себѣ идолъ. Но расточительность, которой предаются чаще въ молодыхъ лѣтахъ, удобнѣе оставляется, нежели скупость, которой предаются въ лѣтахъ мужескихъ и въ старости.—Тотъ и другой порокъ соединяетъ въ себѣ *корыстолюбецъ*, котораго единственное желаніе—богатѣть, какими бы то ни было средствами. Онъ можетъ любить и роскошь, даже пышность: тѣмъ сходенъ онъ съ расточительнымъ; но онъ всегда занятъ желаніемъ пріобрѣтенія большаго: это уподобляетъ его скупому. Во всѣхъ этихъ случаяхъ человѣкъ несправедливъ противъ себя самого.

III) *Долгъ цѣломудрія.*

Еще важнѣе долгъ человѣка сохранять цѣломудріе. Не безъ цѣли дано намъ врожденное чувство стыда, обнаруживающее себя всего болѣе по отношенію къ пороку сладострастія, такъ что самое имя его, болѣе нежели имя другихъ пороковъ, бываетъ намъ несносно. Это показываетъ то, что порокъ сладострастія унижаетъ насъ въ самомъ основаніи при-

роды нашей: это самое величайшее преступленіе противъ достоинства природы человѣческой. Несправедливо называютъ этотъ порокъ любовію: истинная любовь должна имѣть благороднѣйшія цѣли, а не низкія, скотскія; должна быть украшеніемъ и созиданіемъ человѣчества, а не позоромъ ему и разрушеніемъ. Сладострастіе разрушаетъ и тѣло и душу. Разрушаетъ душу, потому что разстроиваетъ ея способности—память, воображеніе, разсудокъ; сердце дѣлаетъ безчувственнымъ ко всему истинно доброму и прекрасному. Разрушаетъ тѣло, повреждая его въ самой благороднѣйшей части его—въ системѣ нервной. Совершенно убійственъ этотъ порокъ въ лѣтахъ молодыхъ, когда тѣло должно еще рости, укрѣпляться и на это только употреблять свою воспроизводительную силу. Чахотка, меланхолія и даже сумасшествіе бываютъ послѣдствіями этого ядовитаго порока.

бб) *Относительно природы нравственной.*

Долгъ справедливости къ природѣ нашей духовной есть уваженіе къ ней, сознаніе высокаго ея достоинства. Изъ этого происходитъ особенно важный долгъ: уважать главное начало ея—истину, и потому гнушаться всякой лжи.

I) *Долгъ справедливаго уваженія къ себѣ.*

Чувство чести намъ врожденно. Но долгъ добродѣтели требуетъ, чтобъ оно обращено было въ насъ къ предмету его достойному: таковъ предметъ—природа наша духовная, нравственная. Сознавать ея достоинство, поставлять ее всегда несравненно выше природы нашей животной есть важнѣйшій долгъ нашъ. Безъ этого сознанія человѣкъ унижаетъ себя до степени скотовъ. Но и чувство чести можетъ быть употреблено во зло и порождать пороки. Если оно соединяется съ

эгоизмомъ, а не съ нравственно-доброю волею, то производитъ честолюбіе, гордость и тщеславіе—пороки, которые представляютъ намъ и мнимыя достоинства или преимущества наши достойными великаго уваженія отъ насъ самихъ (гордость) или отъ другихъ (тщеславіе). Съ другой стороны, если чувство чести подавляется эгоизмомъ болѣе грубымъ и низкимъ, то происходитъ другой, противоположный порокъ: человѣкъ, забывъ достоинство нравственное, не стараясь его ни сохранить, ни возстановить, унижаетъ самъ себя предъ другими и лицемѣрнымъ смиреніемъ старается снискать или корысть или благоволеніе другихъ. Это *рабольпство* или *низость* духа. Гордости противополагается любовь къ истинной чести (*любочестіе* законное); отъ низости духа отличается истинное *смиреніе,* которое при всѣхъ достоинствахъ сознаетъ истинные недостатки и слабости наши, и не допускаетъ насъ изъ самыхъ добродѣтелей нашихъ дѣлать идолъ для поклоненія намъ самимъ или другимъ.

Къ злоупотребленіямъ чувства чести должно относить *поединки* для защищенія своей чести. Такое защищеніе не можетъ быть одобрено закономъ истинной честности. 1) Оно безразсудно, потому что истинная честь какъ не можетъ быть отнята ничѣмъ внѣшнимъ, такъ и возстановлена не можетъ быть никакою внѣшнею силою; 2) противно долгу къ себѣ самому: ибо собственную жизнь рѣшающагося на поединокъ подвергаетъ ближайшей опасности; 3) противно долгу къ ближнему, имѣя цѣлью отнять жизнь у другаго, отнять членъ у семейства или общества; 4) противно праву гражданскому, по которому мы обязаны защищать внѣшнюю честь свою силою законовъ гражданскихъ, а не самовольно. Справедливо, что и внѣшнею честію должно дорожить; но главная цѣль не въ этой чести, а въ чести внутренней, въ честности и добродѣтели. При оскорбленіи чести наилучшій судъ есть судъ добродѣтели, которая заповѣдуетъ намъ любовь, терпѣніе и примиреніе.

II) *Долгъ истиннолюбія.*

Къ обязанности сохранять достоинство нашей природы нравственной ближайшимъ образомъ относится долгъ *истиннолюбія.* Врожденное намъ чувство истины есть требованіе вѣчной Истины, подобно какъ чувство добра—требованіе вѣчной Святости и Благости; оно возлагаетъ на насъ священный долгъ всегда быть вѣрными истинѣ, и выражать ее какъ во внутренней, такъ и внѣшней дѣятельности нашей,—долгъ столько важный, что для сохраненія истины не должно щадить самой жизни. Нарушеніе этого долга есть нарушеніе самаго основанія нравственности.

Истиннолюбію противны: *ложь* и *притворство* или *лицемѣріе.*

Кантъ говоритъ: «ложь есть отверженіе и какъ бы уничтоженіе достоинства человѣческаго; человѣкъ, который самъ не вѣритъ тому, что говоритъ другому, имѣетъ низшее достоинство, нежели вещь неодушевленная». Онъ же замѣчаетъ, что «св. Писаніе производитъ всякое зло не отъ убійства Каинова, а отъ лжи, и что ложь есть начало всякаго порока». Дѣйствительно, во всякомъ порокѣ и преступленіи обнаруживается неуваженіе къ истинѣ закона, и слѣдовательно наклонность ко лжи; всякій порокъ есть ложь, есть насиліе совѣсти, противопоставленіе побужденіямъ закона побужденій ложныхъ, поставленіе вмѣсто блага истиннаго добра ложнаго. Можно сказать, что вся жизнь порочнаго есть цѣпь лжей.—Низшей степени ложь, когда лгутъ по легкомыслію, для забавы себя и другихъ; высшая степень лжи, когда она переходитъ въ злость и имѣетъ цѣлью—вредить другимъ; а самая высшая степень состоитъ въ лжесвидѣтельствахъ и клятвопреступленіи,—ложь, которая силится, такъ сказать, обмануть самаго Бога.—Имѣя въ виду существенную связь истиннолюбія съ нравственностію,

всѣ лучшіе воспитатели поставляютъ необходимымъ правиломъ то, чтобъ при воспитаніи болѣе всего обращать вниманіе на чувство истины, и потому никакъ не позволять дѣтямъ лжи. Средствомъ къ утвержденію истиннолюбія поставляютъ усиленіе чувства чести, которое, говорятъ, одно можетъ обезсилить въ человѣкѣ наклонность ко лжи. Замѣтимъ однакожъ, что чувство чести, противопоставляемое лжи, должно быть чувство чести истинной, а не честолюбіе; потому что ложь столько же совмѣстна съ честолюбіемъ, какъ и съ другими страстями.

Притворство есть особенный видъ лжи, когда человѣкъ совсѣмъ иначе говоритъ и поступаетъ, нежели какъ требуютъ правила его дѣятельности. Здѣсь эгоизмъ бываетъ въ спорѣ съ чувствомъ нравственнымъ, разсудокъ раздѣляется отъ сердца, и человѣкъ для достиженія цѣли своего самолюбія употребляетъ видъ добра, какъ орудіе, обманывая тѣмъ другихъ. Но какъ лжецъ, такъ и лицемѣръ всегда вредитъ болѣе себѣ самому, нежели другимъ: онъ унижаетъ свое достоинство нравственное, такъ что если-бъ возбудилось въ немъ нравственное чувство, то онъ почелъ бы достойнымъ презрѣнія самъ себя.—Отъ притворства должно отличать *скрытность*, которая возможна безъ нарушенія чувства нравственнаго. Есть случаи, въ которыхъ откровенность бываетъ вредна для самой истины, въ которыхъ весьма нужно скрывать отъ другихъ цѣль нашихъ дѣйствій. Въ такихъ случаяхъ скрытность есть долгъ благоразумія.

б) О должностяхъ любви къ самому себѣ.

Должность любви къ самому себѣ, или долгъ самоусовершенствованія не есть слѣдствіе самолюбія, которое, не смотря на достоинства и различіе вещей и лицъ, старается обращать все въ средства для своихъ цѣлей. Нравственная любовькъ себѣ есть любовь къ совершенству, свойственному природѣ чело-

вѣческой,—любовь, которая пользуется одними законными средствами. Цѣль ея есть какъ совершенство природы нашей физическое (тѣла и души), такъ—и преимущественно—совершенство нравственное.

аа) *О совершенствѣ человѣческой природы физическомъ.*

Попеченіе о тѣлѣ.

Въ наукѣ о добродѣтели не мѣсто говорить о средствахъ для усовершенія тѣла нашего, а должно вообще замѣтить, каково должно быть употребленіе такихъ средствъ. Здѣсь надлежитъ избѣгать двухъ крайностей: съ одной стороны излишней заботливости о тѣлѣ, которая дѣлаетъ человѣка изнѣженнымъ и чрезъ мѣру чувствительнымъ, съ другой стороны—излишней строгости, которая обременяетъ и изнуряетъ тѣло трудами и ненужными лишеніями. Какъ пристрастіе къ тѣлу, такъ и ненависть къ нему противны закону нравственному. Цѣлью попеченія нашего о тѣлѣ должно быть укрѣпленіе и возвышеніе тѣлесныхъ силъ. Для того должно сохранять чистоту тѣла или опрятность, его здоровье, и въ особенности цѣлость и совершенство органовъ чувствъ, какъ ближайшихъ орудій души.

Попеченіе о душѣ.

Душа, какъ благороднѣйшая часть существа нашего, должна быть предметомъ наибольшаго попеченія нашего. Укрѣплять память, образовать мыслительную силу, утончать чувство изящнаго, раскрывать и возвышать другія силы и способности духа, значитъ достигать достоинства человѣческаго; закоснѣвать въ невѣжествѣ, не стараться объ умноженіи и возвышеніи своихъ познаній, даже оставаться на одной степени ихъ—недостойно человѣка, котораго назначеніе—всегда стремиться къ совершенству высшему. Правда, науки не составляютъ еще

главной цѣли человѣка, но они даютъ намъ наилучшее средство и къ возвышенію совершенства нравственнаго. Человѣкъ образованный яснѣе понимаетъ долгъ свой, и въ исполненіи его поступаетъ съ большимъ вниманіемъ, съ благороднѣйшими побужденіями. Впрочемъ при образованіи душевныхъ силъ нужно наблюдать порядокъ и правильность. Всего болѣе образовать должно разумъ, какъ правительственную силу души.

Относительно низшихъ способностей должно различать тѣ, которыхъ дѣйствіе благопріятно для нравственности, и тѣ, которыя служатъ препятствіемъ къ ея совершенству.

Къ первымъ относится чувство изящнаго, чувство стыда и чувство симпатіи, которыя потому должно питать въ себѣ и утончать. Къ послѣднему роду принадлежатъ пожеланія чувственныя, похотѣнія и страсти: ихъ должно умѣрять, укрощать, и, если возможно, совершенно искоренять.

бб) *О совершенствѣ нравственномъ.*

Долгъ совершенства нравственнаго.

Какъ жизнь наша животная и вообще все физическое имѣетъ цѣну только по отношенію къ жизни нравственной; то образовать себя и стремиться къ высшимъ степенямъ нравственности есть важнѣйшій долгъ человѣка. Для этого преимущественно должно образовать тѣ способности, которыя ближайшимъ образомъ содѣйствуютъ къ возвышенію силы нашей воли, и неослабно стараться о томъ, чтобы склонность къ добру нравственному превозмогала всѣ другія наклонности наши. Такія способности суть разумъ и совѣсть. Итакъ

а) старайся пріобрѣсть правильное и ясное понятіе о своихъ отношеніяхъ къ другимъ и важнѣйшихъ обязанностяхъ. Средство къ этому есть *самопознаніе*. Чѣмъ лучше знаемъ мы себя, достоинство нравственной природы нашей, главную

цѣль нашей жизни и отношенія, въ которыхъ мы поставлены верховнымъ Правителемъ міра нравственнаго, тѣмъ яснѣе прозрѣваемъ въ порядокъ какъ естественный, такъ и нравственный и познаемъ его необходимость, потому что усматриваемъ связь его съ врожденными намъ потребностями духа. Такимъ образомъ познаніе себя доставитъ намъ больше удобности въ дѣйствіяхъ, сообразныхъ съ закономъ божественнымъ. Оно снабдитъ насъ и тѣми руководительными правилами, которыхъ нравственная польза во всякомъ случаѣ несомнѣнна.

б) Старайся всегда соображать дѣйствія твои съ нравственными правилами, въ совершенствѣ которыхъ ты увѣренъ и въ которыхъ видишь волю Божію. Мало-по-малу ты пріобрѣтешь наклонность ко всему доброму и законному, ею будешь побѣждать противныя наклонности; для тебя легко будетъ различить, въ большей части случаевъ, добро истинное отъ мнимаго, долгъ высшій отъ низшаго, и будетъ менѣе трудности въ его исполненіи. Такъ достигнешь ты истинной мудрости, которая не состоитъ въ одномъ познаніи закона, не состоитъ и въ однихъ добрыхъ чувствованіяхъ, но состоитъ въ постоянномъ согласіи дѣйствій нашихъ съ началами нравственными.

в) Уважай всегда гласъ твоей совѣсти и подчиняй себя суду этого внутренняго судіи твоего. Гласъ правосудія небеснаго слышится внутри насъ. Это самое ощутительное доказательство того, что мы граждане міра невидимаго, духовнаго, что дѣйствія наши подлежатъ высшей отвѣтственности и будутъ нѣкогда оцѣнены верховнымъ Судіею, предъ которымъ ничто не можетъ быть сокрыто. Слушаясь этого гласа, ходи въ присутствіи Всесвятаго; не для глазъ и суда людей только будь добрымъ, но для Того, Кто видитъ сердце твое и въ рукахъ Котораго вѣчная судьба твоя, сообразная съ твоимъ состояніемъ нравственнымъ.

г) Наконецъ, никогда не воображай, что ты довольно успѣлъ въ совершенствѣ нравственномъ. Полнаго совершенства ни въ чемъ нѣтъ въ этой жизни, тѣмъ менѣе его въ нашей нравственности. Долгъ нашъ—непрестанно стремиться къ высшимъ степенямъ, а потому каждую степень, на которой мы стоимъ, почитать только приготовленіемъ къ совершенству. Всегда сознавай свои недостатки и слабости и по всей возможности старайся препобѣждать ихъ. Истинный путь къ совершенству есть смиреніе.

2.

О должностяхъ къ ближнему.

О должностяхъ къ ближнему вообще.

Человѣкъ имѣетъ стремленіе къ соединенію съ подобными себѣ. Достоинство и цѣль природы его такъ возвышенны, а слабость силъ его такъ велика, что счастіе и совершенство человѣческой природы не могутъ быть достигнуты безъ взаимнаго соединенія людей между собою, безъ согласной ихъ общей дѣятельности. Потому каждый изъ насъ долженъ почитать себя не только мысленнымъ членомъ всеобщаго, невидимаго царства Божія или міра нравственнаго, но членомъ и видимаго общества человѣческаго, и соотвѣтственно тому имѣетъ свои обязанности. Ничто столько не сильно положить преграду злу нравственному и столько споспѣшествовать возрастанію добродѣтели, какъ общество, союзомъ законовъ нравственныхъ утверждаемое и согласно стремящееся ко благу общему. Содѣйствіе наше и стремленіе къ этому благу противодѣйствуетъ наклонностямъ эгоизма нашего и распространяетъ дѣятельность любви. Общее благо есть цѣль, сообразная съ волею премудраго и всеблагаго Правителя существъ нравственныхъ,

а потому главная цѣль, къ которой они должны стремиться. Итакъ *не себѣ одному жить, но жить для другихъ:* это есть законъ Божій, который обязываетъ каждое существо разумное. Изъ него производятся всѣ должности наши по отношенію къ другимъ, или должности къ ближнему.

Должности въ отношеніи къ другимъ, подобно какъ и другія, состоятъ изъ должностей уваженія или справедливости, и должностей любви или доброты (благости). Но сверхъ того онѣ допускаютъ болѣе обширное раздѣленіе. Человѣка можно разсматривать, какъ членъ по отношенію вообще къ человѣческому роду, соединенный съ другими общею природою человѣческою, и какъ членъ особеннаго общества. Отсюда происходитъ два рода должностей:

А. Должности по отношенію къ человѣчеству (officia humunitatis).

Б. Должности общественныя (officia socialia).

А. *О должностяхъ по отношеніи къ человѣчеству.*

Обязанности по отношенію къ человѣкамъ вообще основаны на понятіи о достоинствѣ и важности природы человѣческой, и выполняются *уваженіемъ* и *любовію* къ другимъ. Долгъ уваженія требуетъ, чтобы взирать на каждаго человѣка, не какъ на средство или одно орудіе нашей воли, но какъ на лице, само по себѣ имѣющее свои цѣли, достойныя такого же уваженія, какъ и наши цѣли. Долгъ любви предписываетъ то, чтобы благія цѣли другихъ мы почитали не только не чуждыми для насъ, но и своими цѣлями, требующими съ нашей стороны возможныхъ усилій и пожертвованій. Тотъ и другой долгъ имѣютъ неразрывную между собою нравственную связь: уваженіе безъ любви раздѣлило бы человѣковъ, а любовь безъ уваженія произвела бы въ нихъ безпорядочное смѣшеніе.

а) *Должности уваженія или справедливости.*

О должностяхъ уваженія вообще.

Природа человѣческая достойна сама по себѣ справедливаго уваженія. Человѣкъ не есть вещь, которую употреблять можно по произволу: онъ какъ лице имѣетъ свои права, свои цѣли; онъ гражданинъ великаго царства Божія нравственнаго, носитъ въ себѣ образъ Божій, занимаетъ здѣсь мѣсто по волѣ Вседержителя и есть наслѣдникъ безсмертія. Итакъ если каждый изъ насъ имѣетъ право на уваженіе отъ другихъ, то и самъ обязанъ уважать другихъ. Отказывать кому либо въ уваженіи, являть ему презрѣніе есть обида человѣчеству. Конечно, нельзя уважать каждаго одинаково,—долгъ же справедливости требуетъ у насъ одного, по высшимъ достоинствамъ его, предпочитать другому; но противно всякой справедливости оказывать кому бы то ни было изъ человѣковъ явное презрѣніе. Предположимъ, что другой самъ себя сдѣлалъ недостойнымъ уваженія; но все же мы должны уважать въ немъ человѣка. Самый злодѣй, самый развратникъ еще не изгнанъ отъ лица Божія, а потому не потерялъ еще всѣхъ правъ человѣчества.

Презрѣніе къ другимъ есть слѣдствіе эгоизма, по которому кто либо унижая цѣну другихъ, тѣмъ самымъ явно или скрытно приписываетъ самъ себѣ несправедливую цѣну. Самый худшій порокъ въ этомъ отношеніи есть *гордость* и *тщеславіе*, по которому требуютъ себѣ великаго уваженія отъ другихъ, сами платя имъ явнымъ презрѣніемъ. Гордость не только несправедлива, какъ противная долгу уваженія къ другимъ, но и безразсудна, потому что не достигаетъ предполагаемой ею цѣли, т. е. уваженія отъ другихъ, а напротивъ тѣмъ большее поселяетъ въ нихъ презрѣніе къ себѣ, чѣмъ большаго требуетъ уваженія и чѣмъ несправедливѣе унижаетъ другихъ. Еще обиднѣе и злобнѣе та гордость, которая соединена съ презри-

тельными насмѣшками надъ другими. Въ уничиженіи и осмѣяніи другихъ находить удовольствіе—есть нѣчто дьявольское, а не человѣческое [1]).

Долгъ уваженія къ другимъ въ особенности оказываетъ себя аа) въ словахъ,—*честность слова, правдивость*, и бб) въ дѣлахъ, преимущественно въ отношеніи къ жизни и собственности ближняго.

аа) *Честность въ словахъ или правдивость.*

Говорить всегда истину есть долгъ добродѣтели, потому что истина и добродѣтель неразрывно соединены между собою, и гдѣ нѣтъ одной, тамъ не можетъ быть и другой. Притомъ ложь всегда предполагаетъ неуваженіе къ тому, кому она говорится, и слѣдовательно противна долгу справедливости. Итакъ не только клевета, лжесвидѣтельство, злословіе противны закону нравственному, но и всякая ложь, хотя бы не имѣющая намѣренія повредить другому. Польза, которой хотятъ иные достигать ложью, всегда почти можетъ достигаться *молчаливостію* или благоразумною *скрытностію*. Позволительно или совсѣмъ умалчивать о томъ, что дѣлаемъ или предпринимаемъ, или открывать одну часть дѣла, и такимъ образомъ избѣгать опасности отъ злонамѣренныхъ.

Еще преступнѣе та ложь, которая соединяется съ клятвою или присягою. Дающій клятву заставляетъ другаго надѣяться не только на свою честность и правдивость, но и на свою вѣру въ Бога, и потому, преступая клятву, онъ оказываетъ себя не только нечестнымъ, но и нечестивымъ.—Долгъ честности требуетъ, чтобы мы и безъ клятвы данное слово сохраняли также, какъ

---

[1]) Мизантропія, если она не есть болѣзненное состояніе духа, происходящее отъ темперамента, во всякомъ случаѣ неизвинительна. Ненавидѣть всѣхъ за то, что нѣкоторые оскорбили насъ, крайне несправедливо.

клятвенное, потому что даемъ его всегда въ присутствіи Божіи и должны всегда сознавать это присутствіе [1]).

Долгъ защищать жизнь и собственность другаго.

бб) Защищать жизнь и собственность другихъ есть долгъ справедливости общественной: ибо для того и соединяемся мы въ обществѣ, чтобъ въ этомъ соединеніи найти безопасность, чтобъ пользоваться защитою отъ другихъ. Но и независимо отъ понятія и связи общественной, каждый долженъ почитать жизнь и собственность другаго за нѣчто священное для себя. Здѣсь видѣнъ порядокъ Божественный, который должно всегда уважать, и по всей возможности нашей сохранять. И такъ слѣдующіе и имъ подобные случаи не могутъ быть опускаемы безъ нарушенія долга нравственнаго.

Если кто покушается на жизнь другаго, знающій о томъ долженъ по всей возможности отклонять эту опасность ближнему.

Если гонимый злонамѣреннымъ врагомъ своимъ ищетъ убѣжища въ моемъ домѣ, я долженъ принять его и не выдавать, какъ только по требованію законнаго правительства.

Въ случаѣ опасности для дома или другой собственности ближняго долгъ каждаго употребить для спасенія его всякое законное средство.

Но въ томъ случаѣ, когда нужно спасать и себя и другаго, и нѣтъ возможности исполнить одинъ долгъ, не опустивъ другаго, долгъ справедливости запрещаетъ только то, чтобъ не спасать себя на счетъ другаго, наприм. при кораблекру-

---

[1]) Впрочемъ моралисты допускаютъ преступленіе такой клятвы, которой исполненіе было бы противно долгу нравственному, а вмѣстѣ не почитаютъ зломъ и ту ложь, которая есть единственное средство для сохраненія другаго отъ зла (напр. обманъ непріятеля для спасенія отечественнаго войска).

шеніи не отнимать послѣдней доски у погибающаго, которою онъ воспользовался прежде меня [1]).

б) *Обязанности любви.*

Обязанности любви по отношенію къ человѣчеству не могутъ быть выражены болѣе простымъ и опредѣленнымъ правиломъ, какъ евангельскимъ: «люби ближняго твоего, какъ себя самого». Помышлять и стараться о счастіи и совершенствѣ другихъ столько же должно, сколько о счастіи и совершенствѣ собственномъ. Здѣсь представляются три особенные вида добродѣтели: 1) *благотворительность;* 2) *благодарность;* 3) *соучастіе.*

О благотворительности.

1) Путь благотворительности состоитъ въ готовности воли каждому человѣку дѣлать доброе и полезное и избѣгать всего, что можетъ нанесть ему вредъ и неудовольствіе. Не по временамъ только и въ отношеніи нѣкоторыхъ извѣстныхъ лицъ она должна выражать себя, но должна быть всегдашнею и всеобщею. Свойства и признаки благотворительнаго суть: ласковость, учтивость, миролюбіе и кротость. Но самая благотворительность можетъ имѣть многоразличные виды, какъ со стороны подлежательной, такъ и предлежательной. Въ первомъ отношеніи благотворительность можетъ быть изъ видовъ славолюбія или изъ желанія обязать другихъ и привлечь къ себѣ: это благотворительность ложная, не имѣющая цѣны нравственной. Можетъ также быть недостаточною, безъ пожертвованія, напр. небольшая милостыня богача. Истинная благотво-

---

[1]) Къ долгу сохранять жизнь другихъ относится также: отвращать другихъ отъ самоубійства, не погребать умершихъ безъ очевидныхъ признаковъ смерти, подвергаться общественнымъ мѣрамъ въ случаѣ заразы, прививать оспу, и т. п.

рительность, происходя отъ чистой, безкорыстной любви, не щадитъ пожертвованій, не желаетъ даже обязать другаго благодарностію; любитъ дѣлать добро въ тайнѣ и почитаетъ благодѣяніемъ для себя, если ея благодѣяніе принято и можетъ быть полезно другому. И такъ напрасно называютъ ту благотворительность милостію, которая происходитъ отъ высшаго къ низшему. Милость собственно относится къ смягченію справедливыхъ наказаній и вообще строгости законной, и приличествуетъ однимъ государямъ, а всякая благотворительность есть исполненіе долга нравственнаго, а потому не есть милость.—Виды благотворительности со стороны предлежательной бываютъ также различны: она или иждиваетъ въ пользу другаго имущество,—это *щедрость*, или помогаетъ ему трудами,—*услужливость*, или умѣряетъ права свои въ пользу другихъ,—это *снисходительность*. Спрашиваютъ: на что и на кого всего лучше употреблять благотворительность? На то, что наиболѣе приноситъ пользы человѣчеству и на тѣхъ, которые не только имѣютъ нужду, но и достойны вспоможенія. На этомъ основаніи истинная благотворительность изыскиваетъ тѣхъ несчастныхъ, которые скрываютъ свои нужды и стыдятся просить; вспомоществуетъ воспитанію и образованію юношества; учреждаетъ больницы и страннопріимные домы, участвуетъ въ благотворительныхъ заведеніяхъ для сиротъ и вдовъ и т. п. Что касается до милостыни, то производить ее должно такъ, чтобы не питать ею праздныхъ тунеядцевъ. Людямъ неизвѣстнымъ не должно давать много, исключая престарѣлыхъ и увѣчныхъ, о которыхъ не нужно свидѣтельства другихъ. Впрочемъ и неизвѣстныхъ презирать не должно: ибо лучше подать милостыню 10-ти недостойнымъ, нежели одному достойному не подать.

Самый высшій степень благотворительности тотъ, когда обращаютъ ее на самыхъ враговъ своихъ. Здѣсь наиболѣе видно безкорыстіе и человѣколюбіе чистое, которое смотритъ

на враговъ съ бо́льшимъ сожалѣніемъ, нежели на больныхъ и бѣдныхъ, и желаетъ возвратить ихъ къ любви бо́лѣе, нежели послѣднихъ къ здоровью и счастію [1]).

О благодарности.

2) Благодарность состоитъ въ особенномъ уваженіи благодѣтеля и пріятной для него услужливости. Долгъ благодарности есть также долгъ любви и долгъ сколько справедливый, столько и священный. Справедливость требуетъ, чтобы мы, принявъ благодѣяніе отъ другаго, чувствовали себя обязанными къ нему, какъ должники его по любви. Любви соотвѣтствовать должна любовь же. Польза самой добродѣтели требуетъ того: ибо оказывая себя невнимательными или нечувствительными къ благодѣтелю, мы чрезъ то можемъ охладить любовь его, сократить благотворительность. Низшая степень благодарности, когда воздаемъ за благодѣянія услугами имъ равными; высшая же благодарность та, которая старается воздать благодѣтелю любовью бо́льшею. Виды благодарности могутъ быть и правильные и неправильные. То не есть благодарность истинная, когда оказавъ благодѣтелю взаимную услугу, не почитаемъ себя уже болѣе обязанными ему. Еще хуже тѣ дѣйствія благодарности, которыми хотимъ исхитить для себя болѣе благодѣяній. Самая же худшая благодарность та, по которой, въ угодность другаго, рѣшаются дѣлать все безчестное, противное добродѣтели: это значитъ въ жертву частной добродѣтели приносить всю добродѣтель, жертвовать совѣстію, самымъ закономъ нравствен-

---

[1]) Платонъ говоритъ (deleg. L. 5): «человѣкъ несправедливый достоинъ состраданія, какъ и больной. Но должно сожалѣть о томъ, въ комъ зло еще удобоизлѣчимо, а гнѣвъ претворять на кротость и не питать къ нему ожесточенія и ненависти, какъ женщины. Только противъ злаго и совершенно потеряннаго должно оказывать гнѣвъ свой».—Это правило хорошо для судіи. Но въ обидахъ личныхъ справедливѣе правило евангельское: *любите враги ваша* и пр.

нымъ. Истинная благодарность совершенно согласна съ добродѣтелію, справедлива и честна. Она никогда не измѣняется и не умираетъ: а по смерти благодѣтеля она сохраняетъ къ нему уваженіе, любитъ его семейство и все, что о немъ напоминаетъ.

О соучастіи.

3) *Соучастіе*, т. е. сорадованіе съ радующимися, и состраданіе къ страждущимъ имѣетъ корень свой въ самой природѣ человѣка (симпатія), и въ такомъ смыслѣ она не есть долгъ нравственный. Соучастіе дѣлается добродѣтелію тогда, когда происходитъ отъ побужденій нравственныхъ, подъ управленіемъ разума. Посему соучастіе раздѣляютъ на *эстетическое* и *практическое*. Первое есть способность легко и скоро воспринимать въ себя чувствованія другихъ; въ послѣднемъ съ чувствомъ соединяется соотвѣтственная тому дѣятельность: оно не слезами только сочувствуетъ несчастному, но дѣятельною ему помощію и словами утѣшенія. Несправедливо стоики лишали своего мудреца соучастія эстетическаго; соучастіе нравственное было бы безъ него хладно, безъ живаго побужденія. Еще несправедливѣе епикурейцы запрещали всякое сострадание,—для того, говорили они; чтобы вмѣсто одного не страдать двоимъ. Сочувствіе нужно для образованія нашего духа къ высшимъ цѣлямъ его нравственнымъ, которыхъ должно достигать не разсудкомъ только, но и сердцемъ. Добродѣтельный не только не старается подавить въ себѣ сочувствіе, но даже случаевъ къ его возбужденію: онъ не обходитъ мѣстъ несчастныхъ и больныхъ, но изыскиваетъ ихъ. Впрочемъ, что не довольно одного сочувствія эстетическаго, а необходимо нравственное, видно и изъ того, что первое отъ частаго обращенія съ несчастными притупляется, а послѣднее остается всегда неизмѣнно.

О порокахъ, противныхъ любви къ человѣчеству.

Любви 1) противополагается *равнодушіе,* 2) совершенно противна *ненависть,* а 3) въ высшей степени—*зложелательность.* Если равнодушіе постоянно господствуетъ, то это есть нечувствительность или пріобрѣтенная, или естественная, но не побѣжденная нравственною волею, а потому порокъ, унизительный для человѣческой природы. Изъ равнодушія переходятъ или къ расположенности, потомъ согласію и наконецъ къ любви, или къ нерасположенности, несогласію и наконецъ къ ненависти. Въ нерасположенности яснѣе видятъ и болѣе чувствуютъ непріятныя свойства другаго, нежели пріятныя; въ несогласіи происходятъ частые споры и ссоры, но еще не всѣ добрыя свойства другаго потемняются; въ ненависти, напротивъ, все доброе въ другомъ для насъ потемняется, и мы становимся въ совершенную съ нимъ противоположность по чувствованіямъ. Ненависть искореняетъ въ насъ всякое добро, изгоняетъ изъ сердца нашего всѣ благородныя наклонности, и произращаетъ въ немъ всѣ пороки и страсти. Высшая степень этого зла есть зложелательность, въ которой злая воля обращается въ характеръ, управляется не только превратными наклонностями, но и превратнымъ началомъ, въ которой чувствуютъ не только отвращеніе отъ другаго, но и стремленіе дѣлать ему зло, вымышляютъ его, обдумываютъ и ищутъ къ тому средствъ.

Виды ненависти.

Отрасли или виды ненависти суть: а) *вражда,* б) *зависть,* в) *злорѣчивость,* г) *злорадованіе.*

а) Вражда собственно противополагается дружбѣ, какъ ненависть любви. Охлажденная любовь превращается въ нена-

висть, и здѣсь происходитъ противоположность преимущественно въ чувствованіяхъ и склонностяхъ; разорванная дружба дѣлается враждою, и тогда является противоположность въ намѣреніяхъ и желаніяхъ. Всякая дружба, основанная на видахъ корысти, честолюбія и другихъ страстей легко разрывается и превращается во вражду. Только та дружба бываетъ постоянна, которая основана на правилахъ честности и добродѣтели.

б) Зависть есть то противонравственное ощущеніе, которое возбуждаютъ въ насъ непріятныя намъ преимущества и счастіе другаго. Къ ней склонны особенно тѣ, для которыхъ весьма много значитъ блескъ внѣшняго счастія, высокая порода, богатство, достоинства внѣшнія: почитая себя достойными того же счастія, они оскорбляются смотря на счастіе другихъ,—завидуютъ. Зависть есть самая ядовитая зараза не только для души, но и для организма тѣлеснаго: оттого блѣдность и сухость завистливыхъ. Должно погашать ее при первыхъ ея появленіяхъ: иначе она, заразивъ все сердце, сдѣлается неизлѣчимою болѣзнію души. Тотъ, кто поставляетъ истинное счастіе въ добродѣтели и спокойной совѣсти, а не во внѣшнихъ благахъ, навсегда свободенъ отъ этого адскаго недуга.

в) Злорѣчіе ищетъ въ другихъ всегда худой стороны и все доброе оставляетъ безъ замѣчанія. Оно большею частію соединено бываетъ съ слабостію разсудка, и потому обыкновеннѣе оказывается у женщинъ. Къ нему склонны отличающіеся остроуміемъ, которое очень нерѣдко бываетъ вмѣстѣ съ легкомысліемъ. И злорѣчіе для одного удовольствія—показать свое устроуміе—весьма вредно не только для чести другихъ, но и для нравственности злорѣчиваго: оно притупляетъ въ немъ чувство добра и совсѣмъ погашаетъ любовь къ ближнему. Еще болѣе преступно то злорѣчіе, которое происходитъ отъ зависти, а въ высшей степени, оно есть слѣдствіе зложела-

тельности. Впрочемъ, должно отличать отъ злорѣчія критику, которая выставляетъ дѣйствительные пороки другихъ, съ намѣреніемъ ихъ исправить и въ предостереженіе другимъ. Благоразумная критика всегда отличаетъ порокъ отъ самаго лица и преслѣдуетъ первый, а не послѣдній, между тѣмъ какъ злорѣчіе всегда вооружается противъ самаго лица.

г) Злорадованіе есть преступная радость, которую чувствуютъ отъ зла, постигающаго другихъ. Радуются, большею частію, когда видятъ недостойныхъ, ниспадающихъ съ высшей степени, жестокаго богача, теряющаго имѣніе, врага своего, уловляемаго сѣтьми, которыя онъ ставилъ другимъ. И эта радость противна истинной любви къ ближнему. Но еще противнѣе ей то, когда радуются несчастію человѣка невиннаго, паденію людей достойныхъ уваженія, бѣдѣ другаго, хотя онъ не врагъ намъ. Это высшая степень злости и относится къ зложелательности.

Виды зложелательности.

Зложелательность выражается наиболѣе а) *клеветою,* б) *мстительностію,* в) *непримиримостію.*

а) Клевета грубая вымышляетъ ложные факты, а подлиннымъ дѣйствіямъ другаго придаетъ худыя побужденія. Такая клевета можетъ быть отражена и изобличена въ злоумышленіи. Но есть клевета тонкая, которая не вымышляетъ фактовъ, а искуснымъ образомъ выставляетъ дѣйствительные поступки другаго въ такомъ видѣ, что каждый легко припишетъ ему худыя свойства и намѣренія. Эта клевета не преслѣдуется законами, но она еще противнѣе нравственности, потому что она коварнѣе.

б) Если ненависть и вражда до того усиливаются, что возбуждаютъ всѣ силы враждующаго лица противъ другаго;

тогда происходитъ то злое напряженіе воли, которое называется мстительностію. Поводомъ къ нему служатъ сильныя страсти, когда онѣ бываютъ оскорблены другимъ. Но есть мщеніе необдуманное и обдуманное. Первое бываетъ слѣдствіемъ гнѣва, вспыльчивости, и сопровождается послѣ раскаяніемъ, а иногда и примиреніемъ. Другое не способно къ раскаянію и сдѣлавъ зло другому, ощущаетъ отъ того злобную радость.—Единственное, одобряемое закономъ нравственнымъ, мщеніе состоитъ въ томъ, чтобъ поступить со врагомъ великодушно и побѣдить зло его добромъ.

в) Непримиримая вражда есть непрестанное желаніе мщенія и отверженіе всякаго мира. Ничто столько не оскорбляетъ чувство нравственное и самое чувство религіи, какъ такая злость. Она погашаетъ все доброе, дѣлаетъ даже неспособнымъ человѣка къ добру и склоннымъ ко всякому злу. Противъ этого зла должно искать средствъ не въ однихъ правилахъ нравоученія, но преимущественно въ религіи. Кто можетъ поставить себя предъ лице Небесной благости и милосердія, тотъ почувствуетъ, какъ противно этой благости его жестокосердіе и сколь недостоинъ тотъ прощенія предъ Богомъ самъ, кто не хочетъ простить другаго.

Б. О должностяхъ общежительныхъ.

Кромѣ общихъ должностей къ другимъ, опредѣляемымъ понятіемъ о достоинствѣ природы человѣческой, человѣкъ имѣетъ еще особенныя должности, опредѣляемыя особенною цѣлію общества, въ которомъ онъ живетъ. Если эта цѣль согласна съ закономъ нравственнымъ, если она есть истинное благо для человѣчества; то каждый членъ общества обязанъ благо общее предпочитать своему благу частному. Такого рода общества суть: а) семейственное, б) гражданское и в) церковное.

а) Должности семейственныя.

Должности супруговъ.

Первая изъ нихъ есть должность супруговъ. Цѣль брака есть умноженіе рода и взаимная ближайшая помощь въ потребностяхъ жизни человѣческой. Сообразно съ симъ супругамъ приличествуютъ какъ взаимныя права въ отношеніи одного къ другому, въ отношеніи къ собственности, воспитанію дѣтей и содержанію дома, такъ и взаимныя къ тому обязанности. Жена, хотя во внѣшнихъ отношеніяхъ не имѣетъ самостоятельности, но въ домашнемъ обществѣ она пользуется полнымъ правомъ какъ и мужъ, будучи его совѣтницею, другомъ и помощницею, какъ главы семейства. Если мужъ преимуществуетъ ясностію разумѣнія и силою воли, то жена имѣетъ бо̀льшую силу чувства, что также нужно для совершенства человѣческаго. И если чувство жены составитъ посредство между умомъ и волею мужа, согрѣвая первый и умѣряя силу послѣдней, то происходитъ та гармонія между ними, которую называютъ супружескимъ счастіемъ. Обязанность супруговъ вообще: сохранять взаимную супружескую вѣрность, принимать участіе въ радостяхъ и скорбяхъ другъ друга, заботиться одинъ о другомъ въ болѣзняхъ, помогать одинъ другому во всѣхъ семейныхъ трудахъ, особенно же при воспитаніи дѣтей. Взаимная вѣрность ихъ должна быть такова, чтобъ не подавать повода не только къ юридическому, но и нравственному разрыву брака. Высшій долгъ добродѣтели требуетъ, чтобъ они сохраняли супружескую вѣрность и тогда, когда бы охладѣла ихъ любовь, и самое уваженіе одного къ другому было бы потеряно.

Должности родителей и дѣтей.

Долгъ родителей воспитывать дѣтей своихъ такъ, чтобы они были нравственно добрыми и полезными для общества.

При воспитаніи должны они обращать вниманіе сначала на силы тѣла, потомъ на способности душевныя и на сердце, и вселить въ дѣтей не страхъ и рабское повиновеніе, а любовь и довѣренность къ родителямъ,—такія чувства, которыя соединяютъ родителей и дѣтей узами самыми сладостными и неразрывными. Вредны какъ излишняя строгость, которая дѣляетъ дѣтей лицемѣрами и подавляетъ ихъ природныя способности, такъ и излишнее послабленіе и пристрастіе къ дѣтямъ, отъ чего укореняются въ нихъ самыя вредныя наклонности. Самое лучшее воспитаніе то, когда родители сами бываютъ для дѣтей примѣромъ чистой и благочестивой жизни. Впрочемъ, если сами они не могутъ дать имъ хорошаго воспитанія, то обязаны поручить ихъ на воспитаніе другимъ. Когда дѣти достигнутъ совершеннаго возраста, родители не должны имъ препятствовать въ избраніи рода жизни и супружества, а также и удерживать ихъ, противъ ихъ воли, въ своей зависимости.

Со стороны дѣтей требуется любовь, уваженіе, повиновеніе и благодарность къ родителямъ. Долгъ ихъ не забывать родителей въ случаѣ старости ихъ и бѣдности, и сохранять къ нимъ все должное уваженіе, хотя бы они сдѣлались несравненно выше своихъ родителей, по состоянію или званію.

Должности сродниковъ.

Лица соединенныя узами родства состоятъ въ ближайшемъ отношеніи взаимномъ. Если они живутъ въ одномъ семействѣ, то, какъ члены его, они обязаны сохранять общее его благо. Если составляютъ особыя семейства, то должны оказывать особенное уваженіе къ старшему въ родѣ, сохранять честь своего рода и брать ближайшее участіе, нежели посторонніе, въ благѣ своихъ родственниковъ и при всякомъ случаѣ вспомоществовать имъ. Но они не имѣютъ права вмѣшиваться во внутрен-

нія семейственныя обстоятельства своихъ родственниковъ, напр. препятствовать воспитанію и супружеству дѣтей. Притомъ общеніе родственное не должно превращаться въ духъ партій и производить непотизма, столь вреднаго для общественной жизни.

Должности господъ и слугъ.

Отношеніе господъ къ слугамъ должно быть опредѣляемо не столько строгостію права, сколько долгомъ нравственнымъ. Не довольно доставлять служителямъ пищу, не обращаться съ ними съ жестокостію, но надлежитъ по возможности облегчать ихъ труды, заботиться о ихъ здоровьѣ и благѣ нравственномъ, исправлять ихъ недостатки терпѣливо, а вѣрную и долговременную службу награждать щедро и великодушно. Тамъ гдѣ служебное состояніе превращено въ рабское, долгъ честнаго господина неправильное господство превращать въ правильное, которое бы давало служителямъ возможность пользоваться правами гражданскими.

Обязанность слугъ исправлять служеніе свое со всею вѣрностію и усердіемъ, служить господамъ не изъ одного страха, а съ готовностію любви и уваженія къ нимъ, какъ къ своимъ благодѣтелямъ, и хранить не только собственность ихъ, но и честь ихъ фамиліи.

О дружествѣ.

Дружество различается отъ любви тѣмъ, что первое основано болѣе на согласіи намѣреній и душевныхъ свойствъ, а послѣдняя на согласіи чувствованій и склонностей. Дружество не есть только знакомство или сотоварищество, которое можетъ быть и у людей порочныхъ, но есть взаимная мѣна мыслей и желаній, живое участіе въ благѣ другаго, съ готов-

ностію на всякія пожертвованія въ пользу друга. Потому истинное дружество, постоянное и неразрывное, возможно только между добродѣтельными. Долгъ друга быть безкорыстнымъ, честнымъ, уважать добрыя качества своего друга безъ лести и исправлять погрѣшности его безкорыстно и съ осторожностію. Если другъ нашъ выше насъ состояніемъ или званіемъ, то иначе должно обращаться съ нимъ въ жизни общественной, иначе въ жизни домашней, гдѣ между друзьями исчезаютъ всѣ преимущества и неровности.

б) Должности гражданина.

О должностяхъ и добродѣтеляхъ гражданина вообще.

Человѣкъ, сознавая себя гражданиномъ, или членомъ общества гражданскаго, сыномъ отечества, съ тѣмъ вмѣстѣ сознаетъ самый обширный кругъ своей дѣятельности и высшія обязанности. При такомъ только сознаніи возможно человѣку быть истиннымъ человѣкомъ, достигать совершенства нравственнаго и имѣть высшія добродѣтели. Въ гражданскомъ обществѣ открывается любовь къ отечеству, самое благородное и высокое чувство въ человѣчествѣ, любовь, которой уступаетъ всякая другая любовь—къ себѣ самому и къ ближнимъ, любовь къ семейству, къ роднымъ и друзьямъ. Всякая добродѣтель здѣсь можетъ восходить до высокой степени чистоты и совершенства. Здѣсь есть особенныя добродѣтели, которыя составляютъ главныя свойства наилучшаго гражданина: таковы—*праводушіе* и *великодушіе*.

О праводушіи.

Праводушіе не есть одна справедливость въ дѣйствіяхъ: въ немъ соединяется и правота чувствованій и намѣреній и правота дѣйствій. Праводушный выше всѣхъ склонностей, а

потому выше человѣка благодѣтельнаго, которому всегда болѣе или менѣе способствуютъ склонности естественныя. Онъ дѣлаетъ законное не смотря на то, доставляетъ ли это другимъ удовольствіе или неудовольствіе. Мужъ благодѣтельный, служа счастію другихъ, хотя бы жертвовалъ для нихъ благомъ собственнымъ, еще не можетъ быть совершенно увѣренъ въ томъ, что дѣйствія его приносятъ другимъ пользу нравственную; но человѣкъ праводушный всегда въ томъ увѣренъ, потому что благо порядка законнаго несомнѣнно, потому что ничего нѣтъ выше блага общаго, для котораго онъ всѣмъ жертвуетъ.—Къ праводушію относятся: a) *честность*, b) *правосудіе* и c) *благодушіе* (aequitas).

a) *Честный* гражданинъ есть тотъ, который вѣренъ не не одной буквѣ закона гражданскаго, но проникнутъ его духомъ, который вѣренъ и въ словахъ и дѣлахъ своихъ и тогда, когда за нарушеніе этой вѣрности не можетъ быть взысканія ему по закону. Онъ всякое данное слово или обѣщаніе свое почитаетъ священнымъ, сознавая, что онъ даетъ его своему согражданину, и чувствуя, что этой честности требуетъ честь и польза его отечества.

b) *Правосудіе* преимущественно усвояется высшимъ гражданамъ, судіямъ и начальникамъ. Но и всякій добрый гражданинъ долженъ быть правосуднымъ, имѣть ясное понятіе о законахъ справедливости и глубокое постоянное къ нимъ уваженіе, долженъ свято хранить ненарушимость законовъ отечественныхъ, и оказывать имъ уваженіе не только въ словахъ, но и на самомъ дѣлѣ, всегда, когда требуютъ его мнѣнія, защиты противъ обидъ, совѣта, помощи. Онъ долженъ быть въ такихъ случаяхъ совершенно безкорыстенъ и безпристрастенъ.

c) Гражданинъ *благодушный* соглашаетъ любовь къ человѣчеству съ уваженіемъ къ закону. Онъ не нарушая свя-

тости закона умѣряетъ взыскательность своихъ правъ, смягчаетъ и законные приговоры, какъ скоро самъ законъ даетъ ему къ тому право, но смягчаетъ не побуждаясь какою либо страстію, а изъ побужденій добродѣтели: внѣшнюю законность смягчая законностію внутреннею.

О великодушіи.

Великодушіе состоитъ вообще въ возвышенномъ образѣ мыслей, чувствованій и дѣйствій. Оно оказываетъ себя въ важнѣйшихъ случаяхъ великими пожертвованіями, самоотверженіемъ, дѣйствіями не только высшими склонностей, но и противными имъ, если они согласны съ добродѣтелію, или лучше съ самою волею Божіею. Истинно великъ только тотъ, кто полагаетъ главнымъ концемъ своихъ дѣйствій исполненіе всесвятой воли Царя небеснаго. Потому къ великодушію относимъ мы, кромѣ a) *геройскаго мужества*, b) *благородства*, еще и c) *благочестіе*.

a) *Мужество* оказываетъ себя въ препобѣжденіи препятствій, или, когда они непреодолимы, въ великодушномъ терпѣніи. При всякой нечаянности это есть *присутствіе духа*, при видѣ опасностей,—*безбоязненность*, въ дѣйствіи противъ нихъ,—*отважность* и *храбрость*, при стеченіи недоумѣній,—*рѣшительность*. Если оно владычествуетъ надъ чувственностію и страстями: это *власть надъ собою*, по которой мужественный человѣкъ для высшаго блага отказываетъ себѣ въ удовольствіяхъ, къ которымъ склоненъ отъ природы, воздерживаетъ гнѣвъ, досаду, ненависть, вопреки своему темпераменту, терпѣливо переноситъ болѣзни, страданія, гоненія, насмѣшки и другія самыя тяжкія испытанія. Несправедливо приписываютъ мужество тѣмъ людямъ порочнымъ, которые имѣютъ во злѣ непреклонную волю. Величайшее раз-

личіе—дѣйствовать подъ управленіемъ страстей, и дѣйствовать для одной добродѣтели. Того должно почитать самымъ высшимъ героемъ, кто, побѣдивъ себя самого, побѣждаетъ невѣжество, предразсудки и пороки другихъ истиною и добродѣтелію.

b) *Благородство* есть также мужество, но соединенное съ формою изящною, заслуживающее не только удивленія, но и любви. Если великодушный прощаетъ своихъ враговъ, если онъ простираетъ руку помощи своему злодѣю и если съ самыми недостойными и презрѣнными людьми обращается снисходительно, благолюбиво, то онъ истинно благороденъ и высокъ, хотя бы по рожденію или состоянію своему былъ весьма низокъ. Такой характеръ невольно привлекаетъ къ себѣ глубокое уваженіе и любовь, которыя всегда искреннѣе нежели то уваженіе и любовь, какія оказываютъ многіе талантамъ и отличіямъ.

c) Великодушный называется *благочестивымъ*, когда онъ при всѣхъ превратностяхъ судьбы бываетъ непоколебимъ въ упованіи на Бога, и при всѣхъ соблазнахъ, при разливѣ нечестія и разврата остается вѣрнымъ закону Божію и чистымъ душею. Такая возвышенность и твердость духа есть свойство гражданина небеснаго, которое непремѣнно должно вѣнчать всѣ добрыя свойства гражданина земнаго, дабы онъ былъ истинно великимъ и совершеннымъ. Для великодушія благочестиваго, нѣтъ и награды на земли: его лучшая награда состоитъ въ исполненіи воли Отца небеснаго, лучшее утѣшеніе—въ упованіи на промыслъ Его.

О должностяхъ состояній.

Общая обязанность всѣхъ состояній въ гражданскомъ обществѣ—споспѣшествовать общему благу отечества, дабы каждое вѣрно приносило ему пользу по роду своему, подобно

тому, какъ каждая часть органическаго тѣла выработываетъ матерію питающую все тѣло. Въ этомъ отношеніи всѣ состоянія въ гражданскомъ обществѣ достойны уваженія, нѣтъ между ними ни одного презрѣннаго или маловажнаго. Тѣ состоянія, которыя почитаютъ самыми низшими, въ самомъ дѣлѣ суть самыя полезныя и необходимыя для общества, если только они хорошо устроены и состоятъ подъ благодѣтельнымъ вліяніемъ состояній высшихъ. Но какъ порядокъ есть душа общества; то ни одно состояніе не должно предвосхищать правъ другаго, не стѣснять ихъ, не препятствовать другому въ исполненіи его обязанностей. Дѣятельность каждаго состоянія въ своей сферѣ, соглашаемая съ дѣятельностію другихъ посредствомъ общаго управленія законной власти, есть необходимое условіе общественнаго благосостоянія и необходимое средство къ совершенству.

Обязанности низшаго класса.

Состояніе низшаго класса гражданъ есть такое состояніе, отъ котораго зависитъ продовольствіе и вещественная жизнь общества, такъ какъ отъ высшихъ состояній наиболѣе зависитъ жизнь его нравственная. Потому обязанность его—безропотно и терпѣливо нести тягости, необходимыя для содержанія всего общества гражданскаго, свято уважать правительство и ему повиноваться. Важное преступленіе, если подчиненные дерзаютъ судить свое начальство. Тамъ, гдѣ они не видятъ ясно побужденій, производящихъ начальственныя распоряженія, долгъ ихъ всегда предполагать самыя лучшія, благонамѣренныя причины и усердно выполнять начальническія предписанія. Если бы даже въ самомъ дѣлѣ было видно худое распоряженіе, то и въ такомъ случаѣ всегда лучше ему повиноваться, потому что и самое худое управленіе несравненно лучше, нежели никакое, самый деспотизмъ лучше безначалія.

Обязанности состоянія воинскаго.

Состояніе воинское, необходимое для сохраненія безопасности отечества внѣшней и внутренней, обязано наиболѣе сохранять самую строгую подчиненность; ибо отъ нарушенія этой подчиненности произошло бы самое важнѣйшее зло общее, именно, вышло бы совершенно противное тому, къ чему это состояніе предназначено. Притомъ, какъ воины привычные къ отважнымъ, непріятельскимъ дѣйствіямъ на полѣ брани, легко могутъ повторять подобныя дѣйствія и въ самомъ отечествѣ, то на нихъ лежитъ еще та обязанность, чтобъ быть тѣмъ мирнѣе и спокойнѣе въ обхожденіи съ мирными гражданами, чѣмъ вообще менѣе имѣютъ къ нимъ довѣренности. Состояніе воинское менѣе всего должно вмѣшиваться въ дѣла правительства гражданскаго; его долгъ вспомоществовать ему въ случаѣ нужды и по указанію власти законодательной, верховной.

Обязанности состоянія художниковъ.

Въ гражданскомъ обществѣ есть состояніе, которое исключительно занимается тѣмъ, чтобы въ произведеніяхъ искуственныхъ осуществлять идею изящнаго, дѣйствовать непосредственно на чувство, облагороживать его, доставлять ему предметы самые достойные, наилучшіе: это состояніе художниковъ. Искуство дѣйствуя на чувство, чрезъ него дѣйствуетъ и на всѣ прочія способности души. Цѣль его есть гармонія понятій и чувствованій съ высшими потребностями духа. Потому всѣ его произведенія должны приближаться къ красотѣ нравственной, которая одна истинно облагороживаетъ чувство и дѣлаетъ сердце способнѣйшимъ къ воспринятію добра нравственнаго.

Обязанности состоянія ученыхъ.

Состояніе ученыхъ главнымъ предметомъ своимъ имѣетъ истину. Оно сохраняетъ все что извѣстно изъ опыта и наблю-

деній, и что въ области знаній построено по системамъ и началамъ. Долгъ его исправлять прежде познанное, приводить то въ порядокъ, обогащать новыми познаніями и открытіями, а также посредствомъ ученія распространять познанія въ пользу и для практическаго употребленія другихъ. Высшая же цѣль его та, чтобъ ученіемъ руководить людей къ совершенству нравственному. На этомъ основаніи, каждый ученый долженъ питать чистую любовь къ истинѣ, быть свободнымъ отъ пред разсудковъ, избѣгать ненужныхъ споровъ, не быть славолюбивымъ и завистливымъ къ успѣхамъ другихъ. Занимаясь какою либо отдѣльною наукою преимущественно, онъ долженъ изслѣдывать ея начала и стараться не только усвоить себѣ то, что къ ея совершенству сдѣлано другими, но и о томъ, чтобъ самому принесть посильную дань на алтарь истины. Наконецъ долгъ его—ученіе свое подтверждать жизнію, безъ чего оно не будетъ достигать своей цѣли, не заслужитъ любви и уваженія у другихъ.

Обязанности начальства.

Тѣмъ высшее требуется совершенство въ образованіи умственномъ и нравственномъ, чѣмъ высшую кто занимаетъ степень въ гражданскомъ обществѣ. Такое совершенство требуется особенно отъ высшихъ правителей. Долгъ ихъ совершенно знать цѣли правленія и средства къ ихъ достиженію, и въ употребленіи этихъ средствъ имѣть всю ревность и благоразуміе, руководиться чистою любовію къ благу общему, къ совершенству человѣчества. Притомъ они должны быть по нравамъ своимъ совершеннымъ образцомъ для подчиненныхъ, образцомъ не только въ жизни общественной, но и домашней. Нигдѣ столь не примѣтны и столь не соблазнительны пороки, какъ въ состояніяхъ высшихъ.

*

Начальства подчиненныя должны служить примѣромъ уваженія и повиновенія законамъ, наблюдать вѣрность, точность и благоразуміе въ исполненіи своихъ должностей. Въ отношеніи къ высшимъ начальствамъ обязанность каждаго начальства—сохранять усердіе и ревность въ исполненіи ихъ предписаній, откровенность, вѣрность и ясность въ представленіяхъ; въ отношеніи къ низшимъ мѣстамъ—бдительный надзоръ, въ предписаніяхъ къ нимъ точность, ясность, законную основательность, въ сужденіяхъ безпристрастіе.

3.

О должностяхъ къ Богу.

О религіи.

Каждый понимающій себя и свое назначеніе въ мірѣ нравственномъ сознаетъ и свои отношенія къ Богу, какъ Творцу, Промыслителю всего и верховному Правителю существъ разумныхъ. Это сознаніе приводитъ насъ къ *религіи*, или богопознанію и богопочитанію. Хотя всѣ нравственныя должности наши, какъ законъ Божій, могутъ быть отнесены къ религіи въ смыслѣ пространномъ, но есть и должны быть дѣйствія богопочитанія особенныя, которыя составляютъ религію въ смыслѣ тѣснѣйшемъ и болѣе употребительномъ. Потому есть особенныя обязанности наши по отношенію къ Богу, и онѣ должны быть предметомъ нашего нравоученія. Безъ нихъ ученіе о добродѣтели не можетъ назваться полнымъ. Ибо 1) самый основный законъ добродѣтели необходимо предполагаетъ идею о Богѣ, какъ источникѣ законовъ нравственныхъ; 2) добродѣтель безъ религіи не имѣла бы чистаго и дѣйствительнаго побужденія; 3) не имѣла бы высочайшаго образца нравственнаго совершенства; 4) не находила бы ни

въ насъ самихъ, ни внѣ насъ, во всемъ мірѣ, главной цѣли или средоточія для своего успокоенія, средствъ къ истинному счастію; 5) имѣя нѣкоторый успѣхъ, она вела бы насъ въ стоической гордости, а не видя успѣха, не имѣла бы достаточной силы для сохраненія себя среди страстей, бѣдъ и искушеній.

Какъ человѣкъ состоитъ изъ духовной природы и тѣлесной, то и богопочтеніе его должно быть двояко: внутреннее и внѣшнее. Первое состоитъ въ благочестивыхъ дѣйствіяхъ разума и сердца, а второе—въ благоговѣйныхъ дѣйствіяхъ наружныхъ.

а) О богопочтеніи внутреннемъ.

Главныя принадлежности или главныя добродѣтели богопочтенія внутренняго суть: 1) вѣра въ Бога, 2) страхъ Божій, 3) любовь къ Богу и 4) упованіе на Бога.

1. *Вѣра въ Бога.*

Первое условіе богопочитанія есть *вѣра въ Бога.* Сознаніе высочайшей премудрости въ порядкѣ и законахъ міра, святости въ законахъ нравственныхъ, безконечной благости—во всѣхъ твореніяхъ, чувство непостижимаго и таинственнаго во всемъ, что познаемъ въ себѣ и внѣ насъ, исполняютъ духъ нашъ тою увѣренностію, что есть высочайшій Творецъ и Промыслитель міра какъ физическаго, такъ и нравственнаго. Отъ этой увѣренности, когда она не есть только одно понятіе, а вмѣстѣ ощущеніе сердца и побужденіе воли, происходятъ всѣ тѣ добродѣтели, которыя составляютъ благочестіе, и слѣдовательно вѣра въ Бога есть основаніе всѣхъ добродѣтелей. Ближайшимъ образомъ происходитъ изъ нея *вѣра въ откровеніе.* Вѣруя въ Бога, какъ верховнаго Правителя міра нравственнаго, но и сознавая недостаточность силъ нашихъ для

достиженія совершенства нравственнаго, мы естественно приходимъ къ той мысли, что есть надежнѣйшее средство для просвѣщенія нашего разума и для возбужденія нашей воли,— есть *откровеніе*. Оттого у всѣхъ народовъ вмѣстѣ съ вѣрою въ Бога всегда была и есть вѣра въ божественное откровеніе. Такимъ образомъ для разума открывается непремѣнная обязанность искать этого откровенія, а, нашедши откровеніе истинное, пояснять и исправлять имъ собственныя понятія въ дѣлѣ религіи и нравоученія.

2. *Страхъ Божій.*

Совѣсть всегда напоминаетъ намъ о верховномъ судилищѣ Божіемъ. Сознавая же присутствіе всемогущаго и всесвятаго Свидѣтеля и Судіи всѣхъ дѣлъ нашихъ, мы не можемъ не чувствовать глубочайшаго благоговѣнія предъ Нимъ,— страха Божія. Справедливо говорятъ, что это есть начало и совершеніе истинной мудрости. Если эпикуреецъ изъ своего нравоученія изгоняетъ страхъ Божій, дабы не повредить своей системѣ удовольствія, то истинный философъ непремѣнно долженъ положить этотъ страхъ въ основаніе ученія о добродѣтели, дабы утвердить ее и дать ей духъ истинной жизни. Страхъ Божій открываетъ намъ вины наши предъ Богомъ и побуждаетъ насъ къ покаянію. Страхъ Божій научаетъ насъ смиренію при всѣхъ добродѣтеляхъ нашихъ. Такимъ образомъ онъ есть и начало и совершеніе добродѣтелей. Какъ сознаніе грѣховъ всѣмъ намъ общо, такъ общій же долгъ нашъ есть покаяніе. Но дабы покаяніе наше было истинно, нужно, чтобъ оно состояло не въ словахъ только, а въ дѣлахъ, нужно, чтобъ оно вело насъ къ дѣйствительному исправленію насъ самихъ. Истинное покаяніе есть совершенное обращеніе съ пути порока на путь добродѣтели, и для того не щадитъ никакихъ пожертвованій; истинно кающійся отказываетъ себѣ въ

томъ, къ чему влекутъ его любимыя его склонности, и для вознагражденія зла готовъ переносить всякаго рода лишенія, неудовольствія, труды и скорби.

3. *Любовь къ Богу.*

Дабы страхъ Божій не былъ страхомъ рабскимъ, нужно, чтобъ онъ соединенъ былъ съ любовію къ Богу. Любовь къ Богу есть такое благоговѣйное расположеніе духа нашего, при которомъ мы умомъ и сердцемъ предпочитаемъ Бога, какъ высочайшее благо, всякому благу, стараемся благоугождать Ему и стремимся соединиться съ Нимъ вѣчно. Это не есть чувство паѳологическое, но не есть и одно, какъ полагаютъ раціоналисты, уваженіе къ безконечному достоинству Божію, безъ живаго чувства сердечнаго: такое уваженіе есть болѣе страхъ, нежели любовь. Спрашиваютъ: можетъ ли любовь быть долгомъ? Если бы она была слѣдствіемъ одной естественной склонности (инстинктуальна), или была чувствомъ паѳологическимъ; то дѣйствительно не могла бы быть долгомъ: но истинная любовь къ Богу и начинается отъ свободнаго поставленія себя въ благоговѣйное отношеніе къ Нему, и въ дѣйствіяхъ своихъ не исключаетъ свободы, а еще болѣе возвышаетъ и распространяетъ кругъ ея, а потому есть долгъ, и при томъ первый и важнѣйшій.

4. *Упованіе на Бога.*

Любовь къ Существу всеблагому и высочайшему должна соединяться съ совершенною преданностію Его волѣ и твердымъ *упованіемъ* на промыслъ Его. Любящій Бога знаетъ и увѣренъ, что премудрость высочайшая все ведетъ къ найлучшей цѣли, что она противодѣйствуетъ самому злу нашему и можетъ изъ всего извлекать для насъ благо. Потому, при всякомъ несчастіи, онъ обращаетъ взоръ свой къ небу, чув-

ствуетъ сильную тоску по горнемъ отечествѣ, и предаетъ судьбу и волю свою Вседержителю. Въ самой смерти видитъ онъ освобожденіе свое изъ темницы, и не страшится ея приближенія. Впрочемъ, уповая во всемъ на Бога, онъ не остается празднымъ, недѣятельнымъ зрителемъ произшествій. Онъ различаетъ зло неизбѣжное, неотвратимое, и зло, которое можно и должно отвращать или уменьшать собственными силами нашими. Такъ, если распространяется порокъ и развратъ, истинный чтитель Бога не можетъ быть спокойнымъ зрителемъ этого зла, тѣмъ менѣе можетъ сказать, что это опредѣленіе Божіе. Тогда онъ всѣми возможными средствами старается побѣждать усиливающееся зло и споспѣшествовать общему благу.

Любовь къ Богу и упованіе на Него побуждаютъ человѣка чаще возносить мысли и чувства свои къ Богу и такимъ образомъ раждаютъ *молитву*. Ибо въ существѣ своемъ молитва есть не иное что, какъ благоговѣйное возношеніе ума и сердца къ Богу, хотя обыкновенно соединяется она и съ благочестивымъ словомъ къ Богу, т. е. внутренняя молитва раждаетъ наружную. Итакъ напрасно сомнѣваются въ необходимости молитвы. Это значитъ сомнѣваться въ томъ, должно ли намъ обращать умъ и сердце къ Богу. Молитва есть потребность духа нашего, столько же ему свойственная, какъ и стремленіе къ соединенію съ Богомъ.

б) О богопочтеніи внѣшнемъ.

Всѣ истинные чтители Бога, соединяясь духомъ въ одномъ царствѣ Божіемъ, составляютъ тѣмъ единую невидимую церковь. Но для лучшаго одушевленія своихъ благочестивыхъ чувствованій и сообщенія ихъ другимъ, они обязаны общеніе свое изъявлять и внѣшно: должны составлять церковь видимую. Эта церковь должна ближайшимъ образомъ выражать духъ не-

видимой; но необходимо должна имѣть и постановленія ей свойственныя. Церковь невидимая имѣетъ одного невидимаго правителя—Бога, но общество видимое требуетъ и видимыхъ правителей. Невидимая церковь служитъ Богу духовно, внутренно; видимая имѣетъ нужду въ видимомъ, общественномъ богопочтеніи, или *богослуженіи*. Здѣсь необходимы a) благочестивыя собранія и священные обряды, b) священныя времена и мѣста, c) священныя лица.

a) *Благочестивыя собранія и священные обряды.*

Общественныя собранія для благочестивой цѣли весьма полезны и нужны для поддержанія и возвышенія въ обществѣ духа взаимной любви и благочестія. Потому посѣщать ихъ обязаны не только простой народъ, но и самые просвѣщеннѣйшіе люди. При семъ, какъ для напоминанія истинъ и обязанностей религіи, такъ и для возбужденія и возвышенія благочестія, необходимы священные обряды, которые могутъ состоять или въ дѣйствіяхъ слова, или въ другихъ особенныхъ дѣйствіяхъ—церемоніяхъ. Къ первымъ относятся общественныя молитвы и поученія. Несправедливо говорятъ канціанцы, что молитва не есть долгъ, и что она можетъ быть только въ тѣхъ чрезвычайныхъ случаяхъ, когда чувствованія сами собою изливаются въ словахъ. Всякое благочестивое размышленіе о Богѣ должно сильно дѣйствовать на сердце, и долгъ каждаго приводить себя въ такое состояніе. Чтеніе или слушаніе молитвъ есть также средство къ произведенію въ насъ благочестивыхъ чувствованій. Особенно оно полезно въ общественномъ богослуженіи, какъ достойное Бога жертвоприношеніе. Поученія общественныя суть средства просвѣщенія и наставленія въ предметахъ благочестія. Они необходимы для самыхъ образованныхъ людей. Рѣдко сами себѣ говоримъ мы истину,

а потому чаще должны слышать ее отъ другихъ. Что касается до дѣйствій обрядовыхъ, то хотя разумъ не можетъ опредѣлить ихъ содержанія, но требуетъ вообще, чтобы они были достойны Бога и сообразны съ цѣлями благочестія. Общія свойства ихъ: простота и вмѣстѣ священная возвышенность. Они могутъ быть общія, приличныя всѣмъ временамъ, и особенныя, сообразныя съ обстоятельствами и разными случаями жизни.

b) *Священныя времена и мѣста.*

Для благочестивыхъ собраній и священныхъ дѣйствій общественнаго богопочтенія нужны свои времена и свои мѣста священныя. *Священныя времена* не могутъ быть опредѣлены по разуму. Ихъ опредѣляютъ достопамятныя произшествія въ церкви и потребности общественныя и частныя. Лучше ли то, чтобъ они были чаще, или то, чтобъ они были рѣже? Тѣ собранія, которыя обязываютъ всѣхъ, не должны быть очень часты, дабы не отнимать у насъ времени для другихъ общественныхъ должностей, дабы не сдѣлать ихъ чрезъ то слишкомъ обыкновенными и тѣмъ не ослабить ихъ благотворнаго дѣйствія. Но должны быть собранія и частныя, ежедневныя, не обязывающія однакожъ всѣхъ и каждаго, открытыя для тѣхъ, которые имѣютъ возможность и усердіе часто бывать въ такихъ собраніяхъ. *Священныя мѣста* или храмы должны быть сообразны съ своимъ назначеніемъ, и потому допускаютъ особенное благолѣпіе и величественность. Сюда относятся преимущественно изображенія священныя, которыя напоминали бы намъ о Богѣ и дѣлахъ Его и возбуждали бы въ насъ благочестивыя чувствованія.

c) *Священныя лица.*

Священныя лица, или священнослужители, нужны какъ для порядка въ благочестивомъ обществѣ, такъ и по причинѣ

особенной важности священнодѣйствій, которыхъ нельзя исправлять всякому. Ихъ обязанности и права опредѣляются ихъ назначеніемъ, которое есть—быть вождями другихъ и представителями церкви. Потому имъ принадлежитъ ученіе религіи, совершеніе священныхъ обрядовъ и управленіе дѣлами церкви. Духовный пастырь есть болѣе, нежели учитель народа. Его долгъ—и просвѣщать умы, и улучшать нравственность, и возбуждать благочестіе и благоговѣніе своей паствы. Первое онъ долженъ дѣлать посредствомъ яснаго изложенія истинъ религіи въ поученіяхъ, второе—преимущественно своимъ примѣромъ доброй жизни, а третье—посредствомъ общественнаго священнодѣйствія.

ИЗЪ ЗАПИСОКЪ

по

ПСИХОЛОГІИ.

Архимандрита Ѳеофана Авсенева.

КІЕВЪ.

Въ Типографіи Кіевскаго Губернскаго Управленія.

1869.

Съ разрѣшенія Духовной Цензуры. Кіевъ. 1 іюня 1869 года.

Цензоръ *Н. Щеголевъ.*

БІОГРАФИЧЕСКАЯ ЗАМѢТКА.

Архимандритъ Ѳеофанъ (Петръ Семеновичъ) Авсеневъ, изъ воспитанниковъ Кіевской Духовной Академіи 6 курса, былъ наставникомъ въ Кіевской Академіи въ началѣ (съ 1833 по 1836 годъ) по классу нѣмецкаго языка, а потомъ (съ 1836 по 1850 годъ) по философіи. При самомъ вступленіи его въ должность наставника философіи, по существовавшему тогда раздѣлу философскихъ наукъ между наличными (тремя) наставниками по каѳедрѣ философіи, ему поручено было преподаваніе *психологіи*,—и съ этого времени, до самаго конца его педагогической дѣятельности, психологія была постояннымъ, главнымъ и особенно любимымъ предметомъ его ученыхъ и учебныхъ трудовъ и занятій въ Академіи. (Кромѣ психологіи, при самомъ же вступленіи его на должность наставника по философіи, ему поручено было еще преподаваніе *исторіи новѣйшей философіи*—начиная съ Канта; а въ 1839 году и *всей* вообще *новой философіи*—начиная съ Декарта. Наконецъ съ 1845 года, ставши, на мѣсто выбывшаго тогда изъ Академіи профессора философіи протоіерея Скворцова, ординарнымъ профессоромъ философіи, онъ, по собственному побужденію, въ теченіе двухъ послѣднихъ академическихъ курсовъ своихъ, преподавалъ еще и *нравственную философію*).

II

До начала 30 годовъ, по разнымъ причинамъ и обстоятельствамъ, наука о душѣ человѣческой—психологія была очень мало или почти совсѣмъ не разработана въ Кіевской Академіи, и въ слѣдствіе этого, не возбуждая къ себѣ надлежащаго вниманія и сочувствія въ студентахъ Академіи, не имѣла почти никакого значенія въ ихъ философскомъ образованіи. Это недостаточное развитіе психологическихъ элементовъ знанія въ ихъ философскомъ образованіи, естественно, неблагопріятнымъ образомъ могло отразиться и на всемъ вообще строѣ и складѣ ихъ умственнаго развитія. Довольно сильное и крѣпкое въ то время развитіе въ умѣ ихъ чисто раціональныхъ, логическихъ и метафизическихъ элементовъ знанія, не уравновѣшиваемое соотвѣтственно сильнымъ развитіемъ жизненныхъ и подвижныхъ элементовъ знанія, почерпаемыхъ изъ живаго внутренняго опыта и наблюденія, при дальнѣйшемъ ходѣ и академическаго образованія въ этомъ одностороннемъ направленіи, грозило опасностію наложить на ихъ умѣ суровую печать сухости, жесткости и неподвижной затвердѣлости, словомъ—отвлеченнаго, схоластическаго формализма.... Зоркій и проницательный умъ (новоприбывшаго) ректора Академіи—Иннокентія, внимательно и глубоко всматривавшійся во внутренній строй и ходъ академическаго образованія, скоро замѣтилъ въ немъ этотъ, начинавшій уже развиваться, недостатокъ и, понявъ одну изъ причинъ его, тотчасъ же принялъ мѣры къ его устраненію. По иниціативѣ его, въ слѣдствіе представленія академическаго Правленія, въ видахъ болѣе широкаго и жизненнаго развитія философскаго мышленія и образованія въ Академіи, въ 1833 году опредѣлено было на философскую каѳедру при Академіи, для преподаванія психологіи, назначать особеннаго (третьяго) наставника. Но первые наставники Академіи (отъ 1833 до 1836 г.), коимъ поручаемо было спеціально преподаваніе психологіи (В. Н. Карповъ и О. М. Новицкій) за кратковременною

службою своею при Академіи, не могли существенно и глубоко измѣнить въ лучшему прежнее положеніе этого дѣла; едва успѣвъ надлежащимъ образомъ осмотрѣться во ввѣренной имъ для воздѣлыванія умственной области, они тотчасъ же оставляли свою службу при Кіевской Академіи, чтобы высокія умственныя дарованія свои и силы посвятить на обработку и преподаваніе психологіи въ другихъ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ—одинъ въ С.-Петербургской Дух. Академіи, а другой—въ Кіевскомъ Университетѣ св. Владиміра. Не маловажное дѣло надлежащей научной постановки и плодотворнаго развитія психологіи въ Кіевской Академіи предоставлено было историческимъ ходомъ вещей преемнику ихъ, П. С. Авсеневу,—и онъ, посвятивъ на служеніе ему бо́льшую и лучшую часть умственныхъ своихъ силъ, достойнымъ образомъ, въ мѣру своего разумѣнія и силъ, выполнилъ эту, возложенную на него исторіею академическаго образованія, задачу, возбудивъ въ студентахъ Академіи живѣйшій интересъ къ наукѣ о душѣ человѣческой и заслуживъ, многолѣтнею и плодотворною педагогическою дѣятельностію своею, добрую и признательную память Академіи, какъ *основатель психологіи* въ Кіевской Академіи.

Поступивъ въ 1836 году на каѳедру психологіи, проф. Авсеневъ поставилъ себѣ задачею—поднять довольно низко стоявшій уровень преподаванія ея въ Академіи до высоты современнаго ему состоянія этой науки въ Европѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ сообщить преподаванію ея такое направленіе, которое бы, удовлетворяя общимъ научнымъ требованіямъ, въ тоже время вполнѣ соотвѣтствовало высокимъ цѣлямъ и духу академическаго образованія. Задача эта, по необработанному состоянію психологіи въ Академіи, была далеко не легкая; но отъ природы расположенный къ самоуглубленію и самоиспытанію, и довольно уже подготовленный къ этому дѣлу, какъ всѣмъ вообще предъидущимъ ходомъ и направленіемъ своего умственнаго, се-

минарскаго и академическаго, образованія, такъ особенно и самостоятельными занятіями въ теченіи трехъ послѣднихъ лѣтъ, непосредственно предшествующихъ поступленію его на каѳедру психологіи, молодой профессоръ, съ первыхъ же шаговъ, показалъ, что онъ не падетъ подъ тяжестію этой задачи.

Для выполненія первой половины этой задачи необходимо было основательное изученіе психологіи въ современномъ ея состояніи и историческомъ развитіи, въ связи съ другими—естественными и антропологическими науками... Обширная психологическая литература Германіи, Англіи и Франціи представляла ему обильный и разнообразный матеріалъ для изученія,—и онъ съ такою ревностію принялся за изученіе его, что, можно бы сказать безъ преувеличенія, не было ни одного сколько нибудь замѣчательнаго сочиненія, относящагося къ психологіи, за три послѣдніе вѣка, котораго бы онъ—въ подлинникѣ или переводѣ—не прочиталъ (или съ содержаніемъ котораго не ознакомился изъ другихъ сочиненій). Не удовольствовавшись однако изученіемъ психологической литературы новаго времени, онъ перешелъ за тѣмъ къ изученію твореній, относящихся къ ученію о душѣ, древнихъ писателей классическаго и христіанскаго міра, при чемъ съ особеннымъ вниманіемъ останавливался на ученіи о душѣ человѣческой св. Отцевъ Церкви, и, простираясь такимъ образомъ далѣе и далѣе, къ самымъ первымъ начаткамъ науки о душѣ человѣческой, старался, на сколько то позволяли ему научныя средства, проникнуть даже въ первобытную, миѳическую мудрость древнихъ восточныхъ народовъ. Наконецъ, такъ какъ психологія, и по самому свойству своего предмета, состоитъ въ соотношеніи, и по научному способу обработки ея въ послѣдніе два вѣка поставлена въ тѣсной связи и взаимодѣйствіи со многими другими науками—о природѣ и духѣ человѣческомъ, то очень и очень не малую часть времени онъ посвятилъ на болѣе или менѣе осно-

вательное изученіе и этихъ, состоящихъ въ связи съ психологіею, наукъ.—Начитанность его вообще была необыкновенно велика, а жажда чтенія—неутолима.

Это обширное и многостороннее изученіе психологіи въ ея современномъ состояніи и историческомъ развитіи, въ связи съ другими—естественными и антропологическими—науками, расширивъ взглядъ его на ея содержаніе, обогативъ его умъ многоразличными свѣденіями и теоріями, дало ему возможность расширить довольно узкія до того времени границы психологіи и поставить ее на болѣе широкомъ основаніи не только внутренняго, но и внѣшняго опыта—такъ, что, углубляясь корнями своими во глубину самосознающаго и самочувствующаго духа, въ дальнѣйшихъ развѣтвленіяхъ своихъ она соприкасалась въ различныхъ степеняхъ со всѣми почти отраслями человѣческаго знанія и, заключая въ себѣ первые, основные элементы всѣхъ наукъ, служила имъ связію и корнемъ;—а съ тѣмъ вмѣстѣ, въ способѣ ея преподаванія, положительное изложеніе ея содержанія, какъ въ цѣломъ, такъ и въ частяхъ, соединить съ болѣе или менѣе обширнымъ историческимъ обзоромъ различныхъ древнихъ и новыхъ психологическихъ теорій.... Такимъ образомъ широкая постановка науки о духѣ человѣческомъ, богатство и разнообразіе свѣденій, относящихся къ природѣ человѣческой въ ея естественномъ и бытовомъ состояніяхъ, и наконецъ историческая метода изложенія науки, знакомящая съ литературою ея, какъ въ цѣломъ ея объемѣ, такъ и по отношенію къ частнымъ ея вопросамъ—вотъ первыя качества, кои обнаружились въ его чтеніяхъ по психологіи, и коими онъ обратилъ на эту науку любознательное вниманіе студентовъ Академіи.

Но читая и изучая многочисленныя и многоразличныя сочиненія древнихъ и новыхъ писателей, болѣе или менѣе близко относящіяся къ предмету его науки, проф. Авсеневъ отнюдь

однакоже не относился ко всѣмъ имъ съ одинаковымъ, такъ сказать, безпристрастіемъ; это, какъ говорится, чисто объективное, совершенно безстрастное и холодное отношеніе ума къ предмету его изученія, при которомъ ясный и ничѣмъ не волнуемый умъ имѣетъ въ виду понять одну только голую дѣйствительность предлежащаго его взору предмета, тщательно стараясь (посредствомъ критики) очистить свои представленія и сужденія отъ всякой примѣси чувствованій,—было вообще не въ духѣ проф. Авсенева. Съ широко развитою въ немъ *умственною воспріемлемостію* и удобоподвижностію мысли, въ силу которой умъ его, повидимому, легко могъ становиться на разныя точки зрѣнія и входить въ пониманіе различныхъ до противоположностей настроеній и теченій мысли, въ духовной природѣ его соединена была въ тоже время не менѣе сильно и глубоко развитая (но не говоримъ умственная самостоятельность и твердость), нѣкая духовная *своеобразность*, основывающаяся на особенномъ строѣ и складѣ его духовной организаціи,—своеобразность въ силу которой умъ его способный, *повидимому*, легко и скоро воспринимать и понимать многое,—*дѣйствительнымъ* образомъ усвоялъ себѣ только то, что соотвѣтствовало своеобразному духовному настроенію его.—И именно: въ душѣ его особенно сильно развита была та внутреннѣйшая, глубочайшая, задушевная сторона духа, которая извѣстна подъ именемъ силы чувствованій или сердца (а въ сердцѣ его особенно сильно возбуждены и развиты были высшія чувствованія духа къ безконечному и прекрасному, чувствованія религіозныя и эстетическія, въ многоразличныхъ формахъ и видоизмѣненіяхъ ихъ). Въ силу высокаго и, можно сказать, преобладающаго развитія въ немъ этой стороны духа и умъ его, во всѣхъ своихъ важнѣйшихъ отправленіяхъ, дѣйствовалъ большею частію подъ сильнымъ вліяніемъ его сердца: подъ вліяніемъ сердечныхъ чувствованій онъ составлялъ и по-

нятія, сводя многоразличіе данныхъ представленій какого либо предмета къ единству того представленія, или признака, который особенно сильно подѣйствовалъ на его чувство; чувствованіями же сердца онъ руководился большею частію и при образованіи сужденій, оцѣнивая предметы по качеству тѣхъ чувствованій, какія они возбуждали въ немъ; по внушеніямъ же и указаніямъ чувства онъ двигался и по пути умозаключеній, довѣряясь его инстинктивному чутью и догадкѣ.... Наконецъ подъ господствующимъ вліяніемъ сердечныхъ же чувствованій составлялись имъ и идеалы знанія, науки и истины: истина являлась ему въ образѣ красоты, наука въ формѣ художественнаго, гармонически сочлененнаго цѣлаго, знаніе—въ формѣ непосредственнаго внутренняго созерцанія и т. д. Словомъ—онъ мыслилъ и любилъ мыслить болѣе сердцемъ, чѣмъ головою, болѣе чувствомъ (и воображеніемъ), чѣмъ разсуднмъ, да и довѣрялъ и довѣрялся болѣе непосредственному чутью, чѣмъ ясному анализу, болѣе цѣлостному созерцательному движенію мысли, чѣмъ разчлененному на части логическому доказательству. Въ силу этого-то строя духовныхъ силъ своихъ, изучая многоразличныя психологическія теоріи древнихъ и новыхъ мыслителей—психологовъ, онъ дѣйствительно усвоялъ уму своему только тѣ изъ нихъ, коимъ *сочувствовало его сердце*,—кои удовлетворяли (болѣе или менѣе) религіознымъ и эстетическимъ интересамъ духа, болѣе или менѣе его религіозно-эстетически настроенному уму; но за то, что онъ усвоялъ себѣ такимъ образомъ по внушенію своего чувства, того и держался всею силою сердца... Такимъ образомъ, изъ древнихъ психологическихъ теорій его особеннымъ сочувствіемъ и расположеніемъ пользовались возвышенныя, нравственно-религіозныя и поэтическія идеи о природѣ и жизни души человѣческой Платона, а еще большимъ сочувствіемъ—выспреннія, мистико-религіозныя созерцанія Плотина; изъ твореній св. Отцевъ Церкви,

изображающихъ природу и жизнь души человѣческой—самое глубокое и можно сказать благоговѣйное сочувствіе возбуждали въ немъ высокосозерцательныя творенія Макарія Египетскаго, Исаака Сирина; изъ сочиненій средневѣковыхъ мыслителей ему особенно сочувственны были, если не по формѣ изложенія, то основнымъ идеямъ, характеру и направленію мышленія, мистическія сочиненія Якова Бёма; изъ новѣйшихъ психологическихъ теорій ему особенно сочувственны были теоріи, составленныя подъ вліяніемъ идей Шеллинговой философіи, которая болѣе чѣмъ всѣ другія, древнія и новыя философскія міросозерцанія, особенно во второй и послѣдней фазѣ ея развитія, когда она приняла мистико-религіозное направленіе, такъ глубоко сочувственное, повидимому, христіанской вѣрѣ, были ему по сердцу [1]). Изъ психологическихъ теорій, построенныхъ на началахъ и по идеямъ Шеллинговой философіи, ни одна теорія такъ цѣлостно и всесторонне не сотвѣтствовала его духовному настроенію, такъ полно не удовлетворяла всѣмъ научнымъ, религіознымъ и эстетическимъ требованіямъ его духа, какъ

---

[1]) Эта великолѣпная, творческимъ геніемъ созерцательной мысли построенная философія, которой, вообще говоря, суждено было имѣть довольно сильное и глубокое образовательное вліяніе на многіе, лучшіе и благороднѣйшіе умы въ нашемъ отечествѣ, въ первой и началѣ второй четверти настоящаго вѣка, въ томъ видѣ, въ какомъ она развиваема была, въ приложеніи къ наукамъ о природѣ и духѣ человѣческомъ, послѣдователями Шеллинга—Океномъ, Карусомъ, а преимущественно тѣми изъ нихъ, кои принадлежали къ такъ называемой *мистически-религіозной фракціи* его многочисленной школы, Баадеромъ, Стеффенсомъ, Шубертомъ, Гёрресомъ... и проч.—имѣла вообще очень сильное и обширное вліяніе на все умственное развитіе проф. Авсенева. Первое предрасположеніе его къ ней отозвалось безсознательно, по всей вѣроятности, еще въ бытность его въ Воронежской семинаріи, гдѣ, въ то время, еще довольно живо и сильно было впечатлѣніе, произведенное тамъ извѣстнымъ шеллингистомъ *Запинымъ*; а въ Академіи, гдѣ онъ въ студенчествѣ съ особенною любовію изучалъ сочиненія Шеллинга, перешло въ *сознательное расположеніе*. Въ періодъ времени, предшествующій избранію его на каѳедру психологіи, это расположеніе уже совсѣмъ развилось и окрѣпло въ немъ...

теорія души Шуберта. Глубоко-религіозное и глубокомысленное воззрѣніе ея на природу и сущность души человѣческой, ея происхожденіе, временную жизнь и вѣчное назначеніе, систематически стройное и симметрически художественное построеніе въ цѣломъ и частяхъ, одушевленный и поэтически образный языкъ,—все въ этой системѣ соединено было такъ, что при первомъ знакомствѣ съ нею молодаго Авсенева, она подѣйствовала на его религіозно-эстетически настроенный умъ какъ бы магически, т. е. совершенно очаровала и плѣнила его умъ, такъ, что, въ первые годы его профессуры, научныя движенія его мысли, сознательно или безсознательно, вращались въ кругѣ, ею очертанномъ, и въ направленіи, указываемомъ ея началами, и только изрѣдка, по временамъ, когда запутывались въ какихъ либо неопредѣленныхъ, туманныхъ или призрачныхъ представленіяхъ, освѣщались лучами свѣта, идущими изъ другихъ, высшихъ и болѣе свѣтлыхъ сферъ. Поэтому, безъ колебаній онъ и избралъ ее *въ руководство* для себя, по преподаванію психологіи въ Академіи. Онъ былъ вполнѣ увѣренъ, что эта психологическая теорія, какъ по направленію и характеру, такъ и по своему содержанію, будетъ вполнѣ соотвѣтствовать и цѣлямъ и духу академическаго образованія. Ему казалось, она придетъ по сердцу Академіи, какъ пришлась ему самому [1]). И такъ какъ онъ принялъ Шубертовскую теорію души

[1]) Ему приходилось, однакожъ, довольно горькимъ опытомъ дознавать, что это соотвѣтствіе принятой имъ въ руководство психологической системы далеко не такъ полно, какъ онъ воображалъ, а, въ послѣдствіи времени, и самому подмѣчать и открывать въ ней нѣкоторые болѣе или менѣе важные недостатки: но ни эти опыты, ни эти открытія не измѣнили въ немъ существенно высокаго мнѣнія объ избранномъ имъ руководителѣ въ дѣлѣ преподаванія психологіи. Такъ, уже при самомъ концѣ педагогической своей дѣятельности въ Академіи, въ 1850 году, составляя, по порученію академической Конференціи, программу психологіи для университетовъ и указывая въ ней различныя учебныя пособія для преподаванія, онъ писалъ, между прочимъ, слѣдующія слова: *«наилучшая* изъ психоло-

съ сердечнымъ убѣжденіемъ въ ея вѣроятности, то, особенно въ первые годы, и проповѣдывалъ ее съ каѳедры со всѣми признаками человѣка убѣжденнаго, съ жаромъ и одушевленіемъ, какъ истину.

Такъ, положа руку на сердце, профессоръ Авсеневъ порѣшилъ, на первый разъ, и эту вторую половину своей педагогической задачи,—и это первое рѣшеніе его имѣло существенное вліяніе на весь дальнѣйшій ходъ его ученой и педагогической дѣятельности.

Въ послѣдствіи времени, при болѣе охлажденномъ лѣтами и опытами размышленіи, при болѣе широкомъ и глубокомъ изученіи психологіи въ ея современномъ состояніи и историческомъ развитіи и при большей умственной и нравственной зрѣлости и опытности, онъ началъ, однакожъ, мало-по-малу, все яснѣе и яснѣе сознавать многіе болѣе или менѣе важные недостатки этой психологической теоріи, какъ въ основныхъ идеяхъ ея о природѣ души человѣческой, такъ и въ способѣ ея построенія. Главнѣйшіе недостатки Шубертовой теоріи души, по его сознанію, состояли, какъ онъ пишетъ въ одномъ мѣстѣ, «въ томъ, что 1) его идеи о душѣ тѣсно связаны съ его общимъ натуралистическимъ міровоззрѣніемъ, въ которомъ есть много представленій темныхъ и невѣрныхъ, какъ, напр. о душѣ міра, и во 2-хъ въ томъ, что его психологическая теорія построена и изложена чисто синтетическимъ методомъ и чужда всякаго анализа». Очистить основныя идеи Шуберта о существѣ души человѣческой, ея происхожденіи и назначеніи, отъ приросшей къ нимъ примѣси не совсѣмъ чистыхъ представле-

---

гій, по чисто христіанскому направленію духа, по глубинѣ и свѣтлости взглядовъ, по систематической стройности изложенія и по чрезвычайному богатству опыта и матеріала есть, безъ сомнѣнія, «Шуберта Исторія души». Шуберт вообще можетъ служить благонадежнѣйшимъ руководителемъ въ преподаваніи психологіи».

ній Шеллинговой натурал. философіи, и ввести въ развитіе и изложеніе ихъ методу аналитическую—и составило главную задачу его дальнѣйшей педагогической дѣятельности. Такимъ образомъ, съ 40 годовъ, частію подъ вліяніемъ родственныхъ Шуберту, по духу и школѣ, психологовъ и философовъ (Гейнрота, Эшенмайера и Баадера), а гораздо болѣе подъ вліяніемъ высшаго свѣта Божественнаго откровенія (изученіемъ котораго, въ это время, онъ спеціально занимался) и просвѣтительнаго вліянія писаній св. Отцевъ Церкви, въ немъ, мало по-малу, сложилось и развилось его собственное, болѣе или менѣе самостоятельное, глубокомысленное и глубоко-религіозное воззрѣніе на природу и жизнь души человѣческой, которое, съ 1845 года, онъ и развилъ, въ послѣдніе академическіе курсы свои, предъ своими слушателями, и которое, одушевляя и проникая всѣ его психологическія чтенія своимъ высокимъ христіанскимъ духомъ и направленіемъ, сообщило имъ высокую цѣну и достоинство....

Что же касается до второй половины задачи—до устраненія въ психологіи методологическаго недостатка, имъ замѣченнаго, то, не смотря на неоднократныя, довольно, впрочемъ, слабыя попытки его ввести въ изложеніе науки о душѣ, вмѣсто синтетической, аналитическую методу, въ слѣдствіе ли то трудности—бороться съ старыми укоренившимися привычками къ синтетическимъ построеніямъ и свыкаться съ новыми пріемами анализа, или же въ слѣдствіе не совсѣмъ яснаго и полнаго сознанія недостатковъ въ первой и требованій второй методы—этотъ недостатокъ не былъ устраненъ имъ изъ психологіи. Какъ съ самаго начала, такъ и до самаго конца его педагогической дѣятельности, онъ излагалъ науку о душѣ человѣческой, главнымъ и почти исключительнымъ образомъ, методою синтетическою, начиная изложеніе съ самыхъ общихъ и основныхъ понятій о природѣ и сущности души человѣческой,

утверждающихся на всеобщемъ религіозно-философскомъ его міросозерцаніи, и за тѣмъ, послѣдовательно развивая и проясняя ихъ въ приложеніи къ различнымъ видамъ и формамъ душевной жизни. Построяемая и излагаемая имъ такимъ образомъ психологія, хотя она и носила обыкновенно названіе *опытной*, была, однакожъ, въ существѣ дѣла, отнюдь не опытною, основанною на фактахъ *наукою*, а *умозрительною* теоріею, основанною на философскихъ началахъ, — или, если угодно,—это была не *наука*—(Science), а *философія* духа,— и философія, прибавимъ, сколько глубоко-религіозная, столько же и глубокомысленная...

Можетъ быть, духу нашего времени, довольно охладѣвшаго къ философскимъ умозрѣніямъ, вообще, такая научная постановка психологіи показалась бы не совсѣмъ научною, можетъ быть, въ наше время, съ его, повидимому, болѣе умѣренными и ограниченными научными стремленіями, потребовали бы, чтобы наука о природѣ и жизни души человѣческой поставлена была на болѣе низкомъ, но болѣе прочномъ основаніи доступныхъ наблюденію фактовъ внутренняго и внѣшняго опыта и развиваема была методою аналитическою, по всѣмъ правиламъ строго научнаго изслѣдованія, не выходя за предѣлы опыта, а къ умозрительной психологіи отнеслись бы, чего добраго, и несочувственно. Но духъ того недалекаго отъ насъ времени, для котораго предназначалась эта глубокомысленная и возвышенная, по своимъ стремленіямъ и идеямъ, философская теорія души, былъ далеко не похожъ на духъ нашего времени. Это было такое время, когда и въ Европѣ, и въ нашемъ отечествѣ, во всѣхъ почти мыслящихъ кругахъ, а особенно въ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ, какъ свѣтскихъ, такъ и духовныхъ вообще, а въ нашей кіевской академіи въ частности—было довольно сильно возбуждено и развито стремленіе ума къ возвышеннымъ, идеальнымъ сферамъ мысли, къ

метафизическимъ умозрѣніямъ и чисто мысленнымъ построеніямъ дѣйствительности, словомъ, къ философской созерцательности. При томъ умственномъ настроеніи, какое господствовало въ студентахъ нашей Академіи, въ 30-хъ и 40-выхъ годахъ, эта глубокомысленная, стройно и послѣдовательно развиваемая философская теорія духа, именно этимъ философскимъ направленіемъ своимъ, и возбуждала въ студентахъ Академіи тѣмъ большее сочувствіе, что она всецѣло проникнута была, въ тоже время, глубокимъ религіознымъ духомъ.

Если мы присоединимъ къ сказанному, что, излагая эту теорію своимъ слушателямъ, профессоръ Авсеневъ передавалъ ея идеи со всѣми признаками полнаго и искренняго своего убѣжденія въ ихъ истинѣ, съ искреннимъ, сердечнымъ желаніемъ подѣлиться съ ними своими задушевными взглядами и убѣжденіями,—что онъ старался сообщить своимъ мыслямъ, по возможности, поэтически-художественное выраженіе, произносилъ свои лекціи съ одушевленіемъ, задушевнымъ и льющимся въ душу, симпатическимъ голосомъ, всѣми чертами лица своего выражая желаніе вступить съ ними въ полное духовное общеніе мыслей и чувствованій: то намъ становится совершенно понятнымъ, почему и чѣмъ его психологическія лекціи производили на большую часть студентовъ Академіи глубокое впечатлѣніе, многихъ восхищали и увлекали, и всѣхъ интересовали.

Впрочемъ, мы имѣемъ основаніе думать и надѣяться, что эта прекрасная философская теорія духа человѣческаго, какъ глубоко-религіозная, такъ и глубокомысленная, интересна не только какъ памятникъ прошедшаго времени, но и въ наше время могла бы проложить себѣ путь къ уму и сердцу многихъ любителей самопознанія, если бы приведены были въ общую извѣстность всѣ письменные ея памятники.

Изъ письменныхъ произведеній проф. Авсенева, свидѣтельствующихъ о направленіи и содержаніи его лекцій по психологіи, осталось при Академіи довольно значительное количество:

1. Въ первые свои академическіе курсы психологіи (1836—40), онъ читалъ по ней лекціи, руководствуясь, главнымъ и почти исключительнымъ образомъ, «Исторіею души» Шуберта. По этому, и записки по психологіи, составленныя имъ за это время для студентовъ, составлены были, главнымъ образомъ и почти исключительно, по этому сочиненію Шуберта, или точнѣе говоря, были передѣлкою другаго учебнаго руководства по психологіи Шубертова—«Lesebuch der Psychologie». Такъ, въ первомъ же курсѣ своемъ (въ 18³⁷/₃₈ г.), онъ написалъ для студентовъ *2-ю часть* психологіи—«*Исторію души*»; а на второмъ курсѣ (въ 18³⁹/₄₀), исправивъ и дополнивъ 2-ю часть психологіи, написалъ для нихъ и 1-ю часть психологіи съ *Соматологіею*, предваривъ ту и другую *историческимъ обзоромъ развитія психологіи*—отъ начала ея до настоящаго времени.

2. Въ 1840-мъ году, по требованію духовно-учебнаго Управленія, онъ составилъ довольно обширную и подробную *программу психологіи*, въ составъ которой, кромѣ элементовъ Шубертовой философіи, вошло значительное количество элементовъ, заимствованныхъ изъ другихъ, частію родственныхъ Шуберту по духу и школѣ, (Гейнрота, Эшенмайера, Каруса), а частію принадлежащихъ къ другимъ школамъ и направленіямъ психологовъ (особенно Фриза и Фишера Базельскаго). И эта программа служила, въ теченіе слѣдующихъ двухъ академическихъ курсовъ (1841—45), руководствомъ какъ для него самого, при преподаваніи, такъ и для студентовъ, при повтореніи имъ преподаннаго. Въ этомъ же періодѣ со-

ставлено было имъ нѣсколько болѣе или менѣе самостоятельныхъ статей о разныхъ психологическихъ предметахъ (напр. о совѣсти, о смерти, о союзѣ души съ тѣломъ, о темпераментахъ и пр.).

3. Наконецъ, въ 1845 мъ году, ставши ординарнымъ профессоромъ философіи, онъ задумалъ и рѣшился написать самостоятельное учебное руководство по психологіи; но многочисленныя учебныя и административныя занятія его за все послѣдующее за тѣмъ время, при глубоко разстроенномъ уже здоровьѣ, къ сожалѣнію, не позволили ему окончить этого труда: онъ успѣлъ, за это время, написать только (меньшую, б. м.) половину первой части психологіи и окончательно обработать нѣсколько трактатовъ изъ 2-й части психологіи.

Предъ отъѣздомъ своимъ изъ Академіи, въ 1850-мъ году, онъ тщательно пересмотрѣлъ все, въ разныя времена написанное имъ по психологіи и, выбравъ болѣе зрѣлыя и самостоятельныя статьи свои, относящіяся къ психологіи, равно какъ и нѣкоторыя переводныя, стоющія особеннаго вниманія, составилъ изъ нихъ «*Психологическій Сборникъ*», который, при прощаніи своемъ съ Академіею, вручилъ протоіерею Скворцову съ тѣмъ, чтобы онъ, по смерти его—Авсенева, передалъ этотъ сборникъ его на храненіе въ библіотеку Кіево-Софійскаго собора.

Такъ какъ въ этомъ Сборникѣ помѣщены профессоромъ Авсеневымъ только такія статьи и трактаты по психологіи, кои онъ считалъ болѣе или менѣе стоющими сохраненія ихъ въ памяти, то и мы, въ нашемъ академическомъ настоящемъ Сборникѣ, для выраженія признательной памяти о его многолѣтней и плодотворной педагогической дѣятельности въ Ака-

деміи, считаемъ достаточнымъ напечатать только тѣ изъ составленныхъ имъ въ разныя времена трактатовъ по психологіи, кои помѣщены имъ самимъ въ его Сборникѣ и кои онъ самъ считалъ стоющими памяти.

Д. П.

ВВЕДЕНІЕ ВЪ ПСИХОЛОГІЮ.

1) *Происхожденіе психологіи.*

Когда человѣкъ, слѣдуя врожденному стремленію къ божественной истинѣ, исходитъ ищущимъ разумомъ въ разнообразіе вещей видимаго міра, то съ теченіемъ времени всѣ внѣшнія вещи и явленія препровождаютъ и сосредоточиваютъ его вниманіе отвнѣ внутрь, къ нему самому. Тогда, встрѣчаясь внутри себя съ собою, онъ спрашиваетъ самого себя: *что я есмь?*

2) *Предметъ и наименованіе ея.*

Остановливая взоръ свой на себѣ, человѣкъ скоро отличаетъ то, что въ немъ самомъ составляетъ его существо, отъ бытія, привходящаго къ нему, какъ отъ низшаго, именно—своего тѣла и природы, такъ и отъ высшаго—Божественнаго, коего присутствіе и вліяніе онъ испытываетъ въ себѣ,—и это свое существо называетъ *душою*. Далѣе, въ этомъ своемъ *я* человѣкъ отличаетъ *постоянное и общее* ему съ другими людьми,—то, что принадлежитъ ему, какъ человѣку, отъ случайныхъ и частныхъ свойствъ и дѣйствій, принадлежащихъ ему, какъ извѣстному *лицу*, по его темпераменту, полу, возрасту, званію, отношеніямъ,—и только первое, *чисто человѣ-*

ческое поставляетъ себѣ предметомъ изслѣдованія. Наконецъ, и эту общечеловѣческую природу души онъ желаетъ знать, не только въ настоящемъ земномъ образѣ ея бытія, хотя общемъ для всѣхъ людей, но въ самомъ чистомъ и вѣчномъ ея существѣ, дабы при руководствѣ этой идеи правильно уразумѣвать истинное значеніе силъ, стремленій и дѣйствій души.

Наука, имѣющая предметомъ изъяснить являющееся намъ устройство и жизнь души изъ чистаго ея существа, дабы привести человѣка въ истинное самопознаніе, есть психологія. Ее называютъ кромѣ того еще *антропологіею* и *философіею подлежательнаго духа.* Но какъ первое названіе поставляетъ предметомъ нашей науки преимущественно ту часть души, которою она связана съ тѣломъ и кромѣ того вводитъ въ кругъ психологіи и тѣлесную жизнь человѣка, а чисто духовное, отрѣшенное отъ тѣла, существо души оставляетъ безъ вниманія, такъ по послѣднему названію, наоборотъ, психологія должна разсматривать душу, только какъ духъ, не изслѣдуя ее въ союзѣ съ тѣломъ, какъ будто онъ есть для нея нѣчто случайное и несущественное, и не касаясь вовсе тѣлесной жизни. И то и другое въ нашей наукѣ было бы крайностію. Названіе психологіи есть, безъ сомнѣнія, тѣснѣйшее; ибо обозначаетъ самый настоящій предметъ ея: истинное существо человѣка есть духъ, проявляющій себя въ существенномъ союзѣ съ тѣломъ или—*душа* (ψυχή).

3) *Цѣль психологіи.*

Ближайшая цѣль психологіи есть удовлетвореніе естественному желанію души знать себя, доставить ей высокое удовольствіе самосвѣденія, но съ самосознаніемъ душа узнаетъ и недостаточность своего существа, суетность всѣхъ своихъ конечныхъ стремленій и глубочайшую потребность соединенія съ Единымъ верховнымъ добромъ. Показывая душѣ сію потреб-

ность и влеченіе ко всѣмъ силамъ и дѣйствіямъ ея, психологія вмѣстѣ открываетъ и способы покорять ихъ ея волѣ, привести ее въ самообладаніе надъ собою, дабы она могла поставить себя на путь, ведущій ее къ ея цѣли и идти имъ безъ преткновенія, или побудить ее искать помощи къ тому внѣ, въ богодарованной свыше религіи. Дальнѣйшая цѣль психологіи есть приложить пріобрѣтенныя познанія о душѣ къ различнымъ житейскимъ цѣлямъ и стремленіямъ человѣка, именно—послужить наукѣ, искусству, общественной жизни. Какъ симъ стремленіямъ наука наша прежде всего обязана бываетъ своимъ происхожденіемъ, такъ и воздаетъ имъ плодами своихъ изысканій.

4) *Житейская психологія.*

Отъ настоящей науки о душѣ должно отличать такъ называемое практическое знаніе людей, которое пріобрѣтаетъ каждый въ теченіи жизни, частію на себѣ самомъ, а частію на другихъ. Каждый человѣкъ, какъ существо самосознательное, наблюдая себя и другихъ въ различныхъ дѣйствіяхъ и состояніяхъ, мало-по-малу отвлекаетъ и собираетъ разныя понятія о способностяхъ, свойствахъ и состояніяхъ души, относящіяся къ возрасту, полу, темпераменту, званію, племени и т. под. Таковыя понятія о себѣ и другихъ нужны для жизни,—именно, чтобъ мы, напр. противъ склонностей и способностей не избирали рода жизни, чтобы знали, что въ насъ требуетъ исправленія и какъ намъ обращаться съ собою въ томъ или другомъ случаѣ,—дабы мы знали, какъ намъ вести себя въ отношеніяхъ нашихъ съ ближними; какъ различать добродѣтельнаго отъ лицемѣра, друга отъ недруга и т. под. Но сіи познанія суть частныя, необъединяемыя въ общемъ понятіи души, суть познанія *людей*, а *не человѣка* и сами по себѣ не заслуживаютъ быть предметомъ науки. Чѣмъ совершеннѣе бываетъ состояніе гражданскаго общества, тѣмъ менѣе значенія имѣютъ въ немъ

частные нравы и склонности людей, тѣмъ менѣе зависитъ отъ нихъ ходъ дѣлъ. Конечно, пріятно наблюдать это разнообразіе характеровъ; мы видимъ въ томъ неисчерпаемое богатство Творческой силы, какъ она всеобщій типъ отпечатлѣваетъ въ безконечно-различныхъ видахъ. Но предметомъ науки и именно философской можетъ быть только этотъ *всеобщій типъ*, *общечеловѣческій* характеръ, а онъ-то съ теченіемъ времени въ народѣ и пріобрѣтаетъ господство надъ частными привычками и склонностями. Лице тѣмъ выше, чѣмъ ближе его характеръ къ общему типу народа, а чрезъ него человѣчества. Богочеловѣкъ есть человѣкъ всѣхъ народовъ и всѣхъ временъ,—человѣкъ вѣчный.

5) *Источники психологіи.*

Къ пріобрѣтенію ученаго познанія о душѣ есть три источника и отсюда три рода или лучше степени психологіи.

1) *Наблюденіе*, и преимущественно а) *внутреннее*, по которому душа, какъ существо самосознательное, сама внутреннимъ окомъ или чувствомъ видитъ или ощущаетъ, что̀ она всякій разъ дѣлаетъ или претерпѣваетъ. Но б) привыкши на самой себѣ испытывать, что извѣстныя внутреннія ея дѣйствія или состоянія сопровождаются извѣстными явленіями и перемѣнами въ тѣлѣ, она по внѣшности другихъ людей заключаетъ и о внутреннихъ ихъ дѣйствіяхъ и состояніяхъ и, такимъ образомъ, отверзаетъ себѣ входъ въ душевную жизнь другихъ. Поэтому и наблюденіе внутреннее надъ душею вспомоществуется *наблюденіемъ внѣшнимъ*. Однако послѣднее всегда повѣряется первымъ. То и другое можетъ быть и *простое*, когда мы прямо наблюдаемъ себя, или другихъ въ извѣстномъ состояніи; и *искуственное*, когда мы себя или другихъ (если это не противно законамъ человѣколюбія) нарочито приводимъ въ такое состояніе, въ которомъ извѣстныя явленія или качества ихъ души

наблюдать можемъ. Когда мы, опираясь на самопознаніе, научимся уразумѣвать свойство и жизнь другихъ по ихъ душевнымъ проявленіямъ, то намъ понятны становятся проявленія души, повѣствуемыя въ исторіи и вся исторія человѣка дѣлается обширнымъ и несчерпаемымъ источникомъ психологіи.

2) *Умозрѣніе.* Умозрительное познаніе о душѣ есть созерцаніе чистою мыслію того совершеннѣйшаго, чуждаго всѣхъ недостатковъ и ограниченій, полнаго образца души, по которому зиждутся всѣ существующія пути въ дѣйствительномъ мірѣ, и котораго всѣ они суть частныя и недостаточныя выраженія. Какъ невидимая мысль, первообразъ сей носится надъ всѣмъ царствомъ человѣческихъ душъ и живетъ въ немъ зиждительною своею силою. Какъ всякая душа въ естествѣ своемъ по нему создана и въ жизни по нему должна свободно образовать себя: то ей и врождено чистою мыслію созерцать его. Эта мысль первообраза души, или идея души, есть порожденіе собственнаго ея естества. Однако она раскрывается при помощи опыта, именно, когда мы разсматриваемъ всѣ многоразличные виды дѣйствительно существующихъ душъ, когда поставляемъ душу человѣческую въ порядокъ прочихъ тварей, когда сличаемъ ея совершенства съ свойствами Божественными.

3) *Откровеніе.* Откровенное познаніе души получается изъ св. Писанія, гдѣ самъ Богъ, который и создалъ душу по своему первообразу и совершенно ее знаетъ, свидѣтельствуетъ намъ о Богоподобномъ естествѣ ея и строеніи, о жизни и вѣчномъ назначеніи. Ученіе св. Писанія о душѣ, какъ обыкновенно, излагается въ частныхъ разбросанныхъ изрѣченіяхъ: но богословіе собираетъ ихъ въ одно стройное цѣлое.

6) *Образованіе и характеръ опытной психологіи.*

1) Наблюденіе служитъ орудіемъ къ составленію *опытной психологіи.* Наблюдая въ душѣ своей или другихъ многія

частныя и случайныя явленія, напр. чувства, мысли, желанія и проч., мы удобно замѣчаемъ между ними сходство и различіе; раздѣляемъ ихъ на классы, каждый изъ классовъ возводимъ къ ихъ причинамъ, т. н. силамъ и способностямъ души; кои однообразіемъ своей дѣятельности въ разныхъ ея повтореніяхъ обличаютъ намъ и свои законы; сіи силы и способности приводимъ въ соотношеніе между собою и потомъ сводимъ къ общему ихъ корню или основанію, самому существу души. Но это существо души еще слито бываетъ со многими частными отличіями ея, относящимися къ племени, темпераменту, полу, возрасту и пр. Сравнивая всѣ эти частныя и случайныя видоизмѣненія и состоянія души, мы мало-по-малу усматриваемъ одинъ общій всѣмъ людямъ образъ ея; отдѣляя его отъ оныхъ видовъ и перемѣнъ, мы такимъ образомъ познаемъ въ немъ самую ея природу. Такое познаніе о природѣ души, пріобрѣтаемое чрезъ восхожденіе отъ явленій къ причинамъ, отъ множественнаго къ единству, отъ частнаго къ общему, на основаніи наблюденій, есть *опытная психологія.*—Явно, что такъ какъ она основывается только на явленіяхъ дѣйствительнаго существованія души въ мірѣ чувственномъ, то и не достигаетъ до истиннаго существа души, ибо изъ того, какою она является въ настоящей своей жизни, еще нельзя видѣть, какою она должна быть въ чистомъ своемъ существѣ.

2) *Умственной.* Умственная психологія происходитъ тогда, когда являющійся въ опытѣ образъ души разсматриваемъ при свѣтѣ ея первообраза, и возводимъ его къ возможному совершенству. Входя внимательнѣе въ силы и способности души, мы усматриваемъ между ними такую тѣсную и внутреннюю связь, что всѣ онѣ одна предполагаетъ другую и вмѣстѣ взятыя составляютъ одну живую силу, одно чисто-дѣятельное существо, въ отношеніи къ которому многоразличные образы дѣйствительнаго бытія души суть какъ бы частные отрывки нѣко-

тораго высшаго и совершеннѣйшаго образа жизни, только въ соединеніи своемъ получающіе свой настоящій смыслъ и значеніе (Via cavsalitatis). При чемъ мы усматриваемъ, что эти различныя силы и дѣйствія души могли бы составить единое существо и согласную жизнь; для сего надобно отдѣлить отъ нихъ всѣ недостатки и несовершенства, привходящіе въ нихъ отъ вліянія чувственности, отъ неравновѣсія между способностями души, отъ коренной ея порчи и другихъ подобныхъ причинъ,—и на мѣсто ихъ внести въ душу противуположныя имъ совершенства (Via negationis). Но совершенствамъ души нельзя положить предѣловъ; по сему во всѣхъ стремленіяхъ ея, и въ познаніи, и въ чувствованіи, и въ дѣятельности, ей поставляется цѣлію безконечный прообразъ всякаго совершенства (Матѳ. V, 4) (Via eminentis). И такъ здѣсь мы встрѣчаемъ образъ Божій въ душѣ, отраженіе въ ней Божественныхъ совершенствъ. Такое развитіе идеи души при свѣтѣ ея первообраза есть предметъ умственной психологіи. Она познаетъ самое истинное существо души, которое и состоитъ въ образѣ Божіемъ.

3) Но если это существо души, этотъ образъ Божій въ ней мы познаемъ при свѣтѣ идеи ея первообраза, существа Всесовершеннаго, то для чистаго, яснаго и твердаго познанія о душѣ надобно имѣть такое же познаніе о Богѣ. Но хотя первообразъ души, Богъ, отчасти, *въ зерцалѣ* творенія познается и естественнымъ разумомъ (Рим. 1, 20. 21), однако недостаточно, и собственно Онъ даетъ себя познавать только изъ откровенія въ Сынѣ своемъ, который предвѣчно есть Богъ и человѣкъ (2 Цар. VII, 19. сн. 1 Парал. XVII, 17; Іезек. 1, 26; Дан. VII, 13 и X, 15; Іоан. III, 13; 1 Кор. XV, 45—50). Онъ-то есть истинный нашъ Прообразъ, который явилъ намъ Себя и въ словѣ и въ воплощеніи,—и по руководству сего откровенія показать, какъ человѣкъ, получивъ образъ Божій при со-

зданіи, помрачилъ его въ паденіи и постепенно возвращаетъ въ искупленіи—есть задача *психологіи библейской.*

Ихъ отношеніе между собою. Нѣтъ ни возможности, ни нужды положить совершенное разъединеніе и отчужденіе между этими различными способами знанія души и происходящими отсюда разными ученіями о ней. Они имѣютъ естественную связь между собою и составляютъ одну полную науку о душѣ. Психологія *опытная* разсматриваетъ душу, какъ *явленіе.* Умственная—познаетъ ее въ ея *существѣ*, какъ образъ Божій, а откровенная представляетъ ея Первообразъ. Однакожъ наша наука должна взять за *главное* руководство одно что нибудь, и именно опытъ, а прочими пользоваться только какъ пособіемъ. Именно, опытъ (внутренній и внѣшній) доставляетъ ей познаніе о положительномъ содержаніи души; умозрѣніе объясняетъ ей внутреній смыслъ, и значеніе его; а откровенное ученіе о душѣ служитъ ей руководствомъ и критеріемъ, предостерегая ее отъ заблужденій.

7) *Трудность психологіи и пособія къ преодолѣнію ея.*

Хотя ничего нѣтъ къ душѣ ближе самой души и ничего нѣтъ естественнѣе, какъ существу по природѣ самосознательному знать себя, однакоже пріобрѣтеніе истиннаго познанія о себѣ соединено съ великими затрудненіями. 1) Внутреннее наблюденіе надъ собою само по себѣ составляетъ великую трудность. Вообще, мы не столько водимся познаніями разума, сколько желаніями сердца, которыя порабощаютъ насъ господству и подчиняютъ могущественному дѣйствію на насъ разнообразнаго внѣшняго міра, природы и общества, и не даютъ намъ настоящимъ образомъ прійдти въ себя, быть въ себѣ и наблюдателями и предметами наблюденія; для этого самораздвоенія обыкновенно душа *либо* сосредоточиваетъ мысль для наблю-

денія, при чемъ ослабѣваетъ въ ней сила наблюдаемыхъ дѣйствій и явленій, *либо* предается дѣятельности и движеніямъ, составляющимъ предметъ наблюденія, при чемъ ослабѣваетъ въ ней напряженность вниманія и мысль для наблюденія. Вслѣдствіе сего внутреннія явленія нашей души совсѣмъ не имѣютъ для нашего познанія такой предметности, постоянства и раздѣльности, какъ явленія міра внѣшняго; мы лучше ощущаемъ то, что представляется намъ внѣ, чѣмъ то, что внутри насъ; лучше то, что стоитъ неподвижно въ пространствѣ, нежели то, что быстро течетъ и измѣняется во времени; лучше то, что раскрыто въ раздѣльныхъ вещахъ и частяхъ, нежели то, что слито въ простомъ и нераздѣльномъ существѣ нашего *я*.

2) Еще бо́льшей трудности подлежитъ уразумѣніе внутренняго существа души. Ибо душа въ настоящемъ состояніи вообще весьма медленно пробуждается къ воспроизведенію въ умѣ своемъ, какъ всѣхъ прочихъ первообразовъ, такъ и своего собственнаго. Если иногда сквозь мглу чувственныхъ представленій и просіяетъ въ ней лучшій и высшій образъ возможнаго для нея бытія, то въ примѣненіи его къ себѣ она по самолюбію не захочетъ признать въ нихъ своего первообраза, а въ себѣ далекаго уклоненія отъ него и поврежденія, и скорѣе станетъ измѣнять черты своего прообраза по своему дѣйствительному состоянію, а сіе послѣднее представлять себѣ единственно для нея возможнымъ и лучшимъ. Впрочемъ, и независимо отъ того, весьма трудно примирить въ понятіи душу, разсматриваемую какъ *noumenon* съ душею какъ *phaenomenon*. И какъ, напр. согласить простоту ея существа съ множественностію ея силъ и дѣйствій, ея духовность съ внутреннею зависимостію ея отъ тѣла, самостоятельность и свободу ея— съ подчиненіемъ всеобщей связи и порядку вещей, ея неизмѣнную личность—съ столь великими перемѣнами ея судьбы, ка-

ковы ея происхожденіе, различныя случайныя состоянія, смерть, жизнь загробная и пр.?

3) При такихъ трудностяхъ опытовъ умственнаго познанія души нѣтъ ничего естественнѣе, какъ призвать на помощь откровенное ученіе о ней, дабы имъ пополнить недостатки нашего человѣческаго вѣденія; но заимствованіе понятій изъ св. Писанія въ помощь естественной психологіи не чуждо своихъ важныхъ затрудненій. Ибо а) св. Писаніе имѣетъ въ виду собственно удовлетвореніе не интересовъ науки, а потребности нашей нравственной жизни, и на многіе важные для разума коренные вопросы о душѣ, какъ-то: *о существѣ* ея, какъ духа, *о связи ея съ тѣломъ*, о ея *строеніи*, *происхожденіи* и т. п., не даетъ прямаго отвѣта, такъ что рѣшеніе ихъ намъ уже косвеннымъ образомъ надобно извлекать изъ практическихъ его изрѣченій. б) По внутренней связи между собою всѣхъ истинъ, конечно, должно предполагать, что въ ученіи св. Писанія заключается *implicite* разрѣшеніе и всѣхъ возможныхъ вопросовъ о душѣ; но дабы находить въ немъ всякую желанную истину, для сего нужно имѣть око слишкомъ и слишкомъ чистое для нашего человѣческаго умственнаго зрѣнія.

Но къ облегченію сихъ трудностей изученія души есть извѣстные способы, которые свободою и искусствомъ мы можемъ еще болѣе распространять и усовершенствовать.

Пособія къ облегченію затрудненій. 1) По отношенію къ внутреннему самонаблюденію, правда, мы болѣе занимаемся внѣшнимъ міромъ, нежели собою; но и въ сношеніи съ нимъ мы никогда не забываемъ себя; въ нашей же власти состоитъ болѣе и болѣе убѣгать житейскаго развлеченія и въ уединеніи находить и созерцать себя. Трудно для души раздвояться на дѣятельность наблюдаемую и мысль наблюдающую, но по крайней мѣрѣ ни въ какихъ дѣйствіяхъ и состояніяхъ, даже въ самой сильной страсти душа не перестаетъ ощущать себя, и

по прошествіи ихъ можетъ воспоминать и испытывать свои ощущенія. Пользуясь симъ свойствомъ души, психологія можетъ, чрезъ постепенный навыкъ, свое самонаблюденіе углублять и внѣдрять въ своей душѣ такъ, что она во всѣхъ состояніяхъ, даже безсознательныхъ, какъ напр. во снѣ, какъ бы помня заданный ей урокъ, сама инстинктуально будетъ замѣчать въ себѣ то, что въ ней въ то время происходитъ.

Въ сравненіи съ понятіемъ внѣшнихъ вещей самонаблюденіе души надъ собою всегда будетъ имѣть по крайней мѣрѣ то преимущество, что душа все свое содержаніе имѣетъ непосредственно въ себѣ, въ своемъ чувствѣ, и съ нимъ однородна.

При постепенномъ ея самососредоточеніи въ себѣ и изощреніи внутренняго взора постояннымъ наблюденіемъ надъ собою будетъ ослабѣвать и мнимая очевидность чувственныхъ вещей, а напротивъ возрастать сила и осязательность внутреннихъ явленій.

2) *По отношенію къ умственному самосознанію.* Трудно раскрыть въ себѣ идею первообразнаго существа и бытія души, но за то вѣдь, конечно, нѣтъ ни одной души, которая бы въ томъ или другомъ видѣ не была движима безсмертнымъ желаніемъ лучшей для себя жизни, и не устремляла бы мыслей къ яснѣйшему и живѣйшему представленію о ней. Кто какъ мудрецъ ищетъ истиннаго познанія себя, тотъ не оставитъ возбуждать, возгрѣвать и очищать въ себѣ этого естественнаго стремленія души философскимъ размышленіемъ. Правда, мы любимъ настоящее поврежденное и недостойное состояніе своей души, и неохотно отрекаемся отъ него мыслями и желаніями; но часто и противъ воли мы принуждены бываемъ видѣть наше внутреннее растлѣніе и безобразіе, въ сравненіи съ первосозданною нашею красотою, въ зеркалѣ совѣсти; нашъ долгъ требуетъ отъ насъ стараться, чтобы это око нашей со-

вѣсти было чисто, дабы при свѣтѣ его и тѣло, т. е. самое существо души было свѣтло. Настоящее земное и чувственное состояніе души много потемняетъ собою чистую, первообразную ея природу, но оно же и проявляетъ ее въ себѣ; всѣ свойства, силы, дѣйствія и перемѣны души, при свѣтломъ, благонамѣренномъ разсматриваніи ихъ, сами собою, нечувствительно препровождаютъ мысль нашу къ тому высокому первообразу души, коего онѣ суть частныя отрывки и отраженія. Всѣ сіи разсѣянные лучи его, по внутреннему взаимному сродству, сами собою соединяются въ одинъ богоподобный образъ; намъ остается только горнею мыслію болѣе и болѣе раскрывать въ себѣ оный образъ и преображаться въ него отъ славы къ славѣ.

3) *По отношенію къ употребленію откровенной психологіи.* Сверхъестественное ученіе св. Писанія о душѣ непостижимо для естественнаго разума; но когда умственнымъ созерцаніемъ раскрыта будетъ въ сознаніи идея души, то само собою откроется взаимное, живое соотвѣтствіе и согласіе между обѣими ученіями; оба привлекутъ одно другое и найдутъ другъ въ другѣ приложеніе и пополненіе. Уразумѣніе же таинственнаго смысла божественнаго ученія о душѣ мы должны заимствовать у Отцевъ Церкви и святыхъ подвижниковъ, кои отверзли себѣ оный молитвою, постомъ и подвигами благочестія.

8) *Отношеніе психологіи къ другимъ наукамъ.*

Человѣкъ, какъ существо духовно-тѣлесное, есть связь міра вещественнаго и духовнаго; низшею половиною онъ входитъ въ кругъ природы, какъ часть въ цѣлое, высшею въ общеніе ангеловъ и Бога, одной онъ первообразъ и цѣль, другой — образъ и подобіе. Потому и наука о человѣкѣ составляетъ связующій членъ дѣятельныхъ возвышенныхъ наукъ, ко всѣмъ

имѣетъ какое нибудь отношеніе, а именно: частію служитъ имъ сама, частію пользуется ихъ услугами. Она имѣетъ отношеніе:

1) *Къ наукамъ естественнымъ.* Низшею частію своего существа, именно, животною душею, растительною жизнію и вещественнымъ началомъ тѣла, человѣкъ входитъ въ царство природы, принадлежитъ къ числу ея твореній и какъ часть живетъ въ ней жизнью цѣлаго. а) Его животная душа, т. е. та часть человѣческой души, къ которой относятся его земныя представленія, ощущенія и склонности, во всей ихъ подробности и постепенности раскрывается въ царствѣ животныхъ; по ней человѣкъ есть полное животное и живетъ въ различныхъ, весьма замѣчательныхъ психологическихъ соотношеніяхъ съ животными. б) Растительная жизнь его тѣла во всѣхъ ея отправленіяхъ и во всемъ развитіи представляется въ царствѣ растеній; его живое тѣло есть именно растеніе и имѣетъ весьма тѣсное соотношеніе съ царствомъ растеній. в) Стихіи тѣлеснаго его состава въ неорганическомъ царствѣ представляются въ видѣ самостоятельныхъ вещественныхъ дѣятелей; тѣло его есть вещество и состоитъ во внутренней связи съ вещественною природою; духъ человѣка получаетъ опредѣленный образъ и существованіе не иначе какъ посредствомъ души животной, тѣла живаго и вещества сложнаго. Посему психологія имѣетъ ближайшую нужду а) въ знаніи *зоологіи*; ибо человѣческія познанія, чувства и стремленія суть не иное что, какъ образумленныя, такъ сказать, животныя представленія, ощущенія и склонности, и душа человѣческая есть образумленная и къ Богу стремящаяся душа животнаго. Посему весьма полезно для психологіи изучать познанія, чувства и нравы животныхъ. б) Отдаленную—въ *ботаникѣ и физіологіи*; ибо естественныя перемѣны и состоянія души, зависящія отъ племени, темпераментовъ, половъ, возрастовъ, сна и бдѣ-

нія, обморока и смерти и т. п., основываются на союзѣ души съ растительною жизнедѣятельностію тѣла, которое изслѣдуется физіологіею, а раздѣльно разсматривается въ царствѣ растеній. в) Еще отдаленнѣйшую—въ *химіи* и *физикѣ;* ибо вещество есть опора для проявленія духа, и разными видами вещества опредѣляются разные образы сего проявленія. Въ этомъ отношеніи пища и питіе, которыми мы питаемся; воздухъ, которымъ дышемъ; небо, подъ коимъ живемъ; одежда, коей одѣваемся; предметы, на которые смотримъ; земля, по коей ходимъ и пр.,—все производитъ извѣстное вліяніе на душу и все достойно изученія психолога.

Но за то психологія съ своей стороны доставляетъ важную услугу всѣмъ изчисленнымъ естественнымъ наукамъ. Ибо человѣкъ и именно душа его есть смыслъ и цѣль всего видимаго творенія; всѣ разрозненныя въ природѣ творенія въ немъ приходятъ во взаимный союзъ, и въ немъ достигаютъ своего назначенія. Такъ а) всѣ способности, чувства и наклонности животной души получаютъ настоящее свое значеніе только въ душѣ человѣка, гдѣ онѣ дѣлаются разумными и устремляются къ цѣлямъ, лежащимъ за предѣлами видимаго бытія. Напр. наклонность половая, въ животныхъ слѣпая и грубая, въ человѣкѣ становится разумною и великодушною любовію сильнаго къ слабому, основою общественной жизни и исторіи; и на сей степени есть уже образъ таинственнаго и божественнаго союза Іисуса Христа и Церкви; и здѣсь—то намъ объясняется, чего животное оное отношеніе служитъ отдаленнымъ прообразованіемъ. Растительная потребность тѣла принимать и уподоблять пищу, въ животной душѣ становится наклонностію къ пріобрѣтенію собственности, какъ средства для земной жизни, а въ духѣ человѣческомъ—наклонностію принимать и усвоивать себѣ понятія, какъ пищу, служащую для развитія духовнаго существа души; а на сей степени она является уже обра-

зомъ безсмертной для души и тѣла пищи—плоти и крови Господа нашего Іисуса Христа, и здѣсь только открывается намъ, какъ оная растительная потребность служитъ отдаленнымъ прообразованіемъ высшей потребности вѣчной жизни нашего естества. Подобнымъ образомъ, животный языкъ служитъ прообразованіемъ слова человѣческаго, а оно образомъ Слова Божественнаго—Ипостаснаго, по разъясненію Отцевъ Церкви.

Тоже должно сказать и о всѣхъ другихъ склонностяхъ и способностяхъ души животнаго. Посему психологія служитъ весьма существеннымъ изъясненіемъ для зоологіи.

б) Жизнь тѣлесная есть опора существованія души и отправленія первой суть основа для дѣйствій послѣдней; почему тѣ и заимствуютъ свое значеніе и объясненіе отъ сихъ. Такъ, физіологическія отправленія чувственныхъ органовъ, желудка и мышцъ, непонятны безъ свѣденій о наблюденіи, ощущеніи и произволѣ души животной, такъ, какъ сіи послѣднія въ свою очередь безъ идей познанія, чувства и свободы. Такъ, физіологическіе процессы рожденія, питанія, возрастанія, болѣзни и смерти тѣла получаютъ свое значеніе только въ происхожденіи, возрастаніи, въ болѣзняхъ и смерти человѣка душевнаго, такъ какъ въ свою очередь и сіи душевныя перемѣны имѣютъ свой первообразъ въ соотвѣтственныхъ имъ перемѣнахъ человѣка духовнаго. Съ этой стороны психологія доставляетъ весьма важную помощь для физіологіи.

в) Наконецъ и самое вещество, входящее въ составъ тѣла, составляющее предметъ изученія *химіи*, съ неорганическими силами, въ немъ дѣйствующими, разсматриваемыми въ *физикѣ*, получаетъ свое настоящее значеніе только тогда, когда служитъ орудіемъ для цѣлей духа, когда входя въ тѣло, какъ бы пробивается сквозь различные процессы, дабы, очистившись жертвеннымъ огнемъ, сгорѣть на олтарѣ духовной

жизни. Различные процессы природы, каковы: свѣтъ и тьма, притяженіе и отторженіе, электричество, химизмъ, магнетизмъ и проч. суть не иное что, какъ предварительное ея упражненіе въ томъ урокѣ, который ей надобно совершить въ человѣческомъ естествѣ на служеніе духу. Посему лучшій, и наиболѣе человѣческій взглядъ на нихъ есть,—смотрѣть на нихъ, какъ на символы и вещественныя выраженія явленій духа въ оной жизни человѣка, напр., какъ на символы мысли и безсмыслія, любви и ненависти, гнѣва и дружества, повиновенія и упрямства и т. п.

Отсюда понятно, что человѣкъ до тѣхъ поръ не уразумѣетъ природы, пока не познаетъ самого себя, ибо онъ самъ есть ея смыслъ. А пока онъ познаетъ себя въ природѣ, до тѣхъ поръ не можетъ увидѣть въ природѣ и отраженій Божественныхъ совершенствъ; ибо онъ самъ только носитъ на себѣ образъ Божій. Между тѣмъ сіе-то именно естествознаніе и есть по-истинѣ душеполезно.

2) *Къ наукамъ о человѣкѣ.* а) Психологія *эмпирическая* имѣютъ нужду въ *исторіи* человѣка, ученой, художественной, гражданской, личной, частной и всеобщей. Ибо исторія человѣка есть развитіе всего сокрытаго въ духѣ его богатства жизни съ ея законами по пространству и времени. Что въ душѣ неудоборазличимо и неуловимо по частности и быстротѣ дѣйствій, то въ исторіи представляется наблюденію въ раздѣльныхъ явленіяхъ и долго совершающихся событіяхъ. Такимъ образомъ проявленія ума естественно наблюдать въ исторіи науки; проявленія сердца—въ исторіи искусства; проявленія воли—въ исторіи государства. Но и наоборотъ: какъ совокупить подъ одинъ обзоръ эту исторію науки, искусства и государства, и тѣмъ паче всю въ цѣлости исторію человѣка, распростертую по необъятному пространству и неизмѣримому времени, и какъ уразумѣть сокровенные законы и пру-

жины, движущіе всѣми сими событіями, если не поставляя въ соотвѣтствіе съ ними самихъ себя, гдѣ вся эта исторія въ маломъ видѣ и внутреннемъ союзѣ является сознанію? Слѣдовательно и наоборотъ, истинное истолкованіе исторіи есть психологія.

б) Психологія *умственная* имѣетъ нужду въ *теоріи* науки, искусства и нравственности жизни. Теорія науки есть не иное что, какъ организовавшійся разумъ; теорія искусства есть представленное въ мысленномъ образѣ эстетическое чувство; теорія общественной жизни—раскрытая природа воли; слѣдовательно цѣлостная система *философіи* есть полное понятіе человѣческаго духа, отпечатлѣнное въ изложеніи. Весьма полезно пріобрѣтенное нами путемъ внутренняго наблюденія познаніе о разныхъ силахъ нашего духа сличать съ тѣми идеальными изображеніями духа, кои начертываются въ философскихъ системахъ, дабы свои психологическія объ нихъ идеи повѣрять, исправлять и пополнять метафизическими идеями о нихъ философовъ. Почему, напр. не повѣрять своихъ понятій объ умственномъ познаніи, о языкѣ, о совѣсти и т. п. тѣми понятіями, кои философія сообщаетъ о нихъ въ онтологіи, въ теоріи языка, въ теоріи нравственности, гдѣ всѣ эти понятія излагаются во взаимной связи? Въ семъ смыслѣ умственная психологія есть часть философіи, и какъ часть, свою жизнь получаетъ отъ цѣлаго. Но съ другой стороны, всѣ сіи теоріи науки, искусства и жизни будутъ по необходимости шатки, мечтательны и погрѣшительны, если не будутъ основываться на психологическомъ изученіи соотвѣтствующихъ имъ силъ, какъ онѣ суть въ дѣйствительной жизни души. Ибо въ упомянутыхъ теоріяхъ излагаются законы различныхъ душевныхъ силъ; а законы эти должны быть не вымышляемы, а снимаемы первоначально съ живой дѣятельности силъ, дабы могли опять имѣть къ нимъ приложеніе. Отъ пренебреженія къ психологіи проис-

ходятъ ложныя теоріи науки: *эмпиризмъ*, *идеализмъ*, *мистицизмъ и скептицизмъ*. Отсюда же въ теоріи изящнаго искусства—всѣ эти одинъ другому противорѣчащіе толки о *классицизмѣ* и *романтизмѣ*, о *подражаніи* и *творчествѣ*, *о чувствительности* и *сухости*, о *нравственности* и *безнравственности*. Отсюда же въ практикѣ—либо ригоризмъ, либо поблажка, у моралистовъ и педагоговъ, одностороннія системы *исправленія* и *безопасности*, у законодателей, порывы къ конституціи или деспотизму, у политиковъ и т. под.

3) *Къ наукамъ богословскимъ—откровеннымъ*. Коренной характеръ души человѣческой состоитъ въ стремленіи ея къ Богу, а удовлетворяется это стремленіе ея въ благодатномъ снисхожденіи Бога къ ищущей Его душѣ. Отсюда тѣсный взаимный союзъ психологіи со всѣмъ кругомъ богословскихъ наукъ. Психологія имѣетъ нужду въ нихъ, именно:

а) *Въ наукѣ Богословія*. Богословіе сообщаетъ самое совершенное, какое только вмѣстимо для человѣческаго разума, понятіе о первообразѣ души—Богѣ, о самомъ образѣ и подобіи Его—душѣ, и взаимномъ отношеніи ихъ. а) Дабы уразумѣвать сущность души—образъ Божій, надобно имѣть предъ очами ея первообразъ—Бога и частнѣе—Богочеловѣка. Но естественный разумъ, хотя и самъ по себѣ не чуждъ нѣкоторыхъ понятій о семъ, однако же удовлетворительно рѣшить важнѣйшее о душѣ, какъ-то: о ея происхожденіи, первоначальномъ состояніи, назначеніи, жизни по смерти и о вѣчномъ ея спасеніи или отверженіи, онъ безъ помощи откровенія не можетъ. Отсюда происходитъ между прочимъ тотъ весьма важный недостатокъ психологіи, что настоящій образъ бытія души, не смотря на всю его неестественность, она б. ч. почитала ей совершенно естественнымъ и сроднымъ. Одно Богословіе изъ св. Писанія проливаетъ ясный и удовлетворительный свѣтъ на всю высшую сторону души. А вмѣстѣ съ тѣмъ и отношеніе

души къ Богу, коренное стремленіе ея къ соединенію съ Нимъ, которое составляетъ собственный характеръ ея и даетъ правило для опредѣленія назначенія и относительнаго достоинства ея силъ и дѣйствій, ея религіозная жизнь—все это съ удовлетворительною ясностію открывается только изъ св. Писанія и именно изъ Новаго Завѣта, который изображаетъ внутренній спасительный союзъ души съ Богомъ. Только тогда душа именно и познаетъ себя, когда то самое Высочайшее добро, коего она всѣми силами своими жаждетъ, но коего только нѣкоторый образъ уловляетъ въ тускломъ зерцалѣ чувственнаго бытія, само къ ней нисходитъ и пріемлетъ ее въ желанное вѣчное соединеніе съ собою.

б) *Въ исторіи Церкви*. Ибо исторія Церкви представляетъ жизнь духовнаго человѣка; она разлагаетъ на отдѣльныя явленія и событія все то богатство содержанія, которое слитно заключается въ вѣрѣ и даетъ опытно наблюдать тѣ самыя таинственныя и сверхъестественныя движенія, свойства и стихіи вѣрующей души, кои Богословіе сокращаетъ въ одно понятіе. Въ семъ случаѣ и исторія прочихъ ложныхъ религій есть весьма полезное пособіе для психологіи, ибо можетъ быть нигдѣ такъ не открывается истинная природа глубочайшей потребности души, именно религіозной, какъ въ многоразличныхъ тщетныхъ усиліяхъ души самой отъ себя произвесть или въ кругѣ видимыхъ вещей отыскивать ту духовную, свыше исходящую воду жизни, которая нужна для удовлетворенія оной жажды.

Но съ своей стороны и Богословіе не можетъ не признавать тѣхъ услугъ, коими одолжено оно психологіи и именно: а) для *системы Богословія*, психологія составляетъ необходимую вспомогательную науку. Ибо ученіе Богословія *о Богѣ*, какъ существѣ безконечномъ, невмѣстимо и неудобно пріемлемо само по себѣ, безъ понятія *о человѣкѣ*, ограниченномъ Его

образѣ и подобіи. Какое мы можемъ имѣть представленіе о Божественной премудрости, благости, святости, если не имѣемъ никакого понятія о человѣческомъ разумѣ, сердцѣ и волѣ? Нѣкоторое приблизительное объясненіе таинства св. Троицы сами св. Отцы и учители Церкви заимствовали изъ отношеній различныхъ силъ единосущной души; отношеніе Бога къ міру много объясняется отношеніемъ духа человѣческаго къ тѣлу. Ученіе Богословія о *человѣкѣ* не можетъ найти такого легкаго пріема и усвоенія у насъ безъ психологическаго о немъ ученія; ибо первобытное состояніе невинности человѣка намъ непонятно, пока мы не усмотримъ и теперь въ душѣ своей стремленія всѣхъ силъ ея ко взаимному согласію, къ надлежащей подчиненности низшихъ силъ высшимъ и къ освобожденію ея отъ чувственности.

Ученіе о *паденіи* тѣмъ глубже войдетъ въ нашъ разумъ и сердце, чѣмъ лучше мы познаемъ настоящее растроенное состояніе души. Дабы живѣе чувствовать всю спасительную силу *искупленія* и образовать представленіе какое нибудь о состояніи души по смерти и будущемъ прославленіи и отверженіи ея, надобно знать силы и способности, движущіяся въ душѣ и теперь, но жаждущія надлежащаго раскрытія высшей сродной имъ области бытія; знать отношенія души къ тѣлу и коренной законъ образованія характера души. И о духовномъ союзѣ Бога съ человѣкомъ въ христіанской религіи не возможно имѣть основательнаго понятія, не прилагая ученія св. Писанія къ ученію психологическому. Всѣ богословскіе трактаты о заповѣдяхъ евангельскихъ, о правѣ церковномъ, о таинствахъ, о служеніи пастырскомъ, о возрастахъ духовныхъ и пр. и пр., препровождаютъ къ ученію психологіи о человѣкѣ.

б) *Для исторіи церковной* психологія служитъ не только истолковательницею разнообразныхъ явленій и событій Церкви, орудіемъ къ соединенію ея богатаго, по пространству и

времени разбросаннаго содержанія, въ одинъ стройный ходъ духовной жизни,—указателемъ законовъ, управляющихъ ходомъ сей жизни, и отчасти, какъ бы одушевляющимъ началомъ историческаго матеріала. Въ семъ случаѣ составъ и устройство Церкви, ея обряды и Богослуженіе, истинное ученіе и ереси; раздѣленіе церквей и ихъ характеры, нравы и обычаи христіанъ, примѣры благочестія или нечестія, и пр, и пр., всѣ сіи явленія—какъ произошли они изъ существа души и отношенія ея къ Богу, такъ въ наукѣ же о душѣ отчасти и находятъ свое изъясненіе.

9) *Методъ психологіи.*

Въ познаніи души психологъ слѣдуетъ другому методу, нежели какой приличествуетъ ему въ изложеніи познаній. Въ первомъ случаѣ онъ восходитъ отъ частнаго къ общему, отъ временнаго къ вѣчному, отъ самой души къ тому, что есть въ ней божественнаго, какъ то описано выше. На разныхъ степеняхъ сего восхожденія, имъ употребляется въ пособіе:

а) *Описаніе.* Такъ онъ описываетъ или силы или способности души по ея дѣйствіямъ, свойству, отношенію и пр., подобно какъ натуралистъ описываетъ какое либо растеніе, по его признакамъ, свойствамъ и пр. Это пріемъ психологовъ—*эмпириковъ*, напр. *Кондильяка, Платнера, Д. Стюарда.*

б) *Анализъ.* Анализъ не останавливается на поверхности явленій, а ищетъ ихъ основанія, углубляется въ ихъ причины, изыскиваетъ начала и корни дѣйствій. Это психологія *критическаго направленія*, напр. Канта, Якоби.

в) *Телеологія.* Этотъ способъ состоитъ въ томъ, что душу разсматриваютъ, какъ организмъ силъ служащихъ и содѣйствующихъ одна другой и въ такомъ случаѣ для какого нибудь, напр. умственнаго, отправленія или дѣйствія предполагаютъ въ душѣ соотвѣтственную ему силу и способность, или

изъ понятія силы производятъ ея дѣйствія, такъ какъ и натуралисты по органу животнаго судятъ о его отправленіи, или наоборотъ, изъ отправленія опредѣляютъ сущность органа. Такой методъ употребляютъ психологи *идеалисты*, напр. Фихте въ выводѣ способностей души изъ первоначально опредѣленной дѣятельности *я*.

г) *Параллелизмъ*, которымъ силы и дѣйствія души сводятъ въ соотвѣтствіе съ органами и отправленіями тѣла и на послѣднемъ, какъ видимомъ, слѣдятъ невидимый ходъ и свойства первыхъ. Такой методъ свойственен тѣмъ *философамъ натуралистамъ*, кои во всемъ хотятъ видѣть тождество идеальнаго и реальнаго, духовнаго и вещественнаго. Такова, напр. *Исторія души Шуберта*.

д) Наконецъ, *методъ абсолютный*. Держащіеся этого способа принимаютъ душу, въ чистѣйшей ея сущности, за идею, которая, будучи сама въ себѣ слитна, богатствомъ дѣйствій въ дѣйствительности, подъ формами П. и В., по законамъ вѣчной необходимости, раскрываетъ въ извѣстныхъ явленіяхъ свое существо. Это методъ психологовъ, послѣдователей *абсолютнаго идеализма* Гегеля, напр. Мишле, Розенкранца.

Всѣ эти методы имѣютъ каждый свою выгодную сторону, но исключительно, въ наукѣ о душѣ не можетъ быть употребленъ ни одинъ; каждый изъ нихъ можетъ быть полезенъ только въ своемъ мѣстѣ.

10) *Польза психологіи.*

Польза психологіи можетъ быть двоякая, теоретическая и практическая.

а) *Теоретическая польза* психологіи состоитъ въ томъ, что она сообщаетъ человѣку познаніе объ немъ самомъ, служащее средоточіемъ всѣхъ прочихъ познаній. Человѣческая душа есть ближайшая сокровищница дивныхъ даровъ, явленій

и тайнъ. Безъ ученаго изслѣдованія этихъ духовныхъ драгоцѣнностей, съ однимъ только простымъ сознаніемъ ихъ въ себѣ, человѣкъ есть только стражъ ихъ, а не обладатель. Одна наука, а именно философская наука о душѣ, въ собственномъ смыслѣ открываетъ насъ намъ самимъ, и отдаетъ намъ сокрытое въ насъ духовное богатство въ руки. Съ этимъ только самопознаніемъ человѣкъ пріобрѣтаетъ духовную самоувѣренность и самостоятельность, уразумѣваетъ цѣну и назначеніе окружающихъ его вещей и воодушевляется предчувствіемъ и надеждою вѣчной и блаженной жизни въ Богѣ.

б) *Практическая польза* психологіи состоитъ въ томъ, что эта наука даетъ намъ сильнѣйшія побужденія исполнять свои обязанности къ Богу, ближнимъ и къ себѣ самимъ. Познавая, что прекрасный образъ души нашей есть только слабое мерцаніе высочайшей славы Божіей и что душа наша въ Богѣ имѣетъ конецъ всѣхъ стремленій, мы живѣйшимъ образомъ возбуждаемся любить Его, какъ безконечное добро, приближаться къ Нему подражаніемъ Его совершенствамъ, стремиться къ соединенію съ Нимъ. Находя тотъ же отблескъ естества Божескаго и въ ближнихъ нашихъ, мы эту любовь къ Богу переносимъ и на нихъ. Обыкновенно образъ Божій въ людяхъ сокрытъ бываетъ подъ нѣкоторыми дикими, такъ сказать, наростами,—психологія извлекаетъ его наружу и очищаетъ. И когда люди въ первый разъ встрѣчаются другъ съ другомъ, то по сходнымъ высокимъ чертамъ узнаютъ въ себѣ чадъ одного Отца небеснаго и объемлютъ себя взаимною, нѣжною и почтительною любовію. Наконецъ и каждый порознь, познавая свою высокую природу, научается уважать себя, возвышаться надъ всѣмъ низшимъ—чувственнымъ, устремлять свой духъ горѣ, болѣзновать о своемъ несовершенствѣ и нечистотѣ, дѣятельно очищать въ себѣ помраченный страстями образъ Божій и такимъ образомъ обрѣтать въ себѣ Бога.

11) *Раздѣленіе психологіи.*

Естество души 1) имѣетъ свой опредѣленный и на всю жизнь, даже на всю вѣчность, въ основныхъ чертахъ своихъ неизмѣнный, *образъ проявленія*, открывающійся въ извѣстныхъ свойствахъ и дѣйствіяхъ. Это ея *личность* или состояніе самосознанія. Описать этотъ образъ души человѣческой, отражающій въ себѣ образъ Божій, въ коренныхъ чертахъ его, есть предметъ первой части психологіи. Но 2) этотъ, коренной образъ души человѣческой нигдѣ не является во всей первообразной чистотѣ и цѣлости своей, а всегда облекается множествомъ частнѣйшихъ обличій или *видоизмѣненій*, и нигдѣ не пребываетъ въ одинаковомъ, неизмѣнномъ *состояніи*, а проходитъ различныя фазы или формы развитія. Эти частнѣйшія *видоизмѣненія и перемѣнчивыя состоянія* души суть ни что иное, какъ разложеніе единаго образа души на разные его части или моменты, взаимно другъ друга дополняющіе. Указать, какое видоизмѣненіе или состояніе души какую именно черту, или какой моментъ образа Божія въ себѣ представляетъ, и какъ всѣ они въ сочетаніи отражаютъ въ себѣ цѣлый составъ его есть задача второй части психологіи. Первую часть можно назвать *физіологіею* или *естествословіемъ души*, потому что она показываетъ, *что есть душа* сама въ себѣ, въ своемъ естествѣ; а вторую—*исторіею души*, ибо она показываетъ, *какою* душа *бываетъ*.

ПСИХОЛОГІИ

часть первая.

О естествѣ души человѣческой.

Естествословіе души разсматриваетъ душу человѣческую *или* въ цѣломъ ея существѣ, *или* изслѣдуетъ порознь различныя ея силы и дѣйствія. Почему первая часть психологіи раздѣляется на два отдѣленія, изъ коихъ первое составляетъ *общее естествословіе души*, а второе—*частное естествословіе души*.

ОТДѢЛЕНІЕ ПЕРВОЕ.

Общее естествословіе души [1]).

I. *Мѣсто человѣка въ ряду земныхъ существъ.*

Видимый міръ представляетъ намъ неописанное разнообразіе существъ. Всматриваясь ближе въ ходъ совершающихся

---

[1]) *Примѣч. Редакціи.* Этотъ отдѣлъ психологіи, какъ самый основный, авторъ старался обработать наиболѣе тщательнымъ образомъ, и потому, во все время своего профессорства, неоднократно, почти—что въ каждый академическій курсъ, передѣлывалъ его почти заново, стараясь довести основную мысль его до вполнѣ яснаго, отчетливаго и даже художественнаго выраженія. Основная мысль его или идея души человѣческой первоначально была заимствована имъ у Шуберта изъ его «Исторіи души», а потому въ первичной редакціи его записокъ

въ немъ явленій и перемѣнъ, мы замѣчаемъ въ немъ двоякое направленіе жизнедѣятельности. Одно снисходящее свыше внизъ, или извнутрь во внѣшность и обнаруживающееся самодѣятельностію и движеніемъ; другое—восходящее снизу вверхъ или извнѣ внутрь и открывающееся подчиненіемъ и воспріимчивостію. Обѣ сіи силы совмѣстно являются намъ: въ планетной системѣ—подъ видомъ тяготѣнія и свѣта; въ тѣлахъ—подъ видомъ силы сжимательной и расширительной; въ веществахъ—подъ видомъ сложенія и разложенія; въ силахъ природы—подъ видомъ притяженія и отторженія; въ организмахъ—подъ видомъ периферическаго и возвратнаго обращенія соковъ

по психологіи (1837—39 г.) и развита была почти въ такой же формѣ, какъ и у Шуберта въ его сокращенной, для употребленія въ школахъ, психологіи. Но, когда эта мысль о природѣ души человѣческой не встрѣтила ожидаемаго имъ сочувственнаго отношенія со стороны лицъ, внимательно и сочувственно слѣдившихъ за ходомъ и направленіемъ философской мысли въ Академіи, и этотъ не совсѣмъ сочувственный пріемъ ея, какъ видно, довольно сильно подѣйствовалъ на его чувствительную и нѣжную душу, то въ слѣдующіе за тѣмъ академическіе курсы (1841—43 г.), онъ, не измѣняя впрочемъ нисколько сущности этой основной идеи своей о душѣ, составлявшей одно изъ наиболѣе прочныхъ философскихъ убѣжденій его, старался сообщить ей такую форму развитія, въ которой бы она и другимъ лицамъ, мнѣніемъ которыхъ онъ дорожилъ, могла показаться въ болѣе благопріятномъ видѣ. Когда же, и въ этой новой формѣ изложенія, взглядъ его на природу человѣческую вообще и природу души человѣческой въ особенности все таки продолжалъ возбуждать разнаго рода сомнѣнія и недоумѣнія, которыя такъ или иначе, болѣе или менѣе сильно отражались и на его собственной, въ высшей степени воспріимчивой, мысли, то въ слѣдующіе академическіе курсы (отъ 45—до 1849 г) онъ рѣшился болѣе или менѣе значительно видоизмѣнить самыя основныя черты его, оставаясь, впрочемъ, въ сущности на прежней же точкѣ зрѣнія.—Такимъ образомъ мы имѣемъ отъ него нѣсколько редакцій этого отдѣла психологіи, отличающихся одна отъ другой не только формою изложенія, но отчасти и самымъ содержаніемъ. Мы печатаемъ здѣсь трактатъ его о природѣ души человѣческой въ той формѣ, какая была сообщена ему въ послѣднихъ, выданныхъ имъ студентамъ Академіи, запискахъ по психологіи, относящихся по времени составленія ихъ къ 1845 и 1847 г. Эта редакція его, по многимъ отношеніямъ, лучше и совершеннѣе прежнихъ его редакцій; но не мо-

или крови; въ душѣ—подъ видомъ чувствованія и движенія,— и обѣ взаимною борьбою поддерживаютъ во вселенной дѣятельность и жизнь. Преслѣдуя то и другое движеніе силъ по всей лѣстницѣ существъ, мы приходимъ мыслію къ единому средоточію всего бытія, отъ коего всякая жизнь и дѣятельность исходитъ, и къ коему опять все возвращается. Это средоточіе есть причина всѣхъ причинъ, цѣль всѣхъ цѣлей; слѣд. существо самосущее, причина міра и всесовершеннѣйшее добро,— Богъ.

Вникая далѣе въ существо и жизнь тварей, мы повсюду находимъ различное содержаніе двухъ выше показанныхъ силъ и свойствъ бытія. Чѣмъ менѣе тварь имѣетъ въ себѣ, тѣмъ болѣе пріемлетъ себѣ отвнѣ, и наоборотъ, чѣмъ болѣе имѣетъ

жемъ не замѣтить, къ сожалѣнію, что и въ этой, сравнительно наилучше обработанной, формѣ, трактатъ его о природѣ души человѣческой, не смотря на всѣ старанія его сообщить ему законченную форму изложенія, остался послѣ него все таки не вполнѣ обработаннымъ, не законченнымъ, какъ это видно и изъ болѣе или менѣе важныхъ поправокъ и передѣлокъ, сдѣланныхъ въ собственноручномъ экземплярѣ этого трактата, находящемся въ составленномъ имъ «Сборникѣ», вѣроятно, уже въ 1849 году, т. е. за годъ до его увольненія изъ Академіи. Внимательный читатель, и безъ нашихъ указаній, можетъ усмотрѣть въ немъ какъ эту незаконченность, такъ и разные, оставшіеся на немъ неизглаженными совершенно, слѣды прежнихъ, разновременныхъ передѣлокъ его. Въ дополненіе къ нему мы могли бы, конечно, напечатать нѣсколько другихъ, оставшихся послѣ него, небольшихъ психологическихъ трактатовъ, относящихся къ одной категоріи съ предлагаемымъ здѣсь трактатомъ (изъ коихъ небольшой трактатъ «о союзѣ трехъ частей человѣческаго существа», находящійся въ «Сборникѣ», обработанъ съ особенною тщательностію); но такъ какъ эти трактаты составлены были имъ гораздо ранѣе предлагаемаго здѣсь трактата, въ то время, когда воззрѣнія его на природу человѣческую еще нисколько не уклонялись отъ воззрѣній шубертовскихъ и мысль его еще вполнѣ была проникнута и одушевлена наивною вѣрою въ несомнѣнную истину этихъ воззрѣній; то мы опасаемся, какъ бы этими дополнительными, но не совсѣмъ гармонирующими съ предлагаемымъ трактатомъ, статьями, вмѣсто того, чтобы содѣйствовать возможно полному уясненію его взгляда, не произвести въ читателѣ, незнакомомъ съ историческимъ развитіемъ мысли покойнаго профессора, смѣшаннаго впечатлѣнія.

въ себѣ собственныхъ силъ, тѣмъ менѣе пріемлетъ себѣ отвнѣ. На семъ основывается относительное совершенство нашихъ земныхъ тварей. На землѣ мы находимъ 4 класса тварей или 4 степени бытія:

1) Бытіе, только что *пребывающее, вещественное* и *мертвое;* 2) бытіе вещественное, пребывающее и *живущее;* 3) бытіе вещественное, пребывающее, живущее и *одушевленное;* 4) бытіе пребывающее, живущее, одушевленное и вмѣстѣ *разумное*. Первое называется царствомъ *неорганическимъ;* второе—*органическимъ;* третье—*животнымъ;* четвертое—*человѣческимъ родомъ*.

1) *Царство неорганическое.*

Подъ неорганическимъ царствомъ разумѣется самое тѣло нашей планеты съ окружающею его атмосферою, областію стихій и силъ.

Неорганическое тѣло на первый взглядъ отличается отъ органическаго тѣмъ, что послѣднее обнаруживаетъ въ себѣ непрерывное внутреннее движеніе и дѣятельность; между тѣмъ какъ первое само по себѣ пребываетъ въ состояніи бездѣйствія и покоя. Непрестанная дѣятельность и движеніе въ тѣлѣ органическомъ предполагаетъ въ немъ присутствіе нѣкоего особеннаго начала, которое, имѣя свою извѣстную задачу, воспринимаетъ отвнѣ вещество не страдательно, а даетъ ему соотвѣтственное своей цѣли образованіе: сіе образованіе состоитъ въ томъ, что части организма имѣютъ между собою качественное различіе, по которому онѣ взаимнымъ дѣйствіемъ и служеніемъ одна другой поддерживаютъ внутреннюю дѣятельность и сохраняютъ форму недѣлимаго, почему и называются, по отношенію къ господствующему началу, его орудіями—ὄργανα. Въ неорганическомъ тѣлѣ нѣтъ сего господственнаго начала, и потому въ немъ господствуетъ самое вещество; а стихіи веще-

ства не имѣютъ никакого другаго стремленія, какъ только войти во взаимное соединеніе, составить массу и въ этомъ состояніи пребывать; почему неорганическое существо не имѣетъ членораздѣльнаго образованія тѣла, части его однородны (какъ напр. части камня, или капли воды), т. е. въ немъ нѣтъ орудій, или органовъ. Органическое начало, исполнивши свою задачу въ недѣлимомъ, промышляетъ, чтобы таже задача продолжалась и послѣ него въ другомъ недѣлимомъ, которое оно на сей конецъ само производитъ, т. е. органическое существо имѣетъ цѣль въ *родѣ*. Напротивъ назначеніе неорганическаго тѣла—оставаться недѣлимымъ до тѣхъ поръ, пока позволяетъ ему это внѣшнія силы природы, и потому ему свойственна дѣятельность индивидуальной формы, а родотвореніе ему несвойственно.

Итакъ неорганическое бытіе является весьма недостаточнымъ въ сравненіи съ органическимъ. Но чѣмъ менѣе первое имѣетъ въ себѣ, тѣмъ болѣе принимаетъ отвнѣ въ себя. Потому самому, что неорганическое бытіе не имѣетъ въ себѣ собственнаго начала образованія, оно становится предметомъ образованія для внѣшней зиждительной силы, которая свыше, отъ самаго Источника всякаго бытія и устройства, снисходитъ въ среду безжизненнаго вещества, и въ собственномъ образѣ сложенія его, называемаго кристаллизаціей, отпечатлѣваетъ формы высшей гармоніи, мысли Божественной премудрости. Міръ органическій есть царство свободы, а неорганическій—царство Божественнаго закона. Посему-то неорганическое царство большими вѣковыми и безобразными своими массами гораздо болѣе привлекаетъ къ себѣ нашъ духъ, нежели цвѣты радужною пестротою и благоуханіемъ, или животныя—игрою и силою своихъ движеній. Духъ человѣка чувствуетъ въ этихъ массахъ непосредственное присутствіе самой всеустрояющей премудрости Божіей.

Таже самая безжизненность природы неорганической сообщаетъ ей и другое преимущество по отношенію къ живымъ и одушевленнымъ тварямъ. Потому самому, что она не имѣетъ жизни въ себѣ и все образованіе должна получать отъ силъ, сходящихъ свыше, она есть именно собирательное мѣсто, конденсоръ, или отражающее зеркало этихъ силъ, кои необходимы для жизни органическихъ и одушевленныхъ существъ. Будучи сама темна, земля отражаетъ падающіе на нее лучи солнца и даетъ свѣтъ; будучи сама холодна, она различнымъ ихъ проявленіямъ сообщаетъ теплоту; будучи сама тверда, она противодѣйствіемъ атмосферѣ сообщаетъ теплоту и поддерживаетъ электричество.

Атмосфера принадлежитъ также къ неорганическому царству, но въ противоположность твердости и бездѣйственному пребыванію минеральнаго царства она представляетъ бытіе выблющееся и неопредѣленное, непрестанное возстановленіе и разрушеніе; потому что она служитъ чредою сообщенія нашей планеты съ высшимъ міромъ, мѣстомъ встрѣчи нисходящаго движенія высшихъ образовательныхъ силъ и восходящаго движенія земнаго вещества. Къ этой же области отчасти принадлежитъ и непрестанно волнующаяся стихія водъ.

2) *Царство органическое—растительное.*

Растеніе тѣмъ сходствуетъ съ животнымъ, что оба имѣютъ членораздѣльно или органически образованное тѣло; слѣдовательно оба имѣютъ и одно образующее начало жизни. Но съ перваго взгляда тѣмъ отличаются между собою, что растеніе имѣетъ только внутреннее движеніе, а по внѣшности оно неподвижно, прикрѣплено бываетъ корнемъ къ извѣстному пункту земли. Животное, напротивъ, отрѣшено отъ земли и имѣетъ способность перемѣнять мѣсто. Это различіе происходитъ отъ того, что въ растеніяхъ внутреннее начало образо-

вательной дѣятельности все занято работою тѣлеснаго образованія и въ ней раздѣляется и истощается, не сосредоточиваясь въ себѣ самомъ, почему и въ организмѣ растенія въ множествѣ органовъ нѣтъ центральнаго. Напротивъ, въ организмѣ животнаго внутреннее начало органическое не все занято работою тѣлообразованія, а въ половину отрѣшено отъ вещества для другаго рода отправленій, сосредоточено въ себѣ, почему тѣло животнаго имѣетъ особенный центральный органъ, имѣетъ мозгъ и нервную систему. Посему далѣе растеніе тѣлеснымъ своимъ естествомъ находится въ неразрывномъ единеніи съ природою, именно корнемъ соединено съ землею, листьями—съ воздухомъ, цвѣтомъ—съ солнцемъ, для непосредственнаго принятія въ себя влаги, углерода, свѣта и теплоты и какъ бы вмѣстѣ естествомъ своимъ погружено въ жизнь природы, къ силамъ и стихіямъ коей оно и приспособляетъ образованіе своихъ органовъ. Животное, напротивъ, предоставлено къ жизни самого себя, самостоятельно противостоитъ природѣ своимъ *чувствованіемъ* и располагаетъ своимъ тѣломъ посредствомъ *произвольнаго движенія*. Но эта самая недостаточность, это страдательное бытіе растенія предъ жизнію животнаго даетъ ему въ вознагражденіе особенное ему преимущество. Растеніе еще съ природою имѣетъ одну жизнь; спокойно, вѣрно и непосредственно воспринимаетъ оно материнское вліяніе ея животворныхъ силъ и потому мы чувствуемъ въ немъ присутствіе и дѣйствіе самой высшей всезиждущей художницы—премудрости Божественной. Какъ, говорятъ, мысли, чувства и желанія матери отпечатлѣваются на утробномъ младенцѣ, такъ растенія въ образованіи своихъ внѣшнихъ органовъ отражаютъ гармоническое устройство природы; въ перемѣнахъ суточныхъ, недѣльныхъ, мѣсячныхъ, годовыхъ отражаютъ періодическія ея состоянія; а въ соотвѣтствіи своихъ произведеній съ потребностями тварей—ея намѣренія. Сія же са-

мая чисто образовательная жизнедѣятельность растенія при глубокомъ его единеніи съ природою даетъ ему важное значеніе въ царствѣ видимаго земнаго бытія. Потому самому, что душа растенія не сосредоточивается къ себѣ самой для самочувствія и самодѣятельности, а всѣмъ существомъ своимъ предается образованію неорганическаго вещества, она вырабатываетъ матерію сродную органической природѣ прочихъ живыхъ тварей, и такимъ образомъ царство растеній въ цѣломъ объемѣ своемъ есть ни что иное, какъ система сосудовъ, въ которыхъ содержатся питательныя и цѣлебныя жидкости для высшихъ живущихъ существъ. Въ семъ отношеніи царство растеній соотвѣтствуетъ въ нашемъ тѣлѣ системѣ органовъ, назначенныхъ для питанія, дыханія и обращенія крови.

И сіи послѣдніе, подобно растеніямъ, лишены способности движенія и чувствованія, не знаютъ перемѣнъ сна и бодрствованія и непрерывно продолжаютъ свою слитую дѣятельность, и потому въ сравненіи съ орудіями чувствованія и движенія являются постоянно спящими. Но какъ животное изъ состоянія сна почерпаетъ бодрственныя силы чувствованія и движенія, такъ все животное царство собственно изъ царства растеній получаетъ стихіи для своей жизни и дѣятельности.

3) *Царство животное.*

Животное, сказали мы, есть не что иное, какъ органическое существо, которое само имѣетъ способность доставлять себѣ средства физическаго существованія. Цѣлою половиною своего существа оно есть растеніе, также требуетъ свѣта, теплоты и воздуха, принимаетъ въ себя питательныя вещества, образуется и растетъ, здравствуетъ или страдаетъ болѣзнію, плодится и умираетъ; но оно возвышается надъ нимъ тою частію своего естества, которая завѣдываетъ средствами своей растительной жизни, чувствуетъ свои тѣлесныя нужды

и состоянія, познаетъ предметъ тѣлесныхъ потребностей и достигаетъ ихъ,—именно душею животною. Посему, чѣмъ совершеннѣе животное, тѣмъ болѣе развиты въ немъ эти органы высшихъ его способностей и тѣмъ полнѣе они воспринимаютъ низшія орудія отправленій растительныхъ: въ слѣдствіе чего органы сихъ послѣднихъ, находящіеся у растеній наружи, по лѣстницѣ животнаго царства мало по малу углубляются внутрь; орудія дыханія—листья образуются въ легкія и всасывающіе сосуды корня преобразуются въ желудокъ. Чѣмъ совершеннѣе организація животнаго, тѣмъ богаче и утонченнѣе въ немъ ощущеніе собственной жизни и разнообразнѣе потребности и состоянія, тѣмъ обширнѣе и многосложнѣе кругъ его чувственнаго познанія, тѣмъ гибче или крѣпче, вообще искусственнѣе орудія къ пріобрѣтенію нужныхъ ему предметовъ, и тѣмъ пространнѣе сфера его жизни. Однако какъ у всякаго животнаго *своя*, одностороняя организація, то во всякомъ изъ нихъ жизнь даетъ себя ощущать его внутреннему чувству только съ одной чувственной стороны, для всякаго существуетъ *свой* опредѣленный кругъ предметовъ познанія, всякому опредѣляется сфера движенія и жизни областію вещей, для *него* собственно нужныхъ; все въ цѣлости царство животныхъ обнимаетъ всю область видимой природы, выражаетъ всѣ ощущенія жизни, представляетъ всѣ возможные роды и образы движенія, но каждое животное по роду подчинено извѣстной ея части и въ познаніи, и ощущеніи и пожеланіяхъ. Слѣдовательно за предѣлы своихъ частныхъ тѣлесныхъ потребностей животное не расширяетъ своихъ стремленій; всеобщее, сверхъчувственное, вѣчное для него *собственно* не существуетъ. Оно пользуется свѣтомъ для снисканія сродной *ему* пищи, или мѣста отдохновенія, не спрашивая о томъ, что есть *самъ въ себѣ свѣтъ* и освѣщенный предметъ; ощущаетъ потребности и перемѣны своей жизни, не разсуждая о томъ, что́ есть оно живущее и

что́ есть его жизнь; обращается въ отведенный ему удѣлъ природы, не помышляя о томъ, что есть природа и какъ она произошла: только одно всеобщее животное, именно человѣкъ, отрѣшается мыслями отъ всякаго частнаго предмета, чувствами—отъ всякаго личнаго состоянія своей жизни, желаніями—отъ всякой опредѣленной нужды и пользы. Для сего онъ имѣетъ и особенную силу, его возвышающую надъ всѣмъ земнымъ,—это есть *духъ*, который даетъ ему самосознаніе, чувство безконечнаго и свободу.

Итакъ въ сравненіи съ человѣкомъ животное является существомъ недостаточнымъ, низкимъ, нестоящимъ уваженія. Но эта самая недостаточность его существа вознаграждается въ немъ и своимъ преимуществомъ. Всякое животное занято потребностями только индивидуальнаго существа; кто же будетъ соглашать разнородныя стремленія животныхъ всѣхъ въ гармоніи цѣлаго? Кто будетъ направлять жизнь ихъ соотвѣтственно общимъ цѣлямъ природы? Кто поставитъ ихъ въ должное, подчиненное отношеніе къ человѣку? Все, что выходитъ за предѣлы эгоистическихъ соображеній животнаго, то совершаетъ въ немъ сама всеустрояющая премудрость Божія таинственными впечатлѣніями на него, которыя мы называемъ *инстинктомъ*. Для всякаго животнаго—свой инстинктъ, и всѣ животныя суть проводники многоразличные свыше сходящихъ впечатлѣній Божественнаго всеуправляющаго Духа, органы Его естественнаго откровенія. Сіи то отголоски Божественной премудрости обоготворяли древніе языческіе народы, потерявшіе Бога въ животныхъ.

Но кругъ частной жизни каждаго животнаго непосредственно обнимается цѣлымъ царствомъ природы, инстинктъ уже вызываетъ его чувства въ эту область. Быть не можетъ, чтобы въ животномъ, въ минуты покоя, не возникали какія нибудь, хотя темныя, представленія и о природѣ вообще, не

возбуждались какія нибудь неопредѣленныя желанія, простирающіяся далѣе тѣлесныхъ нуждъ, не рождалось какое нибудь чаяніе сверхъчувственнаго, духовнаго бытія. По крайней мѣрѣ опытъ даетъ намъ видѣть въ животныхъ дѣйствія, не изъяснимыя изъ однѣхъ тѣлесныхъ нуждъ и стремленій: таково влеченіе ихъ къ безполезной, по видимому, для нихъ области движенія, которой обладатель собственно есть человѣкъ. Такъ, робкіе олени подкрадываются и прислушиваются къ пѣсни пастуха; морскія чудовища выплываютъ изъ водъ и приближаются къ берегу, когда общество охотниковъ на берегу веселятся при огнѣ; птицы слетаются смотрѣть на человѣка, когда онъ приходитъ на необитаемый островъ; и самыя сильныя и лютыя животныя или боятся человѣка, или покоряются ему въ служеніе и спокойно претерпѣваютъ отъ него наказаніе. Они чтутъ въ немъ образъ Божій и поклоняются Творцу въ Его подобіи; слѣдовательно, хотя не знаютъ Бога, по крайней мѣрѣ имѣютъ нѣкоторое темное гаданіе о Немъ.

4) *Человѣкъ.*

Аристотель говорилъ: πάντα ἐκεῖνο (θεῦ) ἐορέγεται—вся тварь стремится къ Богу; но ни одна изъ земныхъ тварей не достигаетъ конца своихъ стремленій. Такъ вещества земныя ищутъ соединенія съ кислородомъ, но онъ есть только отдаленное эхо творческаго слова, отпечатлѣвающаго свои мысли на каменныхъ скрижаляхъ земли. Растенія стремятся къ солнцу, но солнце есть только собирательный пунктъ лучей высшаго свѣта, составляющаго ризу Божію. Животныя изъявляютъ страхъ или преданность къ человѣку, но человѣкъ есть только образъ и подобіе Божества.

Въ отвѣтъ восходящему влеченію земнаго бытія непрестанно нисходитъ зиждущая и животворящая любовь Творца къ тварямъ; но нѣтъ между ними ни одной способной пони-

мать ея вѣщанія. Такъ земнымъ веществамъ Творецъ передаетъ свое слово любви и премудрости для исполненія, но они столько разумѣютъ его, сколько—чернила и бумага мысли вдохновеннаго мудреца и поэта. Какъ мать объемлетъ, и питаетъ, и согрѣваетъ своею любовію утробнаго младенца; такъ вѣчная любовь и премудрость объемлетъ, питаетъ и сохраняетъ жизнь растенія; но сомкнутое око того или другаго не видитъ матери; своими непосредственными внушеніями, подъ видомъ инстинкта, руководитъ она безсмысленно-младенческими движеніями и дѣйствіями животныхъ, и они чувствуютъ и выполняютъ сіи внушенія, но не знаютъ, откуда приходитъ гласъ сей и куда идетъ.

Однако есть на землѣ, только не земнородное, существо, въ которомъ восходящее влеченіе твари и нисходящая любовь Творца встрѣчаются между собою: это—человѣкъ, истинный гражданинъ двухъ міровъ, союзъ Творца съ тварію, храмъ Божества, и потому—вѣнецъ творенія.

То, чѣмъ человѣкъ собственно возвышается надъ животными, есть *духъ;* земныя склонности и способности души его раздѣляютъ съ нимъ животныя; растительныя отправленія—растеніе; а тѣло его взято отъ земной персти. Собственное существо духа есть непосредственное стремленіе къ Богу. Разумъ стремится познавать Бога, сердце ищетъ исполняться ощущеніемъ Его въ себѣ, воля хочетъ болѣе и болѣе достигать Его. Но Богъ необъятенъ, неощутимъ и недостижимъ въ существѣ своемъ. Посему нуженъ посредствующій членъ для достиженія Его познаніемъ, ощущеніемъ и дѣятельностію. Это есть міръ, какъ откровеніе совершенствъ Божіихъ. Познаніе существа Божія изъ міра составляетъ *истину;* отраженіе совершенствъ Его въ мірѣ есть *красота;* осуществленіе цѣлей Его въ мірѣ есть *добро.* Духъ въ существѣ своемъ заключаетъ способность—познавать истину, услаждаться красотою, дѣлать

добро; но онъ не есть самосущая истина, самосущая красота и самосущее добро. Посему, дабы онъ могъ познавать Бога изъ міра, какъ истину, любить Его, какъ красоту, достигать Его, какъ добро,—потребно нѣкоторое снисшествіе Творца къ духу въ отвѣтъ его восходящему влеченію, дабы онъ могъ не только искать Бога, но и находить Его. Это—непосредственныя внушенія истины, красоты и добра, которыя Богъ, какъ вездѣсущій Духъ, сообщаетъ духу человѣческому въ глубинѣ его, по мѣрѣ своей благости и заслугъ человѣка. Отъ сихъ тайныхъ впечатлѣній возгараются въ духѣ идеи и даютъ ему силу познавать Бога, любить Его и достигать Его чрезъ твореніе. Такимъ образомъ восходящее влеченіе твари и нисходящая любовь Творца въ духѣ человѣка встрѣчаются между собою.

Подъ владычествомъ духа и къ землѣ обращенныя способности и склонности души, общія у насъ съ животными, получаютъ высшее направленіе и духовную цѣль, и такимъ образомъ преображаются и облагороживаются. Самочувствіе, обращается въ самопознаніе, память—въ воспоминаніе, воображеніе—въ фантазію; стремленіе къ пріобрѣтенію пищи и жилища—въ наклонность къ собственности; кровное влеченіе къ своему роду—въ симпатію къ подобнымъ себѣ; слѣпое тщеславіе и гордость—въ чувство чести; чувственный произволъ—въ разумный выборъ; языкъ чувства—въ символическій языкъ разума и свобода движенія—въ свободу общежитія.

Въ слѣдъ за тѣмъ и растительныя отправленія принимаютъ направленіе господствующаго стремленія къ Богу. Начало жизни образуетъ организмъ, обращенный не къ землѣ, а къ небу, и всѣ тѣлесные органы получаютъ другой видъ, образованіе, соразмѣрность, качества и способности.

Такимъ образомъ человѣкъ всѣмъ существомъ своимъ представляетъ тварь, стремящуюся къ небу, и различіе ея отъ

животнаго простирается по всѣмъ частямъ и силамъ его. Но и взаимно и божественнымъ впечатлѣніямъ истины, красоты и добра не предназначено оставаться только въ духѣ, а чрезъ него переходить въ силы души, и чрезъ нихъ—въ глубины тѣла. Назначеніе души есть болѣе и болѣе одухотворяться подъ вліяніемъ духа: чѣмъ больше она предается его существенному стремленію, тѣмъ болѣе освобождается отъ сродныхъ ей полусознательныхъ, безотчетныхъ побужденій и произвольныхъ дѣйствій. А душа, простирая потомъ свое вліяніе въ среду естественныхъ отправленій, умѣряетъ и уравновѣшиваетъ ходъ, укрѣпляетъ силы и органы, утверждаетъ здравіе, предотвращаетъ болѣзни и смерть. Такимъ образомъ человѣкъ становится способнымъ органомъ къ откровенію Божественныхъ совершенствъ.

Итакъ человѣкъ есть живой союзъ твари съ Творцемъ, среди восходящаго влеченія твари къ Творцу и нисходящей любви Творца къ тварямъ. Въ немъ и тварь достигла конца своихъ стремленій и Богъ достигнулъ цѣли своего творчества. Посему, сотворивши его, Богъ почилъ отъ дѣлъ своихъ.

II. *Составъ человѣка.*

Человѣкъ совмѣщаетъ въ себѣ многоразличныя природы; чтобы опредѣлить, что въ немъ составляетъ собственность его, для сего надобно отдѣлить отъ него бытія, привходящія къ нему, кои, хотя необходимо съ нимъ соединены, но не принадлежатъ къ его существу. Руководителемъ въ этомъ, конечно, должно служить его собственное сознаніе.

Своимъ собственнымъ сознаніемъ мы различаемъ въ составѣ своемъ.

1) *Вещественный нашъ составъ.* Вещество нашего тѣла неразлучно соединено съ нашимъ *я;* однако явно оно не со-

ставляетъ его; ибо постоянно привходитъ къ нему и снова отдѣляется отъ него, нисколько не прибавляя его и не убавляя его. Ибо вещество есть бытіе чуждое намъ въ насъ самихъ; почему мы и наблюдаемъ его *болѣе внѣшнимъ, тѣлеснымъ образомъ*. Оно ниже нашего я; ибо должно быть орудіемъ его бытія и дѣятельности въ чувственномъ мірѣ.

2) Самое наше *я*, внутреннее начало нашей жизни и дѣятельности, *подлежащее* нашихъ чувствъ, пожеланій, мыслей, которое потому и сопровождаетъ всѣ сіи внутреннія перемѣны и усвояетъ ихъ себѣ. Сіе существо, среди всѣхъ перемѣнъ въ его бытіи, неизмѣнно; при всемъ различіи своихъ отправленій (по отношенію къ жизни тѣлесной, животной и разумной) очевидно и просто; среди постояннаго сношенія съ бытіемъ внѣшнимъ отъ него независимо и самостоятельно. Потому оно само себѣ служитъ предметомъ вѣдѣнія, т. е. познается внутреннимъ, духовнымъ чувствомъ. Это наше я есть то, что мы называемъ въ соединеніи съ тѣломъ *душею*, а въ чистой и собственной его природѣ—духомъ.

3) Въ самой глубинѣ нашей души, въ чувствѣ истины, красоты и добра, мы ощущаемъ нѣкоторое двойство,—различаемъ нѣкоторое отвнѣ внушеніе и пріемлющій органъ. Пріемлющимъ органомъ само наше я сознаетъ себя, но внушенія оно пріемлетъ, какъ привходящія отвнѣ. Такое внушеніе въ нашемъ разумѣ—о бытіи безначальной причины міра,—въ сердцѣ—о бытіи верховнаго блага, въ волѣ—о бытіи высочайшаго законодателя. По самому свойству своему они ни откуда не могутъ происходить, какъ отъ самаго безконечнаго существа и должны быть собственнымъ Его, какъ вездѣ-присущаго духа, голосомъ о Себѣ въ нашемъ духѣ; ибо мы исполняемся въ отношеніи къ Нему свидѣтельствующему о своемъ бытіи, невольнымъ благоговѣніемъ, страхомъ, покорностію, охотно или неохотно предаемъ себя въ орудіе Его власти. Мы ощущаемъ Его ду-

ховнымъ, смѣшаннымъ,—частію внутреннимъ, частію внѣшнимъ чувствомъ.

Итакъ собственное наше *я*, наша душа составляетъ посредствующій членъ между бытіемъ низшей природы и бытіемъ Божественнымъ. Чтобы видѣть существо нашего я, надобно отличить его отъ низшей природы и показать отношеніе обоихъ къ Божественному.

Духовное и тѣлесное бытіе различаются между собою слѣдующими чертами:

1) *Формою существованія.* Бытіе вещественное существуетъ въ *пространствѣ,* т. е. стороны и силы, составляющія его содержаніе, существуютъ уже всѣ въ одно и тоже время *дѣйствительно,* пребывая одна внѣ другой подъ видомъ отдѣльныхъ частей, изъ коихъ каждая снова состоитъ изъ своихъ частей—въ безконечность. Поэтому сему бытію свойственны *внѣшность, реальность, непроницаемость, опредѣленная протяженность. Бытіе духовное* существуетъ подъ формою времени, т. е. составныя стороны и силы, содержащіяся въ немъ, не существуютъ въ одно и тоже время *дѣйствительно* одна внѣ другой и пребываютъ въ немъ въ состояніи *возможности,* въ *дѣйствительное же бытіе* переходятъ въ одномъ и томъ же пространствѣ одна послѣ другой, послѣдовательно во времени. Въ слѣдствіе сего ему принадлежатъ *внутренность, идеальность, неосязаемость, развитіе въ опредѣленномъ времени.*

2) *Своимъ существомъ. Бытіе вещественное сложно,* т. е. составныя части и силы его существуютъ каждая отдѣльно, сама по себѣ, одна къ другой безразличны, такъ что взаимное ихъ отношеніе остается скрытнымъ и дознается только разумѣніемъ; единство существа здѣсь теряется во множествѣ частей. *Бытіе духовное просто,* т. е. составныя его части и силы существуютъ не отдѣльно сами по себѣ, а содержатся,

какъ возможныя, въ своемъ основаніи, которое можетъ одно за другимъ раскрывать ихъ изъ себя. Здѣсь множественность частей теряется въ единствѣ существа.

3) *Достоинствомъ своимъ.* Бытіе вещественное и безсознательно и неразумно. Т. е. оно не обнимаетъ множественности своего содержанія единствомъ своего существа, а напротивъ существомъ своимъ теряется въ частяхъ, потому существуетъ *не въ себѣ самомъ и не для себя, а внѣ себя и для другаго,* есть предметъ для сознанія, а не сознающій себя разумъ. *Бытіе духовное сознательно и разумно.* Т. е. всю многосложность своихъ силъ и частей оно заключаетъ въ простотѣ своего существа, потому пребываетъ *въ себѣ и для себя,* сознаетъ себя и свое отношеніе къ другому, что и называется разумностію.

4) *Дѣятельностію своею.* Вещественное бытіе само по себѣ *бездѣйственно, къ дѣятельности только возбуждается внѣшними причинами* (механическими или динамическими) *и повинуется имъ слѣпо и необходимо.* Т. е. оно само по себѣ есть дѣйствительно то, чѣмъ ему быть надлежитъ, а потому оно безразлично ко всякому другому образу бытія своего. Напротивъ *бытіе духовное по существу своему есть дѣятельное, только для существеннаго рода дѣятельности требуетъ извѣстныхъ побужденій отвнѣ, но воспріемлетъ и исполняетъ ихъ съ сознаніемъ и свободою.* Т. е. оно по существу своему не есть что либо дѣйствительное, а только можетъ сдѣлаться тѣмъ или другимъ, и потому въ себѣ самомъ носитъ непрестанное побужденіе къ тому, чтобы свои силы и качества переводить изъ состоянія возможности въ дѣйствительность, или развивать себя.

Впрочемъ эту противоположность между бытіемъ вещественнымъ и духовнымъ не должно принимать въ абсолютномъ смыслѣ, иначе между ними невозможно было бы никакое обще-

ніе. Почему должны быть и нѣкоторыя черты сходства между тѣмъ и другимъ. Именно:

1) Хотя бытіе вещественное, какъ вполнѣ осуществленное, пребываетъ въ пространствѣ вдругъ всѣми своими частями и силами и *не развивается во времени;* однако нельзя сказать, чтобы внутри не содержалось уже ничего, что бы требовало еще проявленія; внутри его остаются еще силы, кои открываютъ себя во времени. Наоборотъ, хотя духъ, какъ бытіе только еще предназначенное къ развитію, существуетъ подъ формою времени, однако нельзя сказать, чтобы онъ былъ только чистою возможностію и не былъ бы чѣмъ либо дѣйствительнымъ: онъ долженъ принадлежать къ дѣйствительному міру, а потому имѣть себѣ опредѣленный пунктъ и сферу самооткровенія, какую либо существенную опору и органъ въ пространствѣ.

2) Бытіе вещественное сложно, раздроблено, дѣлимо и не имѣетъ единства и простоты: однако нельзя сказать, чтобы части его не имѣли, хотя скрытнаго, между собою союза и потому не составляли хотя отвлеченнаго единства существа. Наоборотъ, хотя духъ простъ, единиченъ и не состоитъ изъ частей, однако самымъ отношеніемъ своимъ къ вещественному органу онъ различается на опредѣленныя стороны и силы, кои посему пребываютъ одна внѣ другой. Такъ разумъ человѣческій преимущественно пребываетъ въ головѣ, сердце—въ крови, воля въ мышцахъ.

3) Бытіе вещественное не сосредоточено въ себѣ, потому безсознательно и неразумно; однако же въ немъ заключено по крайней мѣрѣ стремленіе сосредоточиться и придти въ себя. Такъ напр. и въ мірѣ звѣздъ или уже есть, или ищутся центры свои; солнечная система имѣетъ свой центръ въ солнцѣ; земля и всякое тѣло ея имѣетъ свой центръ тяжести. Напротивъ, хотя духъ сосредоточенъ въ себѣ и сознателенъ, од-

нако и въ немъ силы и способности его не совсѣмъ подчинены господствующему центру,—основа его бытія и дѣятельности недоступны его сознанію, и многія тайныя и тонкія нити связываютъ и сообщаютъ его съ внѣшнимъ міромъ мимо его сознанія.

4) Тѣло само по себѣ безсознательно, страдательно покоряется внѣшнимъ побужденіямъ; однако и само имѣетъ свою силу бытія и дѣйствительности, почему никакого внѣшняго дѣйствія на него не принимаетъ чисто страдательнымъ образомъ, а всегда воздѣйствуетъ на него, и даже имѣетъ въ себѣ начало собственной дѣятельности и движенія, напр. магнитъ притягиваетъ, камень ростетъ. Съ другой стороны и духъ не всегда и не совершенно дѣятеленъ, а по временамъ ослабѣваетъ въ напряженіи и склоняется къ покою,—и дѣятельность его не есть чисто самостоятельная: для пробужденія она требуетъ внѣшнихъ впечатлѣній и побужденій, въ раскрытіи опредѣляется законами его природы и въ концѣ своемъ подчиняется порядку вещей, опредѣляемому Промысломъ.

Итакъ и вещественное бытіе не вовсе чуждо качествъ духовнаго бытія, и духовное не вовсе чуждо качествъ вещественнаго. И вещество не есть чисто вещество, и духъ ограниченный не есть чистый духъ.

Существо *безконечное* только то общаго съ міромъ вещественнымъ имѣетъ, что и тому и другому принадлежитъ бытіе (esse), но оба совершенно отличаются между собою *образомъ бытія*. Въ мірѣ *сила бытія*, раздѣляясь на безконечное пространство въ немъ, раздробляется, принимаетъ безконечное множество ограниченій и въ нихъ исчезаетъ. Напротивъ, Богъ имѣетъ бытіе вседѣйствительное, но внѣ всякаго пространства. Онъ заключаетъ въ себѣ полноту бытія въ совершенномъ единствѣ, а потому есть всесовершенно дѣйствительное, всесильное, всесущественное существо.

Съ духомъ ограниченнымъ Богъ имѣетъ не только общимъ *бытіе*, но и *образъ бытія*,—и Богъ есть также, какъ и человѣкъ, по существу духъ, т. е. существо простое, разумное, свободное. Но Онъ отличается отъ всякаго ограниченнаго духа совершенствомъ духовнаго бытія. Духъ ограниченный заключаетъ совершенства только въ возможности и требуетъ раскрытія, чтобы обратить ихъ въ дѣйствительныя совершенства, и притомъ онъ имѣетъ опредѣленную мѣру сихъ возможностей, такъ что и по раскрытіи ихъ остается ограниченно совершеннымъ. Напротивъ, Духъ безконечный отъ вѣчности и въ совершеннѣйшей дѣйствительности заключаетъ въ себѣ всевозможныя совершенства. Т. е. Онъ есть духъ всесовершенный для всякаго времени. Посему возвышеніе бытія вещественнаго состоитъ въ постоянномъ приближеніи къ духу человѣческому, которое и является въ лѣствицѣ вещественныхъ тварей—*землѣ, растеніи, животномъ* [1]) *и человѣкѣ*. Стремленіе же духа человѣческаго есть—приближаться, сколько возможно, къ совершенству Духа безконечнаго, и степени сего приближенія суть различныя эпохи исторіи: жизнь *патріархальная, подзаконная, христіанская и блаженная* [2]).

Степени духовнаго бытія.

Духовное бытіе въ лѣствицѣ тварей является по различнымъ степенямъ совершенства: *на высшей степени* оно имѣетъ свой собственный образъ разумнаго духа, но еще прежде прообразованіемъ его служитъ *животная душа;* сія имѣетъ себѣ прообразованіе въ *растительномъ началѣ жизни;* а сіе

---

[1]) Животное имѣетъ anologon человѣческихъ способностей.

[2]) Назначеніе и цѣль человѣческаго усовершенствованія есть: *будите совершени, якоже Отецъ вашъ небесный совершенъ есть.* Матѳ. V, 48 сравн. XI, 44 и 1 Петр. I, 16.

послѣднее прообразуется еще ниже *неорганическими силами земли*. Какъ вообще всякая высшая степень бытія не исключаетъ, а воспринимаетъ въ себя, непосредственно ей предъидущую низшую; такъ *духъ* человѣческій заключаетъ въ себѣ и *душу животную*, такъ какъ сія—*растительное начало жизни*, а сіе— *неорганическія силы земли*. А потому надобно разсмотрѣть ихъ всѣ порознь, дабы потомъ точнѣе уразумѣть существо души человѣческой.

1) *Силы неорганической природы.*

Если бы вещества земныя не имѣли въ себѣ ничего духовнаго, то они никогда бы не могли войти въ отношеніе съ духомъ человѣческимъ и быть опорою его бытія и орудіемъ дѣятельности. Сущность вещества составляютъ не какіе либо матеріальные атомы, а силы; онѣ даютъ ему и постоянство пребыванія, и энергію дѣятельности. Посему всякое вещество имѣетъ свой *духъ*, и справедливо древніе матерію почитали одушевленною, а новѣйшая врачебная химія (гомеопатія) чрезъ далекое раздробленіе веществъ дошла даже до раздѣленія души и тѣла въ нихъ.

Но духъ вещества составляетъ прямую противоположность съ духомъ человѣка. Въ человѣкѣ духъ есть цѣль, матерія—средство; въ вещахъ духъ есть средство, матерія—цѣль. Назначеніе духа есть болѣе и болѣе уподоблять матерію себѣ, преобразуя ее, сколько возможно, въ способнѣйшій органъ своего самоотверженія; назначеніе духа въ вещахъ есть служить образованію матеріи и уподобляться ей. Духъ человѣка самъ по себѣ поставляетъ цѣли дѣятельности,—духъ вещей есть чистое орудіе къ исполненію мыслей Творца. Духъ человѣка стремится къ дѣятельности, духъ вещества—къ покою.

Посему, въ противоположность духу разумному, духу вещественному принадлежатъ *протяженность*, *сложность*, *безсознательность*, *бездѣйствіе*, словомъ: это есть самое низшее состояніе бытія духовнаго, гдѣ оно совершенно подчинено веществу и въ немъ скрывается.

Не смотря на сію противоположность съ духомъ разумнымъ, духъ неорганическаго вещества сходствуетъ съ нимъ въ главныхъ направленіяхъ дѣятельности. Именно: всякое вещество, подобно какъ и существо, имѣетъ двѣ стороны бытія:—связь съ другимъ веществомъ, воспріимчивость и самостоятельность дѣятельности. Первая въ веществѣ выражается силою *соединенія*, или *сродства;* вторая—силою *отталкиванія* и *обособленія*. Та и другая опять можетъ имѣть двоякое отношеніе: или свойственно къ своей родной планетѣ, въ составъ которой вещество входить должно,—или къ солнцу, которое даетъ планетѣ жизнь и образованіе. Первое отношеніе обнаруживается тяготѣніемъ веществъ къ землѣ, второе—возбужденіемъ свѣта и теплоты въ нихъ. Въ духѣ человѣческомъ воспріимчивость является чувствованіемъ и познаніемъ, самодѣятельность—движеніемъ и волею.

Отъ взаимнаго боренія сихъ 4-хъ силъ въ соединеніи ихъ между собою происходятъ 4 главные процесса: магнитный, химическій, электрическій, свѣтовой и 4 ихъ произведенія: земля, вода, воздухъ и огонь; 4 главныхъ полюса—сѣверъ, западъ, востокъ, югъ, какъ періоды преемственнаго ихъ преобладанія одной надъ другою; и въ самой землѣ—4 рода ископаемыхъ: металлы, камни, соли и горькія вещества.

2) *Начало жизни въ растеніяхъ.*

Жизнь приписываемъ мы такому произведенію природы, которое 1) представляетъ въ себѣ множество различныхъ, одно

за другимъ совершающихся, явленій или перемѣнъ; но 2) среди этихъ перемѣнъ остается себѣ равнымъ, какъ бы постоянно возстановляетъ себя; слѣд. 3) самыя сіи перемѣны употребляетъ средствомъ для выполненія заключающейся внутри какой-то цѣли. Отсюда три есть существенныхъ признака жизни: 1) *непрерывная дѣятельность;* 2) *самостоятельное ея основаніе* и 3) *правильный ходъ, рифмъ,* или *періодическая измѣняемость оной дѣятельности.*

Спрашивается, какая есть причина или основаніе сихъ разнообразныхъ явленій, называемыхъ нами жизнію?

Причина эта *есть,* ибо а) всякое дѣйствіе предполагаетъ причину, а слѣдовательно и явленія жизни—причины жизни. Назовемъ ее *силою жизни.* б) Хотя она обнаруживаетъ себя только въ матеріи и посредствомъ орудій тѣлесныхъ, однако она не есть ни дѣйствіе *матеріи,* ни дѣйствіе *органовъ.* Не есть дѣйствіе органовъ потому, что первоначальное образованіе органовъ изъ зародыша и ихъ постоянное воспроизведеніе въ теченіе жизни само предполагаетъ силу образующую и воспроизводящую. Не есть и дѣйствіе матеріи, потому что матерія не страдательно, а самостоятельно усвояется причиною, переработывается и постоянно смѣняется другою матеріею; слѣд. сама служитъ только орудіемъ, а не субстанціею.

в) Если она не есть вещество, т. е. бытіе, открывающееся въ пространствѣ, то она есть какое нибудь начало духовное, т. е. бытіе, раскрывающееся во времени. Если она не основывается ни на какомъ органѣ, напр. какъ на мозгѣ, или на сердцѣ, или на кровеносныхъ сосудахъ, т. е. вообще—ни на какой отдѣльной вещи: то она есть нѣчто всеобщее, что всѣ сіи особенности обнимаетъ и соединяетъ въ простотѣ естества своего и развиваетъ изъ себя, какъ части свои. Но такое невещественное цѣлое съ его частями знаемъ мы только одно:

мысль или понятіе, какъ совокупность представленій. Слѣд. жизнь есть мысль, раскрывающая себя въ нѣдрахъ и посредствомъ вещества.

Чѣмъ же отличается она отъ разумнаго духа человѣческаго и какъ относится къ бытію вещественному, неразумному? Именно она составляетъ между ними средину, представляетъ развитіе духа и вещества.

1) Духъ есть бытіе чисто *внутреннее*. Напротивъ вещество есть бытіе чисто *внѣшнее*. А сила жизненная есть бытіе сколько *внутреннее*, столько *внѣшнее*. Она въ каждой точкѣ организма являетъ свое присутствіе и свою дѣятельность и нигдѣ не являетъ своего существа.

2) Духъ есть бытіе *единичное*, или *простое;* напротивъ вещество есть бытіе раздробленное на части, *множественное*. *Сила жизни* въ равной мѣрѣ соединяетъ въ себѣ *единство духа и множественность вещества*. Она изливается и множествомъ отправленій, совершающихся одно внѣ другаго въ пространствѣ, но вмѣстѣ обнимаетъ ихъ внутреннимъ союзомъ и единствомъ; такъ что все кажется только пространственнымъ разложеніемъ одной мысли на составныя ея части.

3) Духъ дѣйствуетъ по представленіямъ цѣлей, къ которымъ предпринимаемое дѣйствіе служитъ средствомъ. Послѣднее, хотя по времени предшествуетъ цѣли, но въ самой вещи имѣетъ свое основаніе въ ней, какъ первой причинѣ. Посему въ разумѣ всегда носится идея будущаго. Напротивъ вещество вовсе не стремится ни къ какой цѣли и всегда есть средство. Хотя вещественныя произведенія и служатъ всегда къ чему нибудь, но случайно, а не сами по себѣ. *Сила жизни* опять соединяетъ въ себѣ сіи противоположности. Все, что она про-

изводитъ, производитъ съ цѣлію, для чего либо будущаго: но самаго представленія цѣли и какого либо сознанія въ себѣ ее заключающаго она не имѣетъ, она дѣйствуетъ слѣпо и вмѣстѣ разумно.

4) *Духъ* есть всегда *причина*, а не дѣйствіе. Вещество есть всегда *орудіе* причины дѣйствующей, или *дѣйствіе*, а не причина своихъ перемѣнъ. *Жизненная сила* есть сколько *самостоятельная причина*, столько *страдательное дѣйствіе*. Такъ она сама есть причина всѣхъ жизненныхъ отправленій организма и взаимно сохраняется ихъ согласнымъ ходомъ и въ частности каждое отправленіе есть условіе для всѣхъ прочихъ; но и само опять возможно только подъ условіемъ ихъ, такъ что цѣль смыкается сама въ себѣ.

Итакъ сила жизни есть духовное бытіе на такой степени, гдѣ она выходитъ изъ служенія веществу, вступаетъ въ равновѣсіе и борьбу съ нимъ и подчиняется его цѣлямъ, гдѣ, приготовивши напередъ матеріалы, теперь начинаетъ художественную работу преобразованія его и осуществляетъ чрезъ него свои собственныя цѣли, хотя еще слѣпо и матеріально. Въ чистомъ видѣ существо жизненнаго начала является намъ въ растеніяхъ. Въ немъ повторяются тѣже 4 планетные процесса: магнитный, химическій, электрическій и свѣтовой, въ 4 главныхъ частяхъ его: корнѣ, стволѣ, листьяхъ и цвѣтѣ, коимъ органами служатъ: клѣтчатая плева, межклѣтчатые сосуды, спиральные сосуды и органы оплодотворенія. Растеніе посему не иное что есть, какъ совокупная въ себѣ цѣлость планетной жизни, и рощеніе растеній вверхъ и стремленіе къ свѣту есть тоже, что тяготѣніе земли къ солнцу. Посему 4 есть главные класса растеній: клѣтчатыя, сосудистыя, односѣменодольныя и двусѣменодольныя. Первыя представляютъ корень, вторыя—стволы, третьи—листъ, четвертыя—цвѣтъ.

3) *Душа животная.*

Въ растеніи духовная сила погружена въ вещество и занята всецѣло образованіемъ тѣлеснаго организма. Почему оно не можетъ само заботиться объ удовлетвореніи потребностей тѣлесной жизни; это—забота матери природы, съ которою растеніе связано и корнемъ, и корою и листьями. Въ этомъ тѣсномъ соединеніи съ своею матерію и растеніе какъ утробный младенецъ воспринимаетъ на себя отпечатокъ всѣхъ ея состояній, силъ и дѣйствій, которому мы удивляемся во всѣхъ знаменательныхъ наружныхъ и внутреннихъ его измѣненіяхъ. Представимъ себѣ теперь, что сей внутренній и непосредственный союзъ растенія съ природою разорванъ и оно, вышедши изъ нѣдръ ея, отселѣ должно быть предоставлено само себѣ и само должно заботиться объ удовлетвореніи потребностей своей тѣлесной жизни. Тогда въ немъ требуется высшая степень жизни: ибо одну часть своей дѣятельности оно должно обращать на работу тѣлообразованія, а другую—на промышленіе о способахъ своего существованія. Этотъ образъ проявленія духовнаго бытія и есть душа животная. Она есть также невещественное, духовное начало, которымъ жизнь тѣлесная, отражаясь сама на себѣ, чувствуетъ свои нужды, познаетъ предметы, служащіе къ ихъ удовлетворенію, и можетъ достигать ихъ. Она, если можно такъ сказать, есть духъ чувственный, совершенно управляемый тѣлесными нуждами и ощущеніями, и потому, какъ все тѣлесное, преходящій и смертный. Итакъ животная душа есть высшее начало жизни, нежели начало органическое, и новое произведеніе творческой силы. Но какъ высшее, оно заключаетъ въ себѣ и способности растительнаго начала, и кромѣ того имѣетъ и способности, ему исключительно принадлежащія, именно чувствованіе и движеніе. Если растеніе есть сосредоточенная жизнь планеты, то животное представляетъ цѣлость солнечной

системы, въ которой солнце даетъ планетамъ сколько внутреннее ихъ образованіе, столько же и внѣшній свѣтъ и движеніе: тотъ самый первосозданный, образующій и оживляющій вещество свѣтъ, который для оживленія планетъ сосредоточился въ солнцѣ, на нашей землѣ принялъ особенное индивидуальное бытіе въ животномъ.

Классификація животнаго царства должна состоять въ разложеніи основнаго типа животнаго на его существенные органы и отправленія, но вмѣстѣ съ тѣмъ и способности чувствованія получаютъ каждая свое видоизмѣненіе. Восходящая лѣствица животной жизни состоитъ въ постепенномъ одушевленіи процессовъ растенія одного за другимъ. Растеніе имѣетъ 4 главныхъ органа: *корень*, въ коемъ совершается процессъ питанія, и который принадлежитъ *землѣ; стволъ*, въ коемъ происходитъ собственно образованіе растенія, и который содержитъ въ себѣ соки, уподобленную *воду; листъ*, который служитъ для сообщенія растенія съ воздухомъ и состоитъ въ связи *съ атмосферою воздушною;* и наконецъ *цвѣтъ*, органъ оплодотворенія, который обращенъ къ свѣту и самъ въ себѣ есть какъ бы извлеченный наружу внутренній свѣтъ растенія, или, какъ выражается Окенъ, есть мозгъ его. Природа, выражаясь языкомъ натуралистовъ, предпринимая дѣло одушевленія растенія, начинаетъ его не съ высшаго порядка и рода растеній, такъ, т. е., чтобы нижній родъ животнаго непосредственно примыкалъ къ совершеннѣйшему роду растеній, а напротивъ, какъ бы постепенно упражняясь въ урокѣ одушевленія растительнаго организма, начинаетъ это дѣло съ низшихъ органовъ его и потому съ самыхъ же низшихъ растеній, и потомъ уже переходитъ постепенно къ высшимъ. Отсюда происходятъ 4 класса животныхъ. Первый классъ составляютъ тѣ животныя, въ коихъ одушевляется *корень* растенія, и слѣдовательно низшій классъ растеній, а именно тѣ животныя, въ коихъ преимущественно

развивается клѣтчатая ткань. Какъ корень заключаетъ въ себѣ все растеніе еще въ смѣшанномъ состояніи, такъ и въ сихъ животныхъ масса нервная и мякотная находятся еще нераздѣленными. Подобно корню, и они принадлежатъ собственно *землѣ*. Таковы: кораллы, полипы, губки и проч.; это какъ бы одушевленные мхи, грибы, лишаи и проч. Имъ принадлежитъ самое низшее чувство—тѣлесное ощущеніе или осязаніе. Впрочемъ сей же классъ, какъ неразвитое единство животной жизни, простирается и вверхъ, какъ посредствующій членъ и переходъ между другими рядами высшихъ животныхъ. Второй классъ составляютъ тѣ животныя, въ коихъ одушевляется органъ образованія растенія—межклѣточные сосуды и второй, соотвѣтствующій ему, классъ растеній; они отличаются особеннымъ развитіемъ системы каналовъ кровообращенія. Сюда относятся *желудочныя глисты, мякотѣлыя животныя и рыбы*. Ихъ родная стихія—*вода*, ихъ господствующее чувство—*вкусъ*. Третій классъ составляютъ тѣ животныя, въ коихъ преимущественно развивается органъ дыханія—спиральная система растенія, и одушевляется соотвѣтствующій ей порядокъ растеній. Это *кольцеобразные черви, насѣкомыя, птицы*. Ихъ стихія—*воздухъ*, главное чувство—*обоняніе*. Оба сіи противоположные классы соединяются между собою продолжающимся вверхъ первымъ классомъ, какъ посредствующимъ членомъ, именно: глисты и кольцеобразные черви—лучистыми животными, мягкокожія и насѣкомыя, раки, рыбы и птицы—амфибіями. Высшій и послѣдній классъ составляютъ тѣ животныя, въ коихъ раскрывается и одушевляется цвѣтъ растенія и соотвѣтствующій ему родъ растеній. Въ нихъ совершеннѣйшимъ образомъ раскрывается нервная система, при совмѣщеніи и надлежащемъ подчиненіи ей и прочихъ системъ. Это животныя млекопитающія. Ихъ стихія есть *свѣтъ*, а главные чувство—*зрѣніе и слухъ*. Такимъ же точно образомъ, совмѣстно съ ра-

витіемъ въ животныхъ чувствованія, раскрывается постепенно и способность движенія.

4) *Духъ человѣческій.*

Душа животная есть духовное существо, но связанное веществомъ, а потому самому она не есть еще собственно *духъ*. Настоящій образъ духа принимаетъ духовное естество только тогда, когда оно отрѣшается отъ узъ вещества и дѣйствуетъ само по себѣ и отъ себя. Такимъ является на землѣ— духъ человѣческій. Чтобы точнѣе уразумѣть существо духа человѣческаго въ сравненіи съ прочими тварями, надобно установить отношеніе всѣхъ ихъ къ Творцу. Всѣ твари суть откровенія одной и той же силы Божіей, и въ свойствахъ духовнаго бытія, кои они въ себѣ въ большей или меньшей степени обнаруживаютъ, показываютъ свое общее отъ ней происхожденіе. Но, тогда какъ въ прочихъ земныхъ тваряхъ сила Божія облекается болѣе или менѣе въ чуждый ей образъ вещественнаго бытія, духъ человѣческій отражаетъ въ себѣ самое ея существо. Прочія твари, по свидѣтельству свящ. бытописанія, произведены словомъ Божіимъ, т. е. чрезъ преложеніе мыслей Творца въ вещественное бытіе; но духъ человѣческій произошелъ чрезъ непосредственное вдохновеніе, т. е., непосредственное вліяніе творческой мысли Божіей въ собственномъ ея видѣ. Та сила духовности, которую всѣ твари въ различной мѣрѣ получили въ удѣлъ отъ духа Творческаго, является въ нихъ связанною веществомъ, а въ человѣческомъ духѣ свободною и отрѣшенною. Итакъ въ духѣ своемъ человѣкъ носитъ образъ самого Божества. Во всемъ мірѣ чувственномъ нѣтъ бытія ему равнаго по достоинству. Слѣд., если животное представляетъ въ себѣ цѣлость и жизнь планетной системы, то человѣкъ равняется вселенной, есть малый міръ. Изъ

сего основнаго понятія о духѣ проистекаютъ слѣдующія его качества.—1) Какъ образъ Творца, онъ простъ, самосвѣдущъ, самостоятеленъ, свободенъ, могущъ. 2) Какъ образъ Творца, онъ есть первообразъ міра, т. е. идея, осуществленная Богомъ въ чувственномъ мірѣ, въ собственномъ своемъ видѣ составляющая самое Его существо. Посему человѣкъ и міръ имѣютъ существенное отношеніе другъ къ другу; въ духѣ человѣческомъ міръ познаетъ самъ себя. 3) Какъ образъ Творца, онъ ни въ чемъ конечно не можетъ найти себѣ удовлетворенія, и по естеству стремится къ источнику своего бытія.

Такъ какъ духъ человѣческій Божественнаго происхожденія и есть образъ Божій; то не возможно заключить его въ понятіе и начертать опредѣленный его образъ. Только различныя силы и стремленія души, управляемыя и одушевляемыя имъ, отбрасывая на него свою тѣнь, даютъ ему образъ, между тѣмъ какъ, въ высшемъ смыслѣ, они сами суть только отголоски сокрытаго въ немъ богатства жизни. Въ душѣ есть стремленіе: a) знать, b) наслаждаться и c) дѣйствовать, изъ коихъ каждое имѣетъ начало своего развитія въ мірѣ чувственномъ, а конецъ въ Богѣ. Такъ какъ духъ почіетъ желаніями въ единомъ Богѣ: то, возводя каждое изъ упомянутыхъ трехъ стремленій души къ послѣднему концу, онъ самъ есть: 1) *сельми истины*, внутреннее свидѣтельство о Богѣ, при помощи коего мы познаемъ Его бытіе, свойства и дѣла. 2) *Чувство* красоты, при помощи коего мы и жаждемъ Божественной красоты, и созерцаемъ ее отчасти въ самой себѣ, а болѣе въ ея отраженіяхъ, и одушевляемся надеждою блаженнаго соединенія съ нею въ вѣчности. 3) *Сила добра*, указывающая душѣ высочайшій образецъ ея дѣятельности въ святости Божественной, укрѣпляющая волю въ борьбѣ со зломъ и возводящая ее съ одной степени совершенства на другую.

III. *Природа души человѣческой.*

(Составныя начала ея, ихъ различіе и единство, основный характеръ души человѣческой).

1) Душа человѣческая, въ дѣйствительномъ своемъ состояніи, сочетаваетъ въ себѣ всѣ три разсмотрѣнныя нами степени невещественнаго бытія, именно: начало жизни растительной, душу животную и духъ. Именно: собственнымъ сознаніемъ она различаетъ въ себѣ троякую жизнь:

а) Собственнымъ сознаніемъ она усвояетъ себѣ нѣкоторыя отправленія тѣла, общія у насъ съ растеніями; ихъ три: *дыханіе, питаніе* и *родотвореніе*. Тѣлесныя требованія, къ нимъ относящіяся, душа не только чувствуетъ, но и называетъ *своими* требованіями, хотя эти отправленія ея и совершаются большею частію безсознательно, сами собою. Напр. всякій изъ насъ говоритъ: *я* голоденъ или *сытъ*, а не *тѣло* голодно или сыто. Сію часть души, занятую растительными отправленіями, можно назвать *растительною* душою, поелику ея отправленія принадлежатъ и растеніямъ.

б) Еще непосредственнѣе чувствуетъ и усвояетъ себѣ душа наша тѣ дѣйствія, кои общи у насъ съ животными,— коихъ также три: *наблюденіе предметовъ чувственнаго міра, чувственныя наслажденія и боли и наконецъ разнообразныя чувственныя пожеланія и произвольная дѣятельность, направленная къ удовлетворенію оныхъ.* Хотя въ этихъ дѣйствіяхъ душа не имѣетъ полнаго сознанія и свободы, однако и не можетъ отказаться отъ того, что они принадлежатъ ей. Почему эту часть души, занятую упомянутыми отправленіями, можно назвать *душею животною*, поелику ея дѣйствія свойственны и животнымъ.

в) Наконецъ, полною участницею и виновницею душа сознаетъ себя въ тѣхъ отправленіяхъ, кои въ собственномъ смыслѣ

принадлежатъ одному человѣку, и составляютъ его преимущество предъ животными, равняя его только небеснымъ духамъ, сколько мы знаемъ о нихъ изъ откровенія. Таковыхъ отправленій есть три: *познаніе вѣчной истины самосвѣдущимъ разумомъ, предощущеніе вѣчной красоты стремящимся горѣ сердцемъ, и совершеніе добра или зла свободною волею* Ту часть души, которой принадлежатъ сіи вполнѣ сознательныя и свободныя дѣйствія нашего я, между видимыми тварями одному человѣку свойственныя, можно назвать *разумною* или собственно *человѣческою душею*.

2) *Жизнь, душа и духъ*, взятыя каждое въ своемъ собственномъ существѣ, на первый взглядъ кажутся разнородными субстанціями, и не могутъ совмѣщаться въ одномъ существѣ. Такъ:

а) отправленія *жизни* совершаются съ слѣпою необходимостію, дѣятельность *души* полусознательна и полусвободна, только дѣйствія духа самосознательны и свободны. Почему—

б) жизнь растительная неспособна совершать отправленій души животной, а душа животная не можетъ возвышаться къ дѣйствіямъ духа. И наоборотъ: неудивительно, если духъ разумный не можетъ усвоить себѣ склонностей и способностей души животной, какъ сія послѣдняя—искуственныхъ отправленій образованія тѣла.

в) Да и въ самой природѣ вещей эти три степени бытія раздѣлены между собою въ 3-хъ царствахъ природы: изъ растенія никогда не разцвѣтаетъ животное и животное никогда не преобразуется въ человѣка. И наоборотъ: человѣкъ никогда не обращается всецѣло въ животное, такъ какъ и животное никогда не дѣлается совершенно растеніемъ.

Не смотря однакожъ на то, различіе *жизни, души и духа* едва ли простирается такъ далеко, чтобы ихъ необходимо

было признать различными субстанціями, связанными между собою какимъ либо образомъ въ человѣкѣ: онѣ могутъ быть только степенями развитія одной и той же нераздѣльной духовной сущности, и различными дѣятельностями одной и той же духовной силы.

а) Неравномѣрное участіе сознанія въ отправленіяхъ сихъ трехъ началъ не предполагаетъ совершенной между ними разнородности, а удобно изъясняется и при ихъ тождествѣ. Именно: сознаніе и свобода собственно принадлежатъ только чистому духу, и слѣдовательно духу человѣческому; если же духъ ограниченъ будетъ веществомъ, каковою предполагается душа животная, то оныя свойства должны умалиться въ немъ вполовину; но если духъ погруженъ будетъ вовсе въ вещество, какъ начало жизни, тогда и его сознаніе и свобода должны погаснуть вовсе. Слѣдовательно и наоборотъ: необходимая и безсознательная дѣятельность жизни, бывъ отрѣшена въ извѣстной степени отъ матеріи, можетъ сдѣлаться полусознательною и инстинктуальною дѣятельностію души, а бывъ отрѣшена отъ тѣлеснаго вещества совершенно, обратиться въ разумную и свободную.

Недоумѣніе, какъ разумно свободный *духъ* можетъ совершать инстинктуальныя отправленія *души*, и еще болѣе, какъ душа можетъ совершить художественную работу образованія *тѣла*, когда духъ о первыхъ имѣетъ весьма темное представленіе, а душа о послѣднихъ вовсе никакого,—рѣшается тѣмъ соображеніемъ, что духъ непосредственно столько же разумѣетъ и искусственный механизмъ своихъ сознательныхъ отправленій, даже своего мышленія, и однако же съ ненарушимою вѣрностію исполняетъ его. Слѣд., онъ можетъ быть причиною и инстинктуальныхъ дѣйствій души, а въ ней и слѣпыхъ и необходимыхъ отправленій жизни тѣлесной, не имѣя о нихъ не только яснаго, но и вовсе никакого сознанія.

б) Существующее различіе между тремя началами человѣческой жизни и ихъ отправленіями не исключаетъ между ними и сходства въ чемъ либо одномъ общемъ. Въ самомъ дѣлѣ, отправленія ихъ всѣхъ по качеству представляютъ весьма точную аналогію между собою, всѣ представляютъ, такъ сказать, одну и туже жизнедѣятельность, только въ различныхъ сферахъ бытія. Что въ дѣлѣ внѣшнее наблюденіе, то въ душѣ представленіе, а въ духѣ разумѣніе. Въ нихъ можно принять за единое тождественное ихъ основаніе.

в) Соединеніе *духа* разумнаго, *души* животной и *жизненнаго начала* въ человѣкѣ въ одну субстанцію не противорѣчитъ нимало и дѣйствительности. Душа животная, конечно, не можетъ заключать въ себѣ силъ разумнаго духа человѣческаго, не переставая быть тѣмъ, что она есть; но наоборотъ, духъ человѣческій можетъ и долженъ заключать въ себѣ силы души животной, потому что вообще высшее бытіе заключаетъ въ себѣ силы предыдущаго низшаго.—Такимъ же образомъ душа животная можетъ и должна заключать въ себѣ силы растительнаго начала жизни; но не наоборотъ. Слѣд., всѣ три начала могутъ соединяться въ одну простую разумную субстанцію.

Положительно же тождество *духа*, *души* и *жизни* въ человѣкѣ, или единство существа человѣческаго, доказывается слѣдующими основаніями:

а) Точнымъ сходствомъ въ отправленіяхъ всѣхъ сихъ 3-хъ началъ. Такъ, напримѣръ, что въ тѣлѣ зрѣніе и слухъ, то въ душѣ воображеніе и память, въ духѣ разсудокъ и умъ; животворному или болѣзненному раздраженію нервовъ въ тѣлѣ, обращенію крови и питанію—соотвѣтствуютъ пріятное или непріятное ощущеніе, кругообращеніе представленій и усвоеніе ихъ въ душѣ, радостное или противное чувствованіе, кругообращеніе идей и усвоеніе ихъ въ духѣ; тѣлесное движеніе имѣетъ себѣ первообразъ въ про-

извольныхъ пожеланіяхъ души, а сіи послѣднія свой первообразъ въ свободныхъ стремленіяхъ духа.

б) Если духъ, душа и жизнь суть раздѣльныя субстанціи, то непонятно, какъ онѣ могутъ такъ тѣсно соединяться между собою, такое имѣть вліяніе другъ на друга и такое соотвѣтствіе въ отправленіяхъ, чтобы человѣкъ казался совершенно простымъ и единичнымъ существомъ, однимъ я,—какъ его мы находимъ на самомъ дѣлѣ.

в) Опытъ даетъ намъ видѣть, какъ одна и та же разумная душа человѣческая, смотря по нуждѣ, обнаруживаетъ то духовную преимущественно жизнедѣятельность, ослабляя растительную, то усиливаетъ растительную на счетъ духовной. Такъ, напримѣръ, въ младенцѣ вся душа и духовныя свои силы обращаетъ главнымъ образомъ на растительную работу развитія организма; почему сей послѣдній быстро въ немъ развивается, тогда какъ отправленія разумной жизни проявляются только весьма малыми начатками. Напротивъ, въ старости душа и растительныя силы обращаетъ на духовную жизнедѣятельность; почему храмина тѣлесная ветшаетъ и разрушается, а напротивъ, духовная жизнь пріобрѣтаетъ всю глубину и энергію. Въ сильныхъ тѣлесныхъ болѣзняхъ душа, не въ состояніи будучи одною жизненною своею силою преодолѣть враждебнаго ей болѣзненнаго начала, отдѣляетъ на помощь къ ней и духовныя силы, а потому разумная дѣятельность у такихъ больныхъ обыкновенно упадаетъ: наоборотъ, въ болѣзняхъ духовныхъ, напримѣръ въ печали, глубокой страсти и т. п., душа вся занята бываетъ предметомъ ею овладѣвшимъ, а потому отвлекаетъ къ нему и силу жизни отъ тѣлесной работы, а отъ этого тѣло начинаетъ чахнуть, хилѣть и умираетъ. Люди, алчные къ пищѣ или сластолюбивые, какъ показываетъ исторія Гедеона, бываютъ малодушны, потому что у нихъ вся душа во чревѣ: напротивъ, люди сильные и высокіе духомъ бываютъ равно-

душны къ пищѣ, потому что у нихъ вся жизнь въ духѣ. Отъ мгновенной сильной боли въ тѣлѣ, напр. во время операціи, душа лишается сознанія, потому что она уходитъ къ мѣсту болѣзни: напротивъ, въ сильномъ ужасѣ, гнѣвѣ, восторгѣ и вообще во всякомъ порывѣ, душа мгновенно бросаетъ работу тѣлообразованія и наполняется вся чувствомъ и представленіемъ предмета, овладѣвшаго ею, а потому тѣлесная жизнь вдругъ перерывается и разрушается.

3) Соотношеніе сихъ трехъ началъ: *жизни*, *души и духа* не должно представлять себѣ ни внѣшнимъ союзомъ, ни совершеннымъ тождествомъ, а, какъ мы сказали, соотношеніемъ степеней бытія. Поелику всякая высшая степень бытія заключаетъ въ себѣ и низшую, но, обладая ею, даетъ ей свой характеръ и силу: то душа животная заключаетъ въ себѣ и растительную жизнедѣятельность, но сообщаетъ ей уже свой образъ; равно какъ духъ заключаетъ въ себѣ и душу животную, но также даетъ ей свой характеръ,—а черезъ нее сообщаетъ этотъ характеръ и растительному началу. Отсюда происходитъ, что растительная жизнь, будучи управляема душею животною, образуетъ не растеніе, а животное тѣло; а душа животная, будучи облечена духомъ, становится душею не животною, а человѣческою; подъ вліяніемъ же ея и сила жизни образуетъ тѣло человѣческое. Такимъ образомъ высшая часть нашего существа, духъ, даетъ единство жизни и стремленія всему существу его: такъ какъ самъ онъ почіетъ желаніями своими въ Безконечномъ, то, въ силу его господствующаго и направительнаго вліянія, и силы души нашей стремятся прямо или непрямо къ Безконечному, и самому тѣлу сила жизни даетъ устройство и положеніе, *обращенныя* къ Безконечному же.

Всякое существо конечное есть нѣчто единое въ себѣ, не смотря на множественность своихъ свойствъ и сторонъ. Чѣмъ выше и совершеннѣе существо, тѣмъ болѣе въ немъ

множественность покорена единству. Всесовершенное существо есть чистѣйшее единство безъ всякой множественности.

И душа человѣческая при всемъ многоразличіи силъ и способностей есть единична въ существѣ своемъ. То есть: ея многоразличныя дѣйствія сходятся къ нѣкоторымъ частнымъ способностямъ; сіи сходятся къ главнымъ силамъ; наконецъ, сіи силы къ одной нѣкоторой коренной дѣйствующей силѣ, къ одному основному стремленію души, которое, какъ ея средоточіе, должно опредѣлять собою дѣятельность всѣхъ прочихъ силъ и всей душѣ давать ея человѣческій характеръ.

Спрашивается: какая это сила или стремленіе? Прекрасно выразилъ это одинъ благочестивый философъ въ слѣдующихъ словахъ: «душа человѣческая создана не для себя самой, но для того, чтобы отображать въ себѣ Бога (что впрочемъ и для нея составляетъ блаженство). Почему она естественно стремится къ Богу, и средоточіе ея разумнаго существа состоитъ въ томъ, что она есть мысль, жаждущая безконечнаго свѣта и въ соединеніи только съ нимъ успокоивающаяся».

Согласно съ симъ прежде всего за несомнѣнное полагаемъ, что глубочайшее основаніе всѣхъ силъ и дѣйствій души, то̀, въ чемъ сосредоточиваются всѣ лучшія ея стремленія и способности, есть желаніе и способность души къ воспріятію Безконечнаго. При семъ нужно различать двѣ стороны: 1) стремленіе къ Безконечному, 2) способность къ воспріятію Безконечнаго.

Что есть въ душѣ нашей стремленіе къ Безконечному, и что оно есть глубочайшее изъ всѣхъ нашихъ стремленій, въ томъ удостовѣряемся мы:

а) *Умственно*,—изъ цѣли сотворенія человѣка. При сотвореніи міра вообще Богъ не могъ ничего другаго поставить Себѣ цѣлью, кромѣ Себя Самого; ибо совершеннѣе Его ни-

чего нѣтъ. Такимъ образомъ всѣ конечныя существа существуютъ только для проявленія Божественныхъ совершенствъ, сообразнаго природѣ каждаго изъ нихъ, такъ чтобы всѣ вмѣстѣ отражали въ себѣ, въ возможной для нихъ полнотѣ, такъ сказать, весь образъ Божій. Разумныя существа, которыя и созданы по образу Божію, тѣмъ паче по самому существу своему должны имѣть коренною своею цѣлью Первообразъ, т. е. Бога. Слѣд. и для человѣка нѣтъ и не можетъ быть глубочайшаго душевнаго стремленія, какъ влеченіе къ Богу.

б) *Опытно*, изъ неудовлетворимости своихъ желаній конечными предметами. Нѣтъ нужды и говорить, что чувственныя наслажденія неудовлетворяютъ души нашей; потому что они собственно и касаются одного тѣла, а душу только возмущаютъ и омрачаютъ. Но и блага болѣе сродныя душѣ, но конечныя, не наполняютъ пустоты сердца: такъ, одинъ думаетъ насытить его любовію и дружествомъ, и останавливается желаніями на подобномъ себѣ существѣ, которое веселитъ его очи и душу; другой хочетъ найти свое счастіе въ самомъ себѣ, въ личной независимости, самостоятельности и могуществѣ, и скопляетъ богатство; третій мечтаетъ обрѣсти полное удовлетвореніе душѣ въ чести и славѣ, которая одновременно питаетъ и его личное самолюбіе и сочувствіе къ ближнимъ. Но и самый совершенный предметъ любви и дружества скоро даетъ намъ чувствовать свои недостатки; искомая независимость и самостоятельность, и при самой великой мѣрѣ довольства и избытка, оказывается все еще неполною и необезпеченною; самая высокая честь и слава все еще не довольно покараетъ умы вліянію нашихъ личныхъ достоинствъ, и потому не удовлетворяетъ нашего самолюбія.—Бо̀льшее и чистѣйшее удовольствіе доставляютъ душѣ предметы духовныхъ стремленій: науки, поэзія, общественныя заслуги, но и ими съ теченіемъ времени наскучиваетъ душа.—Такъ и самый выспренній и обшир-

ный образъ знанія, система, не исчерпываетъ никогда всего, что замыслитъ въ себѣ умъ философа; самый свѣтлый идеалъ, въ выполненіи, является поэту бѣднымъ и жалкимъ, и самый высокій подвигъ общественнаго служенія скоро заставляетъ желать лучшаго. Словомъ: ничѣмъ конечнымъ душа не удовлетворяется, есть въ ней желаніе, простирающееся выше и далѣе всякаго ограниченнаго желанія. Значитъ, она имѣетъ предметомъ своимъ безконечное, что не оставляло бы уже мѣста никакому желанію. Такое существо есть Богъ: слѣдовательно, къ Нему-то, сквозь все разнообразіе видимаго, стремится самымъ существомъ своимъ душа наша.

Симъ доказывается существованіе нѣкоторой неутомимой жажды безконечнаго въ душѣ нашей. Но есть ли это только одна потребность? Или съ нею соединяется въ душѣ нашей какое либо, хотя темное, представленіе о предметѣ ея, нѣкоторая способность къ воспринятію его?

По Канту душа носитъ въ себѣ только одну потребность, одно желаніе (postulatum) Безконечнаго, а подлиннаго сознанія или представленія о бытіи и свойствахъ Его въ себѣ не заключаетъ. Но если бы стремленіе къ Безконечному, не соединялось въ насъ съ нѣкоторымъ вѣденіемъ о Немъ, то оно было бы совершенно слѣпое и невѣрное. Напротивъ, человѣкъ не только стремится къ Безконечному, но имѣетъ и нѣкоторую, предшествующую всѣмъ его стремленіямъ, увѣренность, что предметъ, имъ искомый, есть не мечтательный, а дѣйствительно существующій. И не о бытіи только Его, но и о свойствахъ Его имѣетъ онъ, хотя не ясное, представленіе. То и другое доказывается опять сколько *разумомъ*, столько же и *опытомъ*.

а) Разумомъ. Не возможно, чтобы душа, непосредственно происшедши отъ Бога, въ самомъ существѣ своемъ не заключала какъ стремленія къ источнику своего бытія, такъ и при-

рожденнаго нѣкотораго вѣденія о Немъ. Если бы Богъ, при созданіи души, вложилъ въ нее одно стремленіе къ Себѣ, а не даровалъ вмѣстѣ и способности познавать и обрѣтать Его; то Онъ вложилъ бы въ нее одно желаніе безъ удовлетворенія, одну жажду безъ насыщенія ея, обрекъ бы ее на тщетную муку,—каковая участь была бы хуже участи всякаго животнаго; ибо и они, имѣя по естеству стремленіе къ земнымъ предметамъ, одарены способностію узнавать и находить ихъ. Это было бы клеветою на благость и премудрость Творца.

б) *Опытомъ*. Когда душа, движимая стремленіемъ къ Верховному своему добру и не видя еще Его, обращается къ земнымъ предметамъ и думаетъ въ нихъ найти оное, то не только по испытаніи ихъ она познаетъ ихъ сущность и несоотвѣтствіе съ сердечнымъ желаніемъ, но еще и прежде испытанія ихъ внутренній голосъ внушаетъ ей, что они не то, чего она желаетъ, что искомое ею добро совсѣмъ другаго рода и свойства. Это-то и составляло вину язычниковъ, которая дѣлала ихъ, какъ говоритъ св. апостолъ Павелъ, *безъотвѣтными*, что они находясь среди творенія, такъ ясно свидѣтельствующаго о Богѣ, не видѣли въ немъ Бога, а стали покланяться вмѣсто Него тварямъ, т. е. не вняли внутреннему голосу, который возбранялъ имъ останавливаться желаніями и разумомъ на земныхъ тваряхъ. Напротивъ, когда Богъ явился очамъ смертныхъ во плоти, то и язычники и простолюдины познали Его Божество, даже подъ завѣсою плоти: и это между прочимъ потому, что они не затворили слуха для внутренняго свидѣтельства о Немъ, которое призывая ихъ къ Богу-Слову, вмѣстѣ отвлекало сердца ихъ отъ земныхъ благъ,—что и составляло нравственную ихъ заслугу. Отсюда же происходило, что язычники, остановившись на обожаніи тварей, и въ тоже время сами чувствуя его лживость и неудовлетворительность, всегда старались по крайней мѣрѣ дать ему сколько возможно луч-

шій и разумнѣйшій смыслъ: въ различныхъ частяхъ природы мечтали видѣть присутствіе и дѣйствіе божественныхъ силъ, надъ вещественнымъ міромъ предполагали множество духовъ, и надъ многими богами поставляли во главѣ одного верховнаго.—Все сіе показываетъ, что въ душѣ есть не только одно стремленіе къ Богу, но и врожденная идея о Немъ, хотя она обыкновенно бываетъ помрачена и искажена въ насъ страстями и испорченностію природы,— идея о Богѣ, составляющая главную силу и достоинство нашего разума.

Но симъ еще не исчерпывается основное существо души. Не одно только стремленіе сердца къ Безконечному, и не способность только постигать Его изъ творенія принадлежатъ коренному существу нашей души, но и способность дѣятельно возноситься къ Нему сквозь всѣ преграды и обольщенія, противопоставляемыя чувственностію, — способность, называемая *свободною волею*.

а) Сія способность предполагается уже обѣими предъидущими. Возноситься надъ чувственнымъ міромъ желаніями, возноситься мыслію, возноситься хотѣніемъ — это способности тождественныя и одна и безъ другой невозможныя. Усвоить человѣческой душѣ сердце, жаждущее безконечнаго добра, и разумъ, созерцающій оное, но не усвоить въ тоже время и свободной воли—способности дѣятельно приближаться къ нему, было бы столь же несообразно, сколько несообразно было бы при твореніи вложить въ животное алчбу и жажду, и даровать чувства, чтобы усматривать и узнавать нужную пищу и питіе, и не дать способности произвольнаго движенія, чтобы достигать до нихъ.

б) Внутренній опытъ непререкаемо удостовѣряетъ насъ въ томъ, что мы свободны, и прежде предпринимаемаго дѣй-

ствія, и во время онаго, и послѣ онаго. Прежде добраго или худаго дѣянія мы сознаемъ, что мы свободно, не по принужденію какому либо внѣшнему или внутреннему, рѣшаемся на оное; во время онаго мы боремся съ препятствіями, которыя противопоставляются намъ обстоятельствами на пути къ цѣли, и дѣлаемъ напряженіе своимъ силамъ, котораго, чувствуемъ мы, могли бы и не дѣлать; *послѣ дѣянія* мы ощущаемъ въ совѣсти своей за доброе дѣло внутреннее одобреніе, а за худое—внутреннее угрызеніе, какихъ мы не заслуживали бы и не испытывали бы, если бы совершали свои дѣянія по необходимости.

Итакъ, душа наша имѣетъ способность не только чувствованіями и помышленіями своими, но и всею волею своею отрѣшаясь и освобождаясь отъ владычества чувственныхъ побужденій, дѣятельно стремиться, сквозь всѣ обольщенія и препоны, противопоставляемыя ей чувственнымъ міромъ, къ своему высочайшему и безконечному добру—Богу.

И эта-то способность ея и составляетъ въ ней самое средоточіе, глубочайшій корень и источникъ ея жизни и дѣятельности.

ОТДѢЛЕНІЕ ВТОРОЕ.

О различныхъ силахъ и дѣйствіяхъ души въ частности.

Примѣч. Редакціи. При обработкѣ этого отдѣла психологіи, профессоръ Авсеневъ, сначала, въ продолженіе нѣсколькихъ академическихъ курсовъ, главною задачею своею поставлялъ выработку возможно полной и систематически-стройной *классификаціи* различныхъ силъ и дѣйствій души человѣческой,—при чемъ главнымъ руководителемъ его, и въ этомъ дѣлѣ, былъ Шубертъ, а руководительнымъ началомъ служилъ, основывающійся на Шубертовской идеѣ души, *параллелизмъ* душевныхъ силъ и явленій съ тѣлесными органами и ихъ отправленіями. Но въ послѣдствіи времени онъ началъ однакожъ болѣе или менѣе ясно сознавать, что классификація душевныхъ силъ, какъ бы она ни была полна и стройна, есть не болѣе, какъ только *предварительное*, сподручное и удобное, логическое средство къ изученію и уразумѣнію душевной жизни нашей, а отнюдь еще не составляетъ ни самаго, дѣйствительнаго, изученія, ни тѣмъ болѣе уразумѣнія ея,—а употребляемое имъ въ дѣлѣ классификаціи душевныхъ явленій, руководительное начало параллелизма, понимаемое во всей строгости и соблюдаемое во всей точности, само по себѣ не только не вводитъ насъ въ дѣйствительное уразумѣніе существенныхъ свойствъ, порядка, условій и законовъ духовной жизни нашей, но большею частію завлекаетъ нашъ умъ въ область случайныхъ и обманчивыхъ аналогій, которыя, вмѣсто

дѣйствительнаго свѣта истины, только обольщаютъ умъ пре-раками.

А потому, съ сороковыхъ годовъ, не разставаясь впрочем совершенно съ любимыми имъ Шубертовскими идеями и прие-мами, началъ, мало-по-малу, но съ каждымъ новымъ курсом все глубже и глубже, вмѣсто прежнихъ идеальныхъ построеній духовнаго организма силъ и способностей души, входить в *непосредственное наблюденіе* и изслѣдованіе самыхъ явлений духовной жизни нашей, и изучать ихъ свойство и законы их наблюденія надъ ними самими, путемъ *анализа*. Но какъ д леко онъ ушелъ на этомъ новомъ и болѣе, конечно, плод-творномъ пути, какъ шелъ, кѣмъ и чѣмъ руководствовался, и до чего дошелъ,—объ этомъ мы не можемъ сказать ничего рѣшительнаго. Нѣкоторое, приблизительное понятіе о методѣ, характерѣ и направленіи его чтеній—по этому отдѣлу пси-хологіи, въ послѣдніе годы его педагогической дѣятельности, можно составить впрочемъ на основаніи его же собственных словъ, писанныхъ въ 1849 г. И именно, составя въ это время, по порученію академической Конференціи, программу психо-логіи для университетовъ, и указывая въ ней различныя учены и учебныя руководства и пособія, коими можно и должно поль-зоваться при разработкѣ и изученіи различныхъ отдѣловъ пси-хологіи, относительно руководствъ по настоящему отдѣлу пси-хологіи, онъ писалъ между прочимъ слѣдующее: «Въ ученіи *о познавательныхъ способностяхъ души*, вообще надобно держаться возвышенныхъ понятій *Шуберта*, а подробный анализъ ихъ заимствовать у *Фриза*, въ его Kritik der Menschlichen Vernunft. Частнѣйшимъ пособіемъ могутъ служить: въ ученіи *о чувствахъ и наблюденіи*, Карусъ, Бурдахъ и Аристотель; *о памяти, воображеніи и сознаніи*—Бенекс, въ его Neue Psychologie; *о разсудкѣ*—Аристотель, Кантъ и Фишеръ (Базельскій); *о самосознаніи*, Платонъ въ Алкивіадѣ 2-м

и Карусъ; *объ умѣ*, Платонъ и Исаакъ Сиринъ.—Въ ученіи *о сердцѣ и частныхъ способностяхъ чувствованія* внутренняго можно удовлетвориться: кореннымъ понятіемъ *Фишера* Базельскаго или *Новицкаго*, частнымъ разборомъ *Галича*, и общимъ взглядомъ на жизнь сердца *Шуберта*. Въ ученіи *о волѣ и способностяхъ дѣйствованія*: а) Фишеръ или Новицкій можетъ служить вѣрнымъ руководствомъ въ статьяхъ о свободѣ, природномъ расположеніи и характерѣ;— однако б) понятіе о побужденіяхъ человѣческой души порознь и ихъ относительномъ подчиненіи одного другому и въ слѣдствіе того о коренномъ и всецѣломъ стремленіи человѣческой души надобно заимствовать у другихъ. И въ семъ случаѣ надобно остерегаться вообще протестантскихъ философовъ: ибо они, по духу своего исповѣданія вѣры, религіозное стремленіе, благочестіе признаютъ не цѣлію, а только средствомъ одушевленія и освященія земныхъ отношеній общественной жизни. Посему здѣсь надобно обратиться къ Шуберту, Эшенмайеру, Гейнроту...

Въ составленномъ имъ психологическомъ Сборникѣ есть нѣсколько статей, относящихся и къ этому отдѣлу психологіи, напр. обозрѣніе познавательныхъ способностей, о чувствованіи, какъ питаніи души, о совѣсти (напечатанной когда то въ Воскресномъ Чтеніи), о свободѣ воли...

Но писанныя въ разныя времена, по различнымъ началамъ и пріемамъ, небогатыя своимъ содержаніемъ и не совсѣмъ обработанныя (исключая статьи о совѣсти) въ литературномъ отношеніи, онѣ вовсе не таковы, чтобы читатель могъ составить по нимъ вѣрное понятіе о содержаніи и характерѣ лекцій проф. Авсенева, по этому отдѣлу психологіи, за послѣднее время. Только статья—о познавательныхъ способностяхъ— начатая имъ, кажется, въ 1845—46 академич. учебномъ году, судя по началу ея, обѣщала выдти довольно зрѣлымъ и само-

стоятельнымъ произведеніемъ его Но, къ сожалѣнію, она въ половину не окончена...

Поэтому мы и не предлагаемъ изъ этого отдѣла психологіи ни одной статьи проф. Авсенева, а вмѣсто статей считаемъ за лучшее предложить здѣсь вниманію читателя найденное нами въ его Сборникѣ «*схематическое изображеніе человѣка, представленнаго въ коренныхъ силахъ и основныхъ формахъ его душевной жизни порознь*»,—составленное имъ, по всей вѣроятности, въ 1839 г., и служащее наглядным изображеніемъ результатовъ, выработанныхъ имъ, по этому отдѣлу психологіи, въ первую половину его педагогической дѣятельности. Вотъ оно: (Смотр. таблицы № 1, № 2 и № 3).

ПСИХОЛОГІИ

часть вторая.

Исторія души [1]).

Предметъ, научное значеніе, раздѣленіе и планъ исторіи души.

1) *Предметъ исторіи души.* Вторая часть психологіи — *исторія души* — разсматриваетъ важнѣйшія *видоизмѣненія* и состоянія *души* человѣческой, испытываемыя ею въ теченіи земной жизни, подъ *вліяніемъ тѣла.*

---

[1]) *Примѣч. Редак.* Въ мысляхъ проф. Авсенева эта часть психологіи занимала едва ли не первенствующее положеніе. Съ изслѣдованіями о многоразличныхъ, какъ обыкновенныхъ и постоянныхъ, такъ особенно необыкновенныхъ, болѣзненныхъ, видоизмѣненіяхъ души человѣческой, подъ вліяніемъ тѣла, въ умѣ его соединялись величайшіе интересы науки и вѣры. Ему казалось, что въ этихъ то состояніяхъ души, гдѣ со всею силою обнаруживается ограничивающее, а нерѣдко и совсѣмъ подавляющее вліяніе на душу тѣлесной ея организаціи, напротивъ, самымъ разительнымъ образомъ и въ болѣе яркомъ свѣтѣ открывается ея истинное, духовное и богоподобное существо,—что въ изслѣдованіяхъ о нихъ находится ключъ къ уразумѣнію важнѣйшихъ истинъ философіи, нравственности и религіи. Поэтому на обработку этой части психологіи онъ употребилъ большую часть лучшихъ своихъ умственныхъ силъ. Оправдались ли и въ какой мѣрѣ учеными изслѣдованіями его о предметахъ, входящихъ въ эту часть психологіи, тѣ великія надежды, какія онъ возлагалъ на нихъ? Мы не намѣрены здѣсь входить въ разсмотрѣніе этого вопроса; несомнѣнно впрочемъ то, что въ этихъ изслѣдованіяхъ и размышленіяхъ ему приходилось, какъ онъ

2) *Значеніе въ наукѣ.* Это новое изслѣдованіе о душѣ, состоя въ тѣсной связи и соотношеніи съ изслѣдованіями о душѣ, составляющими содержаніе первой части психологіи, служитъ для нихъ существенно важнымъ дополненіемъ, проливаетъ новый свѣтъ на природу души человѣческой, а съ тѣмъ вмѣстѣ пролагаетъ для ума и сердца нашего нѣкоторые новые, особенные пути къ проясненію и утвержденію въ себѣ важнѣйшихъ истинъ философіи, нравственности и религіи.

Тѣсная связь и внутреннее соотношеніе этой—второй—части психологіи съ первою очевидны сами собою. Психологія вообще есть *наука о душѣ* человѣческой. Но душа наша представляетъ нашему изслѣдованію двѣ стороны: а) она есть *одно*, какое бы то ни было, *существо*, имѣетъ одну *неизмѣнную*

самъ выражается въ одномъ мѣстѣ составленной имъ программы психологіи для университетовъ, «вступить въ постоянную и рѣшительную борьбу съ безчисленными сомнѣніями, недоумѣніями и возраженіями со стороны многочисленныхъ враговъ истины духа (натуралистовъ, матеріалистовъ и раціоналистовъ)»,—и что, въ концѣ концовъ, ему удалось, по крайней мѣрѣ въ себѣ самомъ и для себя самого, разсѣять всю эту мглу сомнѣній, недоумѣній и возраженій, такъ тяжелѣ ложащуюся на душу при первомъ размышленіи о многоразличныхъ видоизмѣненіяхъ нашей души подъ вліяніями тѣла.—Это-то свѣтлое, торжествующее съ побѣду надъ сомнѣніями, чувство вѣры въ истину и силу духа, вынесенное имъ изъ многолѣтнихъ и многодумныхъ размышленій, одушевляя и проникая собою всѣ его классическія чтенія по исторіи души, главнымъ образомъ и сообщало имъ, по нашему мнѣнію, ту силу живой дѣйственности, какой они, при всемъ своемъ глубокомысліи и учености, едва ли бы могли имѣть на умъ и чувство его слушателей—въ Академіи и Университетѣ. Какъ бы то ни было впрочемъ—мы не входимъ въ оцѣнку самыхъ понятій его о предметахъ этой части,—но вѣрно то, что классическія чтенія его по исторіи души, при многихъ ученыхъ и литературныхъ достоинствахъ ихъ, проникнуты были какимъ-то особеннымъ воодушевленіемъ чувства и возбуждали живой и глубокій интересъ въ слушателяхъ. Нѣкоторыя изъ нихъ были просто увлекательны.... Есть преданіе, что ректоръ Кіев. Академіи Иннокентій, узнавши объ увлекательности лекцій проф. Авсенева, нѣсколько разъ посѣщалъ ихъ, и всякій разъ, по окончаніи лекціи, выражалъ профессору, предъ студентами Академіи, свою благодарность,—а

сущность, коею отличается отъ всего иного, что не она. Въ этомъ отношеніи она является *организмомъ* извѣстныхъ духовныхъ силъ, соединяющихся въ самосознаніи и одушевленныхъ свободою,—и разсматривается въ первой части психологіи. Но б) опытъ показываетъ, что этотъ духовный организмъ души, оставаясь въ *существѣ* своемъ и сущности однимъ и тѣмъ же, въ тоже время, въ жизненныхъ *проявленіяхъ* своихъ, непрестанно измѣняется: то бываетъ завитымъ въ зародышѣ, то развивается въ возрастахъ, то представляетъ перевѣсъ либо той, либо другой стороны своей—въ полахъ, темпераментахъ; то является преимущественно дѣятельнымъ—въ бодрствованіи—или страдающимъ—во снѣ; то разстроивается и угнетается какою либо болѣзнію—въ сумасшествіи, то, по видимому, возвы-

---

когда Авсеневъ, по его предложенію, составилъ краткій письменный очеркъ своихъ лекцій и представилъ его Иннокентію, то онъ, прочитавши его «исторію души» выразилъ ему за нее торжественную благодарность въ акад. Правленіи, въ присутствіи наставниковъ Академіи. Есть впрочемъ и другое, дополняющее истину предъидущаго и довольно характеристичное, преданіе, говорящее, что, выслушавши одну изъ самыхъ блестящихъ лекцій, по исторіи души, Авсенева, Иннокентій по окончаніи лекціи, попросивши его къ себѣ въ кабинетъ, сдѣлалъ ему такой строгій выговоръ за не совсѣмъ обдуманное и неосмотрительное увлеченіе нѣкоторыми выспренними идеями, что доведенный имъ до слезъ Авсеневъ, на другой день, явился къ нему съ прошеніемъ объ увольненіи *за неспособностію*; но успокоенный одобряющимъ словомъ начальника, съ радостію остался при Академіи, чтобы снова еще съ большею ревностію, но уже съ большею осмотрительностію, продолжать изученіе и преподаваніе любимой своей науки. И изъ письменныхъ произведеній проф. Авсенева, по психологіи, наибольшая и наилучшая часть относится къ «исторіи души». Кромѣ «исторіи души», составленной имъ первоначально въ 1838 году (по Шуберту), и потомъ въ 1840 г. значительно выправленной и передѣланной, въ разное время написано было имъ нѣсколько отдѣльныхъ, болѣе или менѣе самостоятельныхъ статей, относящихся къ этой части психологіи, изъ коихъ нѣкоторыя заслуживаютъ полнаго вниманія... Въ «Сборникѣ» его статей по психологіи, кромѣ предлагаемыхъ, находится еще нѣсколько статей, довольно замѣчательныхъ (напр. «о бѣснованіи, магіи и волшебствѣ», о языческихъ оракулахъ, символика природы и пр.), помѣщеніе коихъ въ настоящемъ Сборникѣ признано однакожь неудобнымъ....

шается въ своей жизнедѣятельности, преобразуясь какъ будто въ какой то высшій родъ бытія—въ состояніяхъ экстатическихъ, въ магнетическомъ снѣ и пр. Всѣ эти видоизмѣненія души могутъ и должны быть предметомъ особыхъ изслѣдованій, и стало быть—должны составить особую, отличную отъ первой, часть психологіи, а именно—вторую, потому что при изученіи этихъ видоизмѣненій душевнаго организма уже должно быть предположено знаніе самаго организма.

Впрочемъ, если бы эти видоизмѣненія души человѣческой, подъ вліяніями тѣла, были нѣчто совершенно случайное, не имѣющее никакого существеннаго отношенія къ ея природѣ и значенія въ ея жизни, то и наука о нихъ не имѣла бы, конечно, никакой *существенной* связи съ наукою о природѣ души и не имѣла бы для нея никакого существенно-важнаго значенія. Но не такъ однакожъ на самомъ дѣлѣ: всѣ эти многоразличныя и многообразныя видоизмѣненія души человѣческой, испытываемыя ею въ теченіе земной жизни, происходятъ изъ самой природы души нашей и потому имѣютъ существенное значеніе въ ея земной жизни,—а именно:

Весь міръ вообще, въ сущности своей, есть не иное что, какъ идея, т. е. мысль Божія, которая всемогущимъ глаголомъ Творческимъ бывъ поставлена, такъ сказать, внѣ Бога, чрезъ безконечно-различныя формы бытія стремится содѣлать себя тѣмъ, чѣмъ представляетъ ее умъ Божественный. Каждое существо въ мірѣ есть, такъ сказать, частная идея, которая будучи въ началѣ конечною, чрезъ безконечно—многія формы бытія, стремится поставить себя тѣмъ, чѣмъ мыслитъ ее умъ Безконечный. Тоже должно сказать въ особенности и о существѣ души человѣческой. И душа наша, въ сущности своей, есть идея или мысль Божія, живая сила, которая, будучи конечною, носитъ въ себѣ однакожъ сѣмя вѣчной жизни и чрезъ разныя формы бытія будетъ вѣчно стремиться къ вѣчной цѣли своей.

Такъ какъ идея, какъ мысль Божія, сама въ себѣ безконечна, то она не можетъ выразиться вполнѣ ни въ какой опредѣленной формѣ бытія, и потому цѣлую вѣчность должна перемѣнять ихъ. Почему справедливо говоритъ Гегель: «идея существа есть процессъ, т. е. рядъ формъ, кои она мѣняетъ одна на другую.

Земная жизнь души нашей есть первая, основная и потому для всей вѣчности рѣшительная форма бытія. И въ этой формѣ можно различать: а) идею, поколику она въ ней раскрывается, и б) тѣ частнѣйшіе виды и перемѣны, въ коихъ она открывается. И вотъ различныя видоизмѣненія и состоянія, испытываемыя душею нашею въ теченіе жизни, подъ вліяніемъ тѣла, и суть тѣ частнѣйшія формы, въ коихъ болѣе или менѣе, необходимо или случайно, открывается самое существо души.

Такъ какъ въ различныхъ формахъ и состояніяхъ души открывается самое же существо души или идея ея: то явно, что рядъ формъ, въ коихъ оно открывается въ теченіе земной жизни, если совокупить ихъ вмѣстѣ, долженъ равняться самому существу души; въ немъ раскрывается порознь и отрывочно то, что вдругъ и въ цѣлости заключается въ послѣднемъ. Въ такомъ случаѣ вторая часть психологіи должна быть отпечаткомъ первой части; по крайней мѣрѣ внутренняя и существенная связь этихъ частей отсюда сами собою очевидны.

Но если въ различныхъ видоизмѣненіяхъ и состояніяхъ души, составляющихъ предметъ изслѣдованій второй части психологіи, открывается самое существо души, которое разсматривается въ первой части психологіи, то къ чему еще особенное ихъ изслѣдованіе? Отвѣчаемъ: нарочитое изслѣдованіе этихъ состояній: а) существенно нужно и для образованія *полнѣйшаго* и яснѣйшаго понятія о самомъ существѣ души человѣческой; и стало быть, для самой науки о душѣ—психоло-

гіи; но оно не для одной психологіи, а б) и для философіи вообще, и даже для религіи и нравственности, потому что содержитъ въ себѣ ключъ къ разрѣшенію многихъ, важнѣйшихъ вопросовъ религіи, философіи и нравственности.

а) *Оно существенно нужно для самой психологіи.* Мы сказали, что въ различныхъ видоизмѣненіяхъ души, составляющихъ предметъ второй части психологіи открывается тоже самое существо души, которое разсматривается и въ первой части. Но первою частію психологіи еще далеко не исчерпывается природа нашей души, именно потому, что она разсматриваетъ и изображаетъ душу, какъ цѣльный, стройный организмъ духовныхъ силъ; а въ организмѣ вообще, и духовномъ въ особенности, различныя силы, его составляющія, ограничивая одна другую, тѣмъ самымъ скрываютъ себя одна за другою и внутренность свою дѣлаютъ непроницаемою (отъ того-то въ жизни души человѣческой нерѣдко совершаются такія явленія, кои не подходятъ подъ мѣру *этой* психологіи). Но различныя, болѣе или менѣе глубокія перемѣны, испытываемыя душею нашею въ теченіе жизни, болѣе или менѣе глубоко видоизмѣняя и разстраивая въ ней сомкнутый организмъ силъ, тѣмъ самымъ открываютъ въ немъ какъ бы нѣкія отверстія, чрезъ кои мы удобнѣе можемъ проникать въ ея внутренность, слѣдить свойства, дѣятельность и предѣлы ея силъ порознь, разсматривать условія ея жизни, и такимъ образомъ постигать ея временную, а отчасти предугадывать и вѣчную ея природу. Посему отъ разсмотрѣнія этихъ жизненныхъ видоизмѣненій души можно ожидать новыхъ свѣденій о существѣ души. Представимъ, для поясненія нашей мысли, нѣсколько примѣровъ. Психологія, основывающаяся на самосознаніи, говоритъ, что душа наша не можетъ непосредственно созерцать отдаленнаго и будущаго, проникать во внутреннее состояніе другихъ душъ, ясно видѣть глубину и собственнаго существа своего. Но вотъ *ясно-*

видящая изумляетъ насъ предсказаніями, открываетъ предъ нами наши мысли и внутреннія состоянія души и тѣла, предписываетъ самой себѣ врачевство и пр. Это фактъ. Слѣд., въ душѣ нашей есть тѣ способности, кои обыкновенная психологія въ ней отрицаетъ; только онѣ обнаруживаются въ душѣ при особенныхъ, исключительныхъ обстоятельствахъ. Или: обыкновенная, основывающаяся на одномъ самосознаніи, психологія утверждаетъ, что душа сообщается съ внѣшнимъ міромъ только посредствомъ чувствъ и познаетъ вещи только самосознательнымъ разумомъ. Но вотъ *лунатикъ* съ закрытыми глазами бродитъ по кровлѣ безъ малѣйшаго преткновенія, читаетъ, пишетъ, отправляетъ разныя дѣла, безъ всякаго о томъ воспоминанія, по окончаніи припадка;—это тоже фактъ. Слѣд., въ душѣ нашей есть способность сообщаться съ внѣшнимъ міромъ и непосредственно, и знать многое безсознательно. Или еще: психологія, основанная на самосознаніи, говоритъ обыкновенно, что личное сознаніе души единично и тождественно; но нѣкоторые опыты свидѣтельствуютъ, что одинъ и тотъ же человѣкъ, въ теченіе своей жизни, сознаетъ себя однажды тѣмъ, а потомъ другимъ лицемъ, попеременно. Слѣд., тождество земнаго нашего самосознанія не безусловно. Наконецъ, психологія допускаетъ обыкновенно, что всѣ душевныя силы наши и отправленія субстратъ свой имѣютъ въ нервной системѣ; но вотъ случается иногда, что въ минуты смерти, когда всѣ нити этой системы разстроиваются, для души исчезаютъ границы пространства и времени, и она духовными очами созерцаетъ чудеса міра будущаго... Изъ этихъ примѣровъ видно, сколько въ этихъ состояніяхъ души открывается, по видимому, новыхъ способностей въ душѣ нашей, и какъ понятіе наше о существѣ души нашей расширяется и восполняется ими.

Но на что мы говоримъ: новыхъ способностей? Нѣтъ, и

въ этихъ состояніяхъ открываются тѣже способности и силы души, какія входятъ въ составъ обыкновеннаго ея организма, составляющаго ея земную личность, только въ обыкновенномъ состояніи души нѣкоторыя изъ этихъ силъ мало замѣтны, потому что связаны другими силами ея. Напр. насъ удивляетъ способность предвидѣть будущее, которая съ такимъ блескомъ открывается въ ясновидѣніи; но эта способность есть въ душѣ и въ обыкновенномъ ея состояніи и извѣстна у психологовъ подъ названіями: Vis praesentiendi, divinations-Vermögen и т. п. Насъ поражаетъ явленіе раздвоенія самосознанія; но и оно свойственно душѣ, въ нѣкоторой степени, и въ состояніи обыкновенномъ. Ибо и мы всѣ чувствуемъ, что душа наша, какъ и тѣло, видитъ окомъ своимъ одну только сторону существа своего, и что въ ней, кромѣ этой видимой стороны, есть еще другія, куда нисходятъ всѣ наши мысли, чувства и стремленія, и откуда возникаютъ въ насъ неизъяснимыя нѣкоторыя идеи и стремленія и т. д. Словомъ: всѣ силы, свойства и способности души, открывающіяся въ необыкновенныхъ ея состояніяхъ, находятся постоянно въ ея организмѣ; но въ необыкновенныхъ состояніяхъ души онѣ дѣйствуютъ гораздо свободнѣе, а потому естественно и открывается яснѣе. Поэтому нисколько не удивительно, а напротивъ весьма естественно, что въ разсмотрѣніи этихъ состояній, глубокомысленный психологъ можетъ найти и дѣйствительно находитъ гораздо разительнѣйшія проявленія самостоятельности души, ея чисто-духовнаго характера, безсмертнаго и богоподобнаго существа, чѣмъ какія сообщаетъ обыкновенная, на одномъ личномъ самосознаніи основанная психологія.

б) Но этого мало. Изслѣдованіе этихъ видоизмѣненій и многоразличныхъ состояній *содержитъ въ себѣ ключъ къ уразумѣнію многихъ важнѣйшихъ истинъ философіи, нравственности и религіи.*

Такъ, ученіе *о всеобщемъ образѣ личности человѣческой* подъ вліяніемъ природы и ея жизни, показывая съ одной стороны соотвѣтственность въ образованіи жизни души съ устройствомъ и жизнію вселенной, а съ другой самостоятельность духа подъ этими вліяніями и способность превозмогать ихъ—пролагаетъ путь къ уразумѣнію отношенія физическаго и духовнаго міра вообще. Ученіе *о полахъ*, показывая съ одной стороны тождество образа Божія и нравственнаго назначенія въ обоихъ полахъ, не смотря на различіе ихъ организаціи, а съ другой различіе ихъ по образованію природы, указывающее на различные способы служенія ихъ общему благу человѣчества, способствуетъ установленію правильныхъ отношеній между полами въ жизни семейной, общественной... Ученіе о *темпераментахъ и возрастахъ*, столь необходимое вообще въ дѣлѣ испытанія и исправленія себя и другихъ, вмѣстѣ съ тѣмъ имѣетъ приложеніе и къ познаніи судебъ исторіи человѣческаго рода: темпераменты служатъ основаніемъ раздробленія его на племена и народы, а возрасты суть въ маломъ видѣ выраженіе возрастовъ человѣчества. Ученіе *о снѣ* показываетъ намъ, что въ немъ не теряется попусту, какъ упрекали нѣкогда атеисты промыслъ Божій, третья часть жизни нашей,—что это состояніе души, въ рукахъ промысла Божія, напротивъ служитъ весьма важнымъ орудіемъ нравственнаго воспитанія, средствомъ сообщенія людямъ таинственныхъ внушеній, откровеній... Изъ ученія *о сумасшествіи* мы научаемся съ одной стороны блюсти здравіе души своей, а съ другой благоговѣть предъ таинственными путями промысла Божія, въ дѣлѣ нравственнаго исправленія и очищенія душъ нашихъ. Состояніе *магнетическаго ясновидѣнія* подтверждаетъ намъ святость законовъ нравственности и религіи, знакомитъ насъ съ тайнами духовнаго міра и даетъ способъ предугадывать будущую славу души, по совлеченіи съ нея грубой оболочки

тѣла. Изъ состоянія *обморока* износимы были не только сказанія христіанъ о чудесахъ загробнаго міра, но и миѳологическія сказанія древнихъ о *Стиксѣ, Плутонѣ, Тартарѣ, Елисейскихъ поляхъ* и пр.,—которыя отнюдь не безсмыслицы, а символы, имѣющіе свой смыслъ... Вообще—изслѣдованія о нормальныхъ видоизмѣненіяхъ души подъ вліяніемъ тѣла сообщаютъ важнѣйшіе результаты касательно *дѣятельнаго, внѣшняго человѣка* настоящей, земной жизни; а изслѣдованія необыкновенныхъ состояній души—о природѣ *внутренняго, потаеннаго человѣка—сердца*, который, какъ плодъ въ лонѣ матери, скрывается и зрѣетъ во глубинѣ внѣшняго человѣка, и котораго развитіе и образованіе для вѣчности должно составлять важнѣйшій предметъ попеченія, а слѣд. и изученія. Здѣсь то сильнѣйшее оружіе *философіи*—противъ *матеріализма*, *нравственности*—противъ *эпикуреизма, религіи*—противъ *раціонализма*,—что оправдано уже и опытомъ.

3) *Раздѣленіе и планъ исторіи души.* Въ естествѣ человѣка сами собою различаются *двѣ стороны его существа:* одна та, на которой утверждается его земная личность, т. е. обыкновенное его самосознаніе и свобода, и которою онъ живетъ преимущественно *для себя самого*; это, *въ тѣлѣ—голова*, съ подвластными ей нервами и мышцами, а *въ душѣ—разумъ и воля.* Другая та, которою онъ обращенъ болѣе *ко всеобщей жизни*, какъ часть къ своему цѣлому, и гдѣ онъ не зависитъ болѣе отъ себя самого, а страдательно покоряется внѣшнимъ вліяніямъ,—это, *въ тѣлѣ—система растительныхъ орудій—туловище*, а въ *душѣ—сердце.* Обѣ эти стороны существа человѣческаго, по своей противоположности, находятся въ такомъ отношеніи между собою, что когда господствуетъ одна, то другая получаетъ подчиненное значеніе. По сему всѣ разсматриваемыя въ исторіи души состоянія относятся *или* А) преимущественно къ высшей части нашего су-

щества—разумно-свободной, и суть видоизмѣненія земной нашей личности, *или* Б) низшей части нашего существа—сердцу, и суть страдательныя видоизмѣненія его воспріемлемости; *или* В) къ той и другой сторонѣ вмѣстѣ, поколику представляютъ развитіе человѣческой жизни изъ всеобщей жизни, и обратное движеніе ея къ ней,—и слѣд. суть состоянія смѣшанныя. Такимъ образомъ исторія души раздѣляется на три отдѣленія: I-е отд., *о видоизмѣненіяхъ личности человѣка*; II-е, *о безличныхъ состояніяхъ человѣка*; III-е, *о состояніи цѣлостнаго развитія человѣка*—или *цѣлой его жизни*. То и другое отдѣленіе исторіи души имѣютъ свои частнѣйшія подраздѣленія. Вотъ полный и подробный планъ «Исторіи души»: [1]).

Отдѣленіе первое.

Видоизмѣненія личности человѣка. Сюда относятся:

1) Всеобщія или *родовыя* видоизмѣненія души:
   а) Міровая жизнь души,
   б) Солнечная или лунная,
   в) Земная.
2) Частныя или *видовыя* ея измѣненія:
   а) Племенныя,
   б) Народныя,
   в) Половыя.
3) Единичныя или *индивидуальныя* видоизмѣненія:
   а) *Дарованія*, какъ видоизмѣненія *разума*,
   б) *Темпераменты*, какъ видоизмѣненія *сердца*,
   в) *Характеры*, выражающіеся въ званіяхъ, какъ видоизмѣненія *воли*.

---

[1]) *Примѣч. Ред.* Предлагаемый здѣсь планъ «Исторія души» составленъ авторомъ въ 1848 году и переданъ лично покойнымъ профессоромъ пишущему эти строки, при прощаніи, какъ полное *выраженіе его послѣдней мысли* о предметахъ этой любимой имъ части психологіи.

Отдѣленіе второе.

Безличныя состоянія человѣческаго существа. Сюда относятся:

1) *Состоянія страждущей личности* человѣческой, происходящія отъ разстройства *головной нервной системы*,— *нервныя болѣзни*.

а) Разстройство въ системѣ *орудій внѣшняго чувствованія*, происходящее *или*

α) отъ *раздраженія мозга*: лихорадочный бредъ (delirium), воспаленіе мозга (френесія), бѣшенство родильницъ и проч.; *или*

β) отъ *подавленія жизнедѣятельности* мозга: головокруженіе, безчувствіе, летаргическій сонъ, апоплексія.

б) Разстройство *въ системѣ орудій движенія*, открывающееся *или*

α) независимостію ихъ отъ мозга и потому *неправильною ихъ дѣятельностію*: эпилепсія и Виттова пляска, *или*

β) *оцѣпенѣніемъ* и бездѣйствіемъ оныхъ: каталепсія.

в) Разстройство *въ системѣ растительныхъ отправленій*, а съ тѣмъ вмѣстѣ и внутренняго ощущенія, открывающееся:

α) преимущественно *физическими* явленіями и перемѣнами въ женскомъ полѣ: истерика.

β) *духовными* явленіями и перемѣнами въ мужскомъ полѣ: ипохондрія.

2) *Чисто безличныя состоянія человѣческаго существа*, состоящія въ преобладаніи узловой нервной системы надъ головною, безъ всякой болѣзни тѣлесной. Сюда относятся:

а) господство узловой (растительной) нервной системы самой по себѣ, при бездѣйствіи орудій движенія и внѣшняго чувствованія: *сонъ*.

б) господство узловой нервной системы съ подчиненіемъ ей орудій движенія,—сонъ съ способностію движенія, *лунатизмъ* или снохожденіе.

в) господство узловой нервной системы съ подчиненіемъ ей орудій движенія и внѣшняго чувствованія,—сонъ съ движеніемъ и чувствованіемъ внѣшнимъ, *сумасшествіе*.

3) *Смѣшанныя лично-безличныя* состоянія человѣческаго существа,—*магическая* жизнь души:

а) Непосредственное *сліяніе личности* человѣка съ безличною естественною его жизнію въ одномъ лицѣ, происходящее отъ сочувствія головной нервной системы съ узловою растительною. Способность *предчувствій* и *дальночувствій* въ душѣ.

б) *Союзъ обѣихъ* сторонъ человѣческаго существа, личной и безличной, открывающійся *въ раздѣленіи ихъ* по различнымъ недѣлимымъ и основывающійся на полярномъ содержаніи головной и узловой нервной системы: *животный магнетизмъ*, въ которомъ:

α) господство головной нервной системы и личности человѣка является въ магнетизерѣ.

β) господство узловой нервной системы и безличной жизни является въ магнетизируемой особѣ, сомнамбулѣ.

в) Преемственное господство то личной, то безличной естественной стороны жизни, основывающееся на преемственномъ преобладаніи обѣихъ половинъ нервной системы, въ одномъ и томъ же лицѣ: *состояніе двойственной личности*.

Отдѣленіе третье.

Состоянія полнаго развитія человѣческаго существа со всѣхъ сторонъ его,—*естественная жизнь человѣка*. Сюда относятся:

1) Происхожденіе души.

2) Возрасты.

3) Смерть и состояніе души по смерти.

Отдѣленіе первое.

ВИДОИЗМѢНЕНІЯ ЛИЧНОСТИ ЧЕЛОВѢКА.

I. Всеобщій образъ личности человѣческой, опредѣляемый всеобщею жизнію природы.

Первое естественное качество души есть всеобщій образъ ея, который въ явленіи она принимаетъ чрезъ тѣло отъ того, что живетъ въ кругу этой именно, а не другой природы. Наша планета есть самостоятельный организмъ, одаренный извѣстною жизнію. Этой общей жизни земнаго шара подчиненъ всякій, живущій на немъ человѣкъ. Отсюда происходитъ общее естественное качество всего человѣческаго рода, приличествующее всѣмъ людямъ, именно потому, что они люди, или *всеобщій естественный образъ личности человѣческой.*

Земля имѣетъ а) свою особенную жизнь; б) какъ одна изъ планетъ солнечной системы, имѣетъ отношеніе къ центру своему—солнцу и спутнику своему—лунѣ, и в) наконецъ, со всею солнечною системою находится подъ вліяніемъ міровой жизни. Почему человѣка, участвующаго въ жизни земли, можно разсматривать съ 3-хъ сторонъ: А., въ кругу жизни міровой, Б., въ кругу жизни солнечной и В., въ кругу жизни планетной.

А. *Участіе человѣка въ міровой жизни и вліяніе ея на душевную жизнь его.*

Разсматривая землю въ кругу всемірной жизни, можно брать во вниманіе отношенія: 1, пространственныя, 2, временныя и 3, смѣшанныя.

Опредѣлить въ точности какое значеніе имѣетъ наша солнечная система въ системѣ цѣлаго міра, и какое именно мѣсто занимаетъ человѣкъ въ царствѣ Божіихъ созданій, разумъ еще не можетъ. Не безъ основанія впрочемъ замѣчаютъ, что земля наша между различными тѣлами солнечной системы, имѣетъ, по видимому, какое-то особенное, знаменательное для всего мірозданія, положеніе. По плотности, по величинѣ, по относительному содержанію сухости и влажности, по положенію узловъ своего пути между узлами другихъ планетныхъ путей, по снабженію спутниками и пр., она представляетъ въ себѣ самое средне-пропорціональное, самое равномѣрное смѣшеніе въ ней всѣхъ противоположностей, и въ этомъ отношеніи представляется какъ бы нѣкіимъ центромъ міра (какъ и думалъ о ней нѣкогда Птоломей, превращая только центральность ея значенія въ центральность ея положенія). Такое же знаменательное равновѣсіе противоположностей содержится и въ царственномъ обитателѣ земли—человѣкѣ; тѣлесный организмъ человѣка, по равномѣрному сочетанію въ немъ всѣхъ физическихъ противоположностей, можно бы по этому считать самымъ благопріятнымъ органомъ для полнаго и возможно-всесторонняго развитія духа,—и человѣка, какъ осуществленную гармонію духовнаго и физическаго бытія, самымъ знаменательнымъ въ цѣлой системѣ тварей существомъ, какъ *связь міровъ повсюду сущихъ, какъ средоточіе живущихъ.*

Итакъ, хотя по величинѣ своей земля наша въ безднѣ мірозданія теряется, по видимому какъ капля въ океанѣ; однако и въ этомъ случаѣ, какъ видно, незнатное міра избралъ Богъ, да великое испразднитъ; на этой малой точкѣ вселенной Онъ помѣстилъ человѣка, по образу Его созданнаго, ради котораго, столь малаго созданія, Онъ благоволилъ воплотиться!!

Если теперь по пространственному положенію своему земля наша и живущій на ней человѣкъ имѣютъ, по видимому,

столь высокое значеніе въ системѣ міра и населяющихъ его живыхъ тварей, то это центральное значеніе земли и живущаго на ней человѣка въ мірѣ должно въ большей или меньшей степени отражаться и въ самомъ ходѣ космическихъ перемѣнъ—во времени,—другими словами: въ міровомъ теченіи небесныхъ перемѣнъ должно быть нѣкоторое соотвѣтствіе съ ходомъ земной жизни, и на землѣ—съ ходомъ жизни человѣческой. И дѣйствительно—какъ священная, такъ и мірская исторія замѣчаетъ, что важнѣйшія событія въ жизни человѣческаго рода всегда были предваряемы, или сопровождаемы какими либо чрезвычайными знаменіями, какъ будто природа, подобно матери, носящей его въ утробѣ своей, сочувствовала ему въ критическія эпохи его всемірнаго историческаго развитія въ жизнь вѣчную, и совоздыхала ему въ болѣзняхъ рожденія.

Такими чрезвычайными явленіями были ознаменованы, какъ говорятъ, потопъ, призваніе Авраама, пришествіе въ міръ Спасителя и Его смерть, а при кончинѣ земнаго вѣка, говоритъ св. Писаніе, звѣзды спадутъ съ небесе, солнце померкнетъ, луна не дастъ свѣта своего и всѣ силы небесныя подвинутся.

Тѣ и другія, т. е. пространственныя и временныя міровыя качества нашей земли соединяются въ ея міровомъ движеніи, въ послѣдовательномъ измѣненіи относительнаго ея положенія къ прочимъ тѣламъ небеснымъ. Въ этомъ отношеніи дознано, что а) уголъ, составляемый пресѣченіемъ эклиптики съ экваторомъ, измѣняетъ свойство временъ года и дней, и б) что равноденственная точка постепенно и незамѣтно все болѣе и болѣе подвигается назадъ, отъ чего постепенно и незамѣтно измѣняются сроки оныхъ естественныхъ разностей. Нѣтъ сомнѣнія, что тѣ и другія перемѣны въ этомъ космическомъ движеніи земли въ необъятномъ пространствѣ неба имѣютъ также весьма важное вліяніе на жизнь и судьбу земли и ея

обитателя—человѣка; но какое именно, это опредѣлить пока еще невозможно.

Б. *Участіе человѣка въ жизни солнечной системы и вліяніе ея на душевную жизнь его вмѣстѣ съ землею.*

Въ жизнь солнечной системы земля наша, какъ членъ ея, входитъ двухъ-стороннимъ своимъ отношеніемъ: къ солнцу и къ лунѣ.

Солнце и луна имѣютъ, какъ кажется, противоположное отношеніе къ землѣ, ибо дѣйствуютъ на нее, обыкновенно, раздѣльно и преемственно; а если и соединяютъ когда свое дѣйствіе на нее, то при этомъ всегда одно изъ сихъ свѣтилъ превозмогаетъ и связываетъ своимъ вліяніемъ дѣйствіе другаго. Такимъ образомъ—днемъ земля подвергается вліянію солнца, ночью—вліянію луны. Лѣтомъ, когда солнце бываетъ въ сѣверной сторонѣ эклиптики, луна находится въ южной, а зимою, когда солнце бываетъ въ южной половинѣ, тогда луна находится въ сѣверной. Въ полярныхъ странахъ, гдѣ лѣтомъ солнце не заходитъ цѣлый мѣсяцъ и болѣе, луна остается зимою на горизонтѣ нѣсколько дней въ полнолунномъ ея фазисѣ. Слѣд., совершенно по смыслу знаменательнаго изреченія книги Бытія [1]), солнце владычествуетъ днемъ, лѣтомъ, въ странахъ полуденныхъ, луна—ночью, зимою, въ странахъ полночныхъ. Но въ первыхъ случаяхъ земля, какъ страждущее тѣло, подчиняется дѣйствію солнца, какъ своего центра, и живетъ какъ бы его жизнію, а въ послѣднихъ—она становится самостоятельною, живетъ своею собственною планетною жизнію, и какъ связанное съ луною и однокачественное съ нею тѣло, принимаетъ

---

[1]) Сотвори Богъ два свѣтила великія: свѣтило бо́льшее въ начало дня (съ евр.,—которое бы господствовало днемъ) и свѣтило меньшее въ начало нощи (которое бы господствовало ночью).

отъ ней соразмѣрное и сообразное дѣйствіе. Слѣдовательно всѣ отправленія ея свышепланетной жизни опредѣляются вліяніемъ солнца, а отправленія собственно-планетной жизни ея состоятъ подъ вліяніемъ луны. Какія же отправленія суть свышепланетныя и какія—планетныя? Первыя суть тѣ, въ коихъ открывается преимущественно *жизнедѣятельность* (или дѣятельность отношенія) существъ, какъ-то въ неорганическомъ царствѣ—разрѣшеніе и расширеніе стихій; въ растеніяхъ—возрастаніе и процвѣтаніе; въ животныхъ—бдѣніе и бодрственная дѣятельность. Вторыя тѣ, коими производится *внутреннее образованіе*, организація земныхъ существъ, какъ-то: въ неорганическомъ царствѣ—сгущеніе и притягиваніе; въ растеніяхъ—составленіе соковъ и питаніе; въ животныхъ—сонъ, плототвореніе и родотвореніе. Посему органы первыхъ отправленій состоятъ въ соотношеніи съ солнцемъ, находятся подъ его вліяніемъ, какъ-то: въ организмѣ планеты—атмосфера; въ растеніи—цвѣтъ и листья; въ животномъ—голова и верхняя часть нервной системы. Напротивъ, органы растительныхъ отправленій находятся во внутренней связи съ луною, опредѣляются ея вліяніемъ, какъ-то: въ планетѣ—земля и воды, особенно морскія; въ растеніи—корень и соки, въ животномъ—желудокъ, система узловыхъ нервовъ [1]). И въ человѣкѣ жизнь

---

[1]) Что атмосфера, цвѣтъ и листья, голова и нервы состоятъ въ непосредственной связи съ солнцемъ, это очевидно. Но и зависимость водъ морскихъ, соковъ и корней растеній, желудка и брюшныхъ нервовъ въ животномъ—отъ луны подтверждается также многими опытами.—Приливы и отливы морей зависятъ, какъ извѣстно, отъ луны. Въ странахъ тропическихъ во время полнолунія не рубятъ деревъ для строеній, потому что въ это время соки древесные приходятъ въ броженіе, и деревья скоро загниваютъ (Martin Geschichteter Brittischer Colonien). *Въ Демерари* (въ Англ. Гвіанѣ въ южной Америкѣ ежегодно бываетъ 13 весенъ и 13 осеней, потому что столько именно разъ соки поднимаются въ вѣтви, и опять возвращаются къ корню. Что въ деревьяхъ соки, то въ животномъ кровь, съ ея образовательнымъ отправленіемъ. Поэтому и обращ-

разумная—головная раскрывается преимущественно днемъ, при свѣтѣ солнца, а жизнь сердечная и желудочная—преимущественно ночью, при свѣтѣ луны [1]). Посему во всѣхъ языческихъ религіяхъ солнце и луна обоготворяемы были—первое, какъ начало дѣятельности, подъ именемъ бога—мужа, а вторая, какъ начало образованія, подъ видомъ богини—женщины [2]).

Жизнь нашей планеты есть постоянное, дневное или годичное, колебаніе между соотношеніемъ съ солнцемъ и соотно-

---

ніе крови, зачатіе и развитіе плода у животныхъ, опредѣляются теченіемъ луны и его ритмомъ, и именно—числомъ 7, 2 X 7, 3 X 7 и т. д. И у человѣка растительная жизнь состоитъ въ связи съ луною. Франкъ (J. Franc. prax. medic. pag. 241) жаловался, что онъ предъ наступленіемъ новолунія всегда чувствовалъ лихорадочное возбужденіе отъ безпокойныхъ въ это время глистовъ (вѣроятно отъ упадка жизни и въ слѣдствіе стѣсненія въ это время дѣйствія луны силою солнца). Замѣчено, что и сумасшедшіе особенно дѣлаются безпокойными (по той же причинѣ) въ новолуніе. Ходъ многихъ болѣзней также опредѣляется числомъ 7. Лунатики также любятъ ходить при свѣтѣ луны. Всѣ эти дѣйствія луны, конечно, нельзя изъяснить изъ одной силы притяженія, какъ изъясняютъ приливъ и отливъ, которые впрочемъ сами составляютъ одно изъ отправленій, и можетъ быть главныхъ, въ образовательномъ процессѣ земнаго организма.

[1]) На это дѣйствіе луннаго свѣта намекаетъ Шекспиръ, когда въ Гамлетѣ совѣтуетъ Полонію не увольнять дѣтей въ ночныя прогулки.

[2]) По астрономіи китайской, теченіе луны опредѣляетъ сокровенныя (ночныя) положенія земли къ свѣтиламъ. См. *Gaubil*, Astronomie chinoise. По астрономіи *индійской*, луна содержитъ въ себѣ воду жизненную, изъ коей влага, дождь и плодородіе; она царица растительнаго царства (Oupneghat T. II. p. 251) и имѣетъ существенное сродство и связь съ сердцемъ человѣка (Oupneg. p. 45 и 52). По астрономіи египетской, человѣкъ въ младенческомъ возрастѣ находится подъ вліяніемъ луны, потому что онъ тогда живетъ растительною жизнію, а луна содержитъ въ себѣ начало всѣхъ питательныхъ сѣменъ, въ которыхъ онъ тогда имѣетъ нужду. *Creuzer*, Religions de l'Antiquite. Tom. 1. hior. III. Relig. de l'Egipte p. 455, Paris, 1825. По астрономіи *персидской*, луна хранитъ сѣмена всей органической жизни, даетъ ростъ растеніямъ, плодородіе животнымъ, *Kleuker*, Zendavesta, Band II, s. 110 и 111.

шеніемъ съ луною. Это колебаніе не можетъ не отражаться и на человѣкѣ, на его душевномъ расположеніи и занятіяхъ.

Вліяніе на душу годовыхъ перемѣнъ.

Кругъ временъ года состоитъ въ постепенномъ увеличеніи и уменьшеніи свѣта и теплоты на обоихъ полушаріяхъ земли, отъ преемственнаго преобладанія надъ землею противоположныхъ силъ: расширительной силы солнца и образовательной силы луны.

Четыре главныхъ момента въ этомъ измѣненіи количественнаго содержанія противоположныхъ силъ даютъ 4 времени года. Поелику борьба тѣхъ же противоположныхъ силъ совершается и въ человѣкѣ, и при томъ состоитъ въ связи съ борьбою ихъ во вселенной; то каждое время года производитъ соотвѣтствующую себѣ настроенность въ душѣ. Лѣто усиливаетъ жизнедѣятельность во всемъ мірѣ, а ею возбуждаетъ и возвышаетъ жизнедѣятельность и въ нашемъ тѣлѣ. Соотвѣтственно тому и душа лѣтомъ дѣйствуетъ легче и свободнѣе, раскрывается извнутрь себя во внѣшность, болѣе возбуждается предметнымъ міромъ, развертываетъ творческія и производительныя способности, кратко: живетъ болѣе внѣ себя. Зима связываетъ жизнь земную, а вмѣстѣ съ нею и жизнь нашего организма предоставляетъ болѣе себѣ самой. Сообразно тому и душа въ зимнее время болѣе отрѣшается отъ внѣшняго міра, сосредоточивается внутрь себя, и усвояетъ себѣ плоды собственной или чужой дѣятельности духа, становится нечувствительнѣе къ внѣшнимъ возбужденіямъ, менѣе производитъ, а болѣе судитъ и обдумываетъ, бываетъ трезвѣе и серьезнѣе,— словомъ: живетъ болѣе въ себѣ. Весна разрѣшаетъ оковы зимняго оцѣпенѣнія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и оковы холоднаго эгоизма: это время обращенія отъ себя къ всеобщему, время по-

каянія. Осень—время разочарованія, возвращенія отвнѣ въ себя, приготовленія къ внутренней жизни. Такой характеръ 4-хъ временъ года подалъ поводъ богомудрымъ Отцамъ Церкви въ періодическомъ чередованіи ихъ видѣть отраженіе полнаго церковнаго года духовной жизни христіанина, и привести въ связь главныя эпохи послѣдняго съ главными эпохами перваго. Такъ, напримѣръ, пришествіе къ намъ духовнаго нашего солнца—Господа Іисуса Христа, послѣ тысячелѣтней зимы язычества, т. е. рождество Христово, совпадаетъ, по исправленному календарю, съ поворотомъ солнца съ зимы на лѣто. Съ послѣдующимъ за тѣмъ постепеннымъ возрастаніемъ на землѣ вещественнаго свѣта тихо возрастаетъ и въ Церкви Божіей на землѣ свѣтъ духовный—въ праздники Обрѣзанія, Богоявленія, Срѣтенія; а въ эпоху равноденствія, когда день и ночь, такъ сказать, оспариваютъ другъ у друга господство надъ землею, и Церковь воспоминаетъ крайнее напряженіе силъ темнаго царства противъ силы свѣта—въ возведеніи Господа на крестъ, и свѣтлое Христово торжество надъ царствомъ тьмы—въ Воскресеніи. Затѣмъ, съ непрерывнымъ увеличеніемъ на землѣ дней, свѣта и теплоты, до 10-го іюня, распространяется и возрастаетъ непрестанно и въ Церкви свѣтъ духовный, отъ воскресенія Христова возсіявшій, въ праздники—Преполовенія, Вознесенія и Сошествія Св. Духа.—Самое благодатное царство Христово въ св. Писаніи называется *лѣтомъ Господнимъ пріятнымъ.*

Вліяніе на душу перемѣнъ суточныхъ.

День (сутки) для каждаго мѣста есть временный годъ въ сокращеніи. Четыре времени дня: утро, полдень, вечеръ и ночь суть тѣже—весна, лѣто, осень и зима; почему подобныя же дѣйствія производятъ перемѣны его и на душу. Утро пробуждаетъ умъ къ внѣшней дѣятельности, настраиваетъ его къ со-

зерцанію міра и его красотъ, сообщаетъ ему особенную зоркость и бодрость; полдень воспламеняетъ къ дѣятельности, призываетъ къ внѣшнимъ сношеніямъ, къ удовольствіямъ общенія; вечеръ умиряетъ, возвращаетъ человѣка въ себя и располагаетъ къ внутреннему сердечному собесѣдованію съ собою или другими; наконецъ, ночь отвлекаетъ совершенно душу отъ здѣшней жизни и обращаетъ ее за предѣлы настоящаго, въ вѣчность. Утро выражаетъ *чаяніе*, *упованіе*; полдень—*исполненіе*, *удовлетвореніе*; вечеръ—*разлуку*, *сѣтованіе;* полночь—*томленіе*, *уныніе*.

Съ богодухновенною мудростію св. Церковь постигла это значеніе 4-хъ отдѣловъ сутокъ, и приспособила къ нему 4 главныя части Богослуженія.

По смыслу вечерни, вечеръ есть образъ заката—свѣтлаго, но краткаго дня первосозданнаго міра, и паденія человѣка во тьму грѣховную, просвѣщаемую впрочемъ отчасти зарею обѣтованія объ Искупителѣ. По смыслу (вседневной) полунощницы, полночь образуетъ собою томительное состояніе души въ глубокомъ грѣховномъ удаленіи ея отъ Бога. По смыслу утрени, утро есть символъ, представляющій постепенное разрѣшеніе ветхозавѣтнаго мрака сѣней и образовъ въ новозавѣтный свѣтъ благодатныхъ даровъ и событій. Литургія, вмѣстѣ съ часами, научаетъ насъ въ часы дня—отъ 1 до 3 и до вечерни—воспоминать свѣтлое и славное совершеніе нашего спасенія чрезъ страданія Господа, и приглашаетъ всѣхъ учениковъ Христовыхъ къ братскому пріобщенію Его торжественной вечери.

В. *Участіе человѣка въ планетной жизни.*

Земля и вліяніе ея на человѣка.

Земля, во многихъ отношеніяхъ, есть какъ бы мать наша: 1) она даетъ *бытіе* нашему тѣлу, потому что оно изъ ея сти-

хій слагается, и ими же чрезъ питаніе поддерживается; 2) она *воспитываетъ* нѣкоторымъ образомъ и нашъ духъ; ибо, отпечатлѣвая на немъ многоразличные образы своихъ произведеній—царства неорганическаго, растительнаго и животнаго, она даетъ ему въ этихъ произведеніяхъ, ихъ формахъ, порядкахъ и соотношеніяхъ формы—для развитія идей, составляющихъ существенное его содержаніе, и слѣд. средство для образованія; наконецъ 3), она *имѣетъ надъ нимъ и своего рода власть*, которою отчасти опредѣляетъ образъ его жизни и дѣятельности.

1) Стихіи и вещества земныя, хотя они собственно входятъ въ составъ одного тѣла, однако же оказываются небезразличными и для души, и—хотя и чрезъ тѣло—дѣйствуютъ многообразно и на нее.

а) *Вліяніе на душу земныхъ стихій.* Древніе принимали 4 начала природы: землю, воду, воздухъ и огонь, и въ этомъ мнѣніи есть глубокая истина, не смотря на противорѣчія ей новой химіи. Каждая изъ сихъ стихій имѣетъ свой характеръ, свой, такъ сказать, *духъ*, и потому, входя въ составъ тѣла человѣческаго, сообщаетъ сей духъ и ему.—*Земля* есть стихія сухая, твердая, тяжелая, мрачная, глубокая: посему преобладаніе ея въ тѣлѣ человѣческомъ даетъ человѣку темпераментъ сухой, глубокій, тяжелый, твердый, мрачный, т. е. *меланхолическій.*—*Вода* есть стихія растворяющая, образующая, холодная, безразличная къ движенію: посему преобладаніе ея въ природѣ тѣла даетъ человѣку темпераментъ спокойный, плотяный, нечувствительный, недѣятельный, т. е. *флегматическій.*—*Воздухъ* есть стихія тонкая, легкая, прозрачная, зыблющаяся, воспріимчивая ко всѣмъ впечатлѣніямъ: посему преобладаніе ея въ тѣлѣ производитъ въ человѣкѣ темпераментъ нѣжный, легкій, сердечный, непостоянный, раздражительный, словомъ: *сангвиническій.* Наконецъ, *огонь* есть стихія вверхъ стре-

мящаяся, движущая, яркая, воспламеняющая, разрушительная: посему преобладаніе ея въ тѣлѣ сообщаетъ человѣку темпераментъ гордый, дѣятельный, блистательный, тревожный, разрушительный, словомъ: *холерическій.*—

б) *Дѣйтствіе на душу пищи.* И тѣ вещества, которыя человѣкъ употребляетъ въ свою пищу, производятъ своего рода дѣйствіе на его душу: душа, сообщаясь съ ними, какъ бы принимаетъ ихъ свойство и усвояется землѣ.

Пища обыкновенно бываетъ четырехъ родовъ: *мясная, молочная, травяная* и *хлѣбная;* всѣ онѣ имѣютъ особенное отношеніе къ четыремъ темпераментамъ. *Мясная* пища производитъ обильныя отдѣленія желчи и благопріятствуетъ развитію страстнаго, холерическаго темперамента: посему-то Церковь, дабы ослабить силу страстей внѣшняго человѣка, уравновѣсила для мірянъ мясоястіе постомъ. *Молочная* пища развиваетъ въ крови волокнистое вещество, изъ котораго преимущественно образуются мышцы, и благопріятствуетъ развитію подвижнаго, сангвиническаго темперамента; посему-то бедуины, питающіеся молокомъ своихъ стадъ, всегда имѣютъ легкое и живое движеніе, а дѣти, питающіеся молокомъ, скоро пріобрѣтаютъ удободвижимость тѣлесныхъ и душевныхъ членовъ. *Травяная пища,* по существу своему, требуетъ меньшей дѣятельности разрѣшающихъ силъ и потому даетъ болѣе возможности душѣ обращать свою дѣятельность внутрь; почему Пиѳагоръ, дабы возвести душу своихъ питомцевъ изъ игры чувственныхъ помысловъ и дѣлъ къ важнымъ и глубокимъ созерцаніямъ, рекомендовалъ имъ въ пищу капусту. *Наконецъ хлѣбная* пища развиваетъ въ тѣлѣ нарочитое количество влаги и благопріятствуетъ развитію темперамента мокротнаго, флегматическаго: почему эта пища всегда почиталась лучшимъ средствомъ для охлажденія страстей въ пламен-

ныхъ дѣтяхъ знойнаго юга.—Тоже должно сказать и о напиткахъ.

в) *Впечатлѣнія твердыхъ тѣлъ на душу при ихъ прикосновеніи.* Изъ опытовъ надъ нервно-больными должно заключить, что и прикосновеніе къ веществамъ не безразлично, а производитъ нѣкоторое, какъ бы магическое, дѣйствіе на нервы, а чрезъ нихъ и на душу. Такъ у извѣстной преворской больной, исторію которой разсказываетъ Іустинъ Кернеръ, *алмазъ* расширялъ зрачекъ, и напрягалъ зрѣніе; *рубинъ* причинялъ безпокойное движеніе; *беритъ*, раздражая особеннымъ образомъ ложечку, побуждалъ къ смѣху; *горный хрусталь* производилъ обморокъ, соединенный съ чувствомъ удовольствія; *тяжелый гинатъ* разливалъ по членамъ чувство легкости; *магнитный камень* развеселялъ ее; *грецкій орѣхъ* сообщалъ душѣ какую-то благость и расположенность къ другимъ; *лавръ* приводилъ въ магнитный сонъ. Почему, вѣроятно не безъ основанія, древніе приписывали однимъ драгоцѣннымъ камнямъ свойство возбуждать трезвое сознаніе, другимъ—оживлять духъ, третьимъ—вызывать прорицательные сны и т. д. Самый взглядъ на блестящую поверхность металла привелъ нѣкогда одного воодушевленнаго ремесленника—философа (Бема) въ состояніе, подобное состоянію ясновидѣнія.

2) Отнюдь не безразличны для души нашей и тѣ образы и впечатлѣнія, которые воспринимаетъ она отъ постоянно окружающихъ ее предметовъ трехъ царствъ природы. Душа приноситъ съ собою въ бытіе земное однѣ только возможности или начала мыслей или идей, а самыя формы для нихъ сообщаетъ ей міръ дѣйствительный, такъ что поэтому все образованіе нашего духа, такой или иной складъ и характеръ его дѣятельности, большею частію бываетъ вѣрнымъ отпечаткомъ

мѣстной природы, среди которой онъ развивается и образуется.

а) Міръ *неорганическій* строгою правильностію своихъ частей, гармоніею своихъ силъ и движеній всегда представляетъ въ себѣ зерцало Божественной премудрости, а потому наилучшимъ образомъ способствуетъ къ образованію въ человѣкѣ разума, къ раскрытію въ немъ *идеи истины*. Такъ всеобщая гармонія природы внушала и внушаетъ намъ мысль о единомъ началѣ всѣхъ вещей—Богѣ, строгая законосообразность ея научала и научаетъ насъ твердому логическому размышленію; господствующія въ ней число, вѣсъ и мѣра—математической точности и основательности соображеній; разные виды ея движеній—приводили и приводятъ насъ къ мысли, лежащей въ основѣ механики. Законы дѣятельности ея силъ служили и служатъ образцемъ для жизни, процессы совершающагося въ ней разрушенія и возникновенія породили мысль, лежащую въ основѣ химіи, законъ бережливости внушилъ идею и правила государственнаго и домашняго хозяйства, повсюду видимая цѣлесообразность руководила насъ къ благоразумію; законъ постепенности научилъ—осторожности и терпѣнію въ преслѣдованіи своихъ цѣлей и т. под. Но общій видъ неорганической природы въ большихъ ея размѣрахъ, постоянно дѣйствуя на душу, сообщаетъ ей, смотря по свойству своему, еще особенное постоянное настроеніе. Такъ, видъ необозримой песчаной степи, возбуждаетъ въ насъ идею пустоты, и раждаетъ чувство независимости и сознаніе собственной свободы, не ограничиваемой никакими предѣлами (Египетъ Клот-Бея, 1842 г. ч. 1, стр. 10 и 11). Видъ высокихъ горъ возвышаетъ мысли горѣ, и сообщаетъ духу простоту и величіе. Видъ океана погружаетъ въ думу о безконечной вѣчности, въ которой тонетъ все конечное и временное, и располагаетъ къ преданности

Вышней волѣ. Видъ звѣзднаго неба возбуждаетъ въ душѣ идею безконечнаго могущества и презрѣніе къ земному.

б) *Царство органическое* зрѣлищемъ жизни, открывающейся въ немъ въ разнообразіи изящныхъ формъ, дѣйствуетъ болѣе на чувство и раскрываетъ въ умѣ *идею красоты*. Человѣкъ по существу своему есть тоже своего рода растеніе, которое также получаетъ жизнь, образуется, раскрывается, приноситъ плодъ и переходитъ отъ одной формы бытія къ другой; фокусъ этого образованія его есть сердце. Посему всѣ формы, свойства и перемѣны растеній суть прообразованія соотвѣтственныхъ имъ формъ, свойствъ и перемѣнъ духовнаго нашего существа, и всегда возбуждаютъ въ духѣ извѣстныя чувствованія, какъ ихъ внутренніе отголоски. Такъ, на языкѣ священномъ, Церковь есть огражденный виноградникъ, Господь—виноградная лоза, праведникъ—цвѣтущій финикъ, нечестивецъ—кедръ ливанскій, высящійся, но внезапно низвергаемый, молитва—благоуханіе цвѣточное, человѣкъ—трава и проч. Такъ, и на языкѣ поэтовъ, роза—символъ любви, лилія—чистоты, фіалка—скромности, тюльпанъ—тщеславія, кипарисъ—печали, куколь—порока и под. Такъ—и эпохи развитія духовнаго обозначаются метафорами, снятыми съ жизни растенія; рожденіе, цвѣтъ, увяданіе, и всѣ обстоятельства перваго имѣютъ себѣ вѣрную аналогію въ обстоятельствахъ послѣдняго.—Посему-то страна, кипящая самою роскошною растительностію, т. е. Индія, была нѣкогда страною и самаго богатаго развитія духа, и особенно отечествомъ самой роскошной и увлекательной поэзіи. Напротивъ, страны, бѣдныя растительностію, всегда были бѣдны и поэзіею, хотя бы народъ, ихъ населяющій, ознаменовалъ себя особенными успѣхами умственной образованности, каковъ напр. былъ Египетъ.

в) *Царство животное* своею живою дѣятельностію, своими инстинктами и нравами, дѣйствуетъ преимущественно на

волю человѣка, и указываетъ ему средства къ раскрытію *идеи добра*. Ибо естественныя стремленія человѣка суть тѣже естественныя стремленія животнаго, только одухотворенныя и образумленныя, такъ что исторія животнаго царства есть вѣрное предъизображеніе быта человѣческаго. Посему человѣкъ, свободно преслѣдуя свои разумныя цѣли, всегда находитъ свои замыслы уже предъисполненными въ окружающихъ его животныхъ, такъ что поэтому въ нихъ онъ имѣетъ себѣ уже готовый примѣръ для подражанія. Такъ—созерцаніе животныхъ: α) приводило и приводитъ его въ сознаніе своихъ врожденныхъ склонностей: созерцаніе парнаго сочетанія животныхъ въ первый разъ пробудило въ немъ мысль объ одиночествѣ; гнѣздо или пещера, покоющія семейство новорожденныхъ дѣтенышей, породили въ немъ мысль о домашнемъ очагѣ и собственности; наблюденіе надъ стадами и стаями давало ему чувствовать, что тѣмъ паче онъ самъ предназначенъ къ общественной жизни; странствованіе четвероногихъ и дальніе полеты птицъ пробуждали и въ немъ желаніе видѣть дальнія страны, и раздражали любознательность; игры и увеселенія, печали и радости, страхи и тревоги окружающихъ его животныхъ представляли ему исторію собственнаго его сердца. β) Животныя же приводили и приводятъ его часто и къ многимъ изобрѣтеніямъ: такъ бобры учили его строить, рыбы—плавать, большія животныя приводили и приводятъ—одни къ открытію цѣлебныхъ растеній, другія—красокъ, рудъ, минеральныхъ источниковъ; предчувствіемъ перемѣнъ погоды они внушили ему мысль о метеорологіи, а пріемами въ нападеніи и защищеніи себя—мысль о фехтованіи и фортификаціи и т. под. Наконецъ γ) животныя нечувствительно сообщаютъ человѣку, среди ихъ живущему, и свои нравы и способности. Такъ, пѣвчія птицы нечувствительно сообщаютъ человѣку наклонность къ пѣнію и музыкѣ и даже даютъ этимъ искусствамъ соотвѣтственный своему роду харак-

теръ; рыбы внушаютъ ему мысль самоуглубленія, внутренней жизни, самообразованія; а четвероногія передаютъ ему нравы и свойства общежительныя,—при чемъ кроткія животныя сообщаютъ ему миролюбіе, коварныя—хитрость, звѣри—жестокость и т. под.

3) Наконецъ, земля опредѣляетъ и образъ жизни человѣка, привязывая его къ извѣстному краю, или части свѣта, или къ цѣлому составу своему. Человѣкъ внѣшній тяготѣетъ къ ней, какъ часть къ цѣлому, какъ дитя къ лону матери, какъ желѣзо къ магниту.—И это тяготѣніе связываетъ и отвлекаетъ отчасти свободу и безсмертныя стремленія духа. Такъ, *каждый порознь человѣкъ* тяготѣетъ и тѣломъ и душею къ своей *родинѣ* и, переселившись въ чуждый край, испытываетъ тоску по родинѣ, которая нерѣдко снѣдаетъ его здоровье. Каждое *племя* нѣкоторыми внутренними узами приковано къ извѣстной части свѣта, и сынъ каждаго племени, оторванный отъ своей земли, испытываетъ тоску по ней. Наконецъ, когда смерть разрываетъ связь, соединяющую человѣка со всею землею, тогда глубокая скорбь, пронзающая его сердце, тоска смерти, сильно говоритъ, что земля есть родина ему.

II. Племена.

Понятіе племени, въ приложеніи къ человѣку, всегда имѣетъ въ себѣ нѣчто унизительное и противное для человѣческаго чувства. Чтобы человѣка поставить въ рядъ животныхъ, и разныя отдѣленія человѣческаго рода, въ коихъ представляются различныя видоизмѣненія единаго Богоподобнаго человѣческаго образа, разсматривать какъ породы животныхъ,—для сего надобно сначала самому стать въ разрядъ животныхъ. Посему психологъ потому только и можетъ входить въ изслѣдованіе этого предмета, чтобы освободить здѣсь человѣческое

достоинство отъ безчестныхъ на него нареканій ложнаго естествознанія.

Разсуждая о племенахъ, надобно I) установить понятіе о нихъ, II) показать ихъ происхожденіе и III) начертать ихъ характеристику.

1) *Понятіе племени.*

Племя (Race) вообще есть извѣстная часть одного какого либо вида животныхъ, которая въ физическомъ образованіи своемъ носитъ глубоко напечатлѣнныя, неизгладимыя, наслѣдственно переходящія черты, отличающія ее отъ другихъ частей того же вида. Здѣсь три понятія: 1) племя есть часть *животныхъ одного вида* (Species); 2) черты, его запечатлѣвающія, *неизгладимы и переходятъ изъ рода въ родъ*, 3) или полагаются въ *цѣломъ видѣ животныхъ извѣстныя коренныя разности или различныя части.* Эти понятія должно приложить и къ племенамъ въ человѣческомъ родѣ.

1) ***Племя*** въ животномъ царствѣ не то, что *видъ*. ***Виды*** въ царствѣ животныхъ указываютъ на первоначальное ихъ раздѣленіе въ одномъ общемъ ихъ родѣ: они *не произошли* исторически, чрезъ развитіе или разложеніе какого либо, такъ сказать, родоваго животнаго, а при самомъ твореніи положены, какъ коренныя разности въ родѣ. Напротивъ *племена* въ извѣстномъ классѣ животныхъ суть разности, произшедшія съ теченіемъ времени, а въ началѣ они предполагаютъ общее единство, изъ коего раскрылись: это суть только новыя измѣненія видовъ дѣйствіемъ естественныхъ причинъ, или коренныя ихъ породы. Такъ, если мы положимъ, что волкъ, лисица, шакалъ, гіена и собака суть различнаго *происхожденія*, то они суть *виды* въ классѣ четвероногихъ; если же, напротивъ, примемъ, что они произошли отъ одного какого-то всѣмъ имъ подобнаго животнаго, то они суть *племена* въ этомъ классѣ

четвероногихъ и именно племена этого общаго животнаго. Виды составляютъ предметъ *естествоописанія* (naturbeschreibung), а племена предметъ *естественной исторіи* (naturgeschichte). Такимъ образомъ самымъ понятіемъ племенъ человѣческихъ предполагается единство человѣческаго рода. Этого единства требуютъ единогласно философія, опытъ и религія христіанская.

а) *Въ философскомъ отношеніи* весьма важна та истина, что всѣ люди произошли отъ одной четы, и что такимъ образомъ весь человѣческій родъ составляетъ одно семейство.

Духъ человѣческаго рода есть единъ въ существѣ своемъ, всеобщъ, одинаковъ во всѣхъ недѣлимыхъ. Въ немъ нѣтъ и не можетъ быть тѣхъ твердыхъ различій, какія существуютъ между различными классами животнаго: именно потому, что, по *понятію* своему, онъ есть уничтоженіе всѣхъ естественныхъ разностей, поелику онъ выше природы. Природа, по своему пространственному образу бытія, всѣмъ своимъ произведеніямъ сообщаетъ характеръ твердой раздѣльности и внѣшности: напротивъ, духъ существуетъ подъ формою *времени*, и потому исключаетъ пространственное разлученіе составляющихъ его моментовъ, сливаетъ ихъ въ тождество своего мысленнаго бытія и раскрываетъ ихъ только одинъ за другимъ во времени. Потому разностей духа мы должны искать во времени: это суть степени его развитія въ теченіе исторіи.

Отвергнувши происхожденіе всѣхъ людей отъ одного корня, мы должны отвергнуть и единство человѣческаго рода, а вмѣстѣ съ тѣмъ и единство всеобщей исторіи. Ибо, будучи разнородными частями человѣчества, племена не могутъ совокупно содѣйствовать осуществленію одной цѣли. Тогда надлежало бы предположить сколько племенъ, столько же всеобщихъ цѣлей и исторій на одной и той же землѣ,—что совершенно противно разуму.

б) Впрочемъ и опытъ совершенно удостовѣряетъ насъ въ этомъ единствѣ человѣческаго рода.

Разность между людьми различныхъ племенъ никогда не простирается такъ далеко, чтобы ихъ нельзя было производить отъ одного корня: какъ наружная форма, такъ и душевные характеры обличаютъ въ нихъ одинакія коренныя силы и свойства.

Всѣ извѣстныя религіи, искусства, науки, законодательства, ремесла, нравы, обычаи, повѣрья, языки, сколько дознано, имѣютъ такое сродство между собою, что необходимо предположить въ нихъ единство происхожденія, и до нѣкоторыхъ предѣловъ можно исторически преслѣдовать ихъ постепенное восхожденіе къ одному корню.

Противники сего мнѣнія, какъ-то: *Вольтеръ* [1]), *Дежуленъ* [2]), *Бори-де-Сентъ-Венсанъ* [3]), *Вирей* [4]) и *Ламаркъ* [5]), принимавшіе множество племенъ въ человѣческомъ родѣ, первоначально различныхъ по происхожденію, основывали это мнѣніе на поверхностномъ знаніи законовъ природы, и ограниченномъ изученіи человѣческой исторіи. Нынѣ ихъ мнѣнія имѣютъ достоинство почти только дѣтскихъ сказокъ [6]).

в) Еще драгоцѣннѣе эта мысль въ религіозномъ отношеніи. По ученію св. Писанія Богъ *сотворилъ отъ единыя крове весь языкъ человѣчь* (Дѣян. XVII, 26). Всѣ люди суть дѣти

---

[1]) См. Histoire de Russie Sous Pürre le grand. ed. 1.

[2]) Histoire naturelle des vaces humaines.

[3]) Dictionnaine Classique d' histoire naturelle, tom 8. Par. 1825.

[4]) Oenvres tom II, pag. 157.

[5]) Philosophie Zoologique, tom II, p. 445.

[6]) Трактатъ о племенахъ писанъ авторомъ въ концѣ 30 годовъ, когда блескъ спекулятивной нѣмецкой философіи (Шеллинга и Гегеля...), казалось, совсѣмъ затмилъ въ ученомъ мірѣ эти мнѣнія. Авторъ, какъ видно, и не воображалъ, чтобы эти мнѣнія, на время подавленныя, снова, съ упадкомъ спекулятивныхъ идей, подняли свою голову... *Примѣч. Редакц.*

единаго отца и матери, носятъ и раскрываютъ въ себѣ единый образъ Адама, и потому братія между собою по душѣ и тѣлу; весь родъ человѣческій есть поэтому единое семейство, одинъ организмъ, одинъ человѣкъ. Разрушенное грѣхомъ единство человѣческаго рода, возстановляется вторымъ Адамомъ. Христіане также отъ единой Его, Искупителя, крове возсозидаются въ единое духовное человѣчество; суть Его чада, Его образъ въ разныхъ чертахъ на себѣ раскрываютъ, и суть истинные братья между собою *по духу* благодати и *тѣлу* Христову; вся Церковь есть единое таинственное тѣло, коего глава Христосъ, а вѣрующіе—члены, и которое при соразмѣрномъ и согласномъ *взаимномъ дѣйствіи всѣхъ членовъ растетъ* возрастомъ Божіимъ для жизни будущей. Видѣнная св. апостоломъ и евангелистомъ на небѣ Церковь есть единое согласнѣйшее, совершеннѣйшее общество, *избранное отъ всѣхъ языкъ, и колѣнъ, и племенъ,* по исключеніи всѣхъ чуждыхъ ему мертвыхъ членовъ, имѣющее жить жизнію совершенною и вѣчною. Это ученіе откровенія такъ вожделѣнно сердцу, такъ возвышено надъ всѣми философскими идеалами, что чистая душа никогда не согласится съ нимъ растаться. Между тѣмъ оно основывается именно на единствѣ человѣческаго рода, на томъ мнѣніи, что человѣчество есть одинъ *видъ* (species) между многими видами животнаго царства.

Разность племенъ не препятствуетъ единству человѣческаго рода.

Три измышлены способа для совмѣщенія различія племенъ съ единствомъ человѣчества.

α) Нѣкоторые полагали, что форма человѣческаго организма, начиная отъ прародителей, съ теченіемъ времени облагороживается болѣе и болѣе, что типы человѣческаго лица, встрѣчаемые нами въ племенахъ, напр. негрскій, монгольскій, кавказскій, суть степени этого послѣдовательнаго сблагороженія;

что поэтому самая низкая форма организма есть самая первоначальная форма, изъ которой развились прочія. Такого мнѣнія были между прочимъ—*Кантъ и Гегель*.

β) Иные напротивъ думаютъ, что первоначальная форма человѣческаго организма была совершеннѣйшая и представилась въ нѣкоторомъ первоначальномъ образцовомъ племени человѣческаго рода,—что съ постепеннымъ развращеніемъ человѣка искажался и его образъ, и главныя степени этого искаженія въ нисходящемъ порядкѣ суть племена, начиная отъ кавказскаго, монгольское, американское, негрское, малайское. Такъ думали *Стефенсъ и Шубертъ*.

γ) Среднее между этими мнѣніе было бы то, что настоящія органическія формы племенъ не суть—ни постепенно—большее въ одномъ изъ нихъ предъ другими искаженіе, ни постепенно—большее облагороженіе типа первоначальнаго, а только его разложеніе, такъ что каждое племя носитъ на себѣ ту или другую долю типа первообразнаго, а онъ всеобщій носится надъ всѣми, какъ невидимый образъ всеобщаго мысленнаго человѣка.

Всѣми тремя этими гипотезами равно предполагается, что въ настоящемъ состояніи рода человѣческаго первоначальнаго образа человѣка нигдѣ не находится. Но что же на самомъ дѣлѣ происходитъ съ образомъ человѣческимъ въ исторіи человѣческаго организма, и какой образъ лица человѣческаго долженъ быть признаваемъ совершеннѣйшимъ? Отвѣтъ на это очень простъ. Тѣлесный образъ человѣка есть только внѣшнее, вещественное явленіе внутренняго духовнаго образа Божія въ человѣкѣ, составляющаго самое существо человѣка. Поелику образъ Божій въ первомъ человѣкѣ былъ въ неповрежденномъ состояніи, то и тѣлесный его образъ былъ достойнымъ его отраженіемъ. Съ искаженіемъ перваго грѣхомъ, стра-

стями, скорбями, и послѣдній долженъ былъ искажаться смертностію, неправильностями, болѣзнями.

Но такъ какъ промысломъ Божіимъ искони употребляются мѣры для возстановленія поврежденнаго образа Божія въ духѣ человѣка и онъ дѣйствительно въ извѣстной мѣрѣ и степени возстановляется въ тѣхъ народахъ и лицахъ, кои подчиняются благодатному дѣйствію Божественныхъ мѣръ: то съ нимъ вмѣстѣ и тѣлесный образцовый образъ человѣка искони же не только предохраняется отъ дальнѣйшаго искаженія, но и изъ самаго растлѣнія и порчи постепенно, такъ сказать, извлекается и приближается къ первообразному своему совершенству—въ тѣхъ, кои дѣятельнымъ употребленіемъ средствъ спасенія возстановляютъ въ себѣ духовный образъ Божій. Новый Адамъ, *образъ ипостаси Божіей и сіяніе славы Божіей*, есть въ то же время безсомнѣнія и *прекраснѣйтій изъ сыновъ человѣческихъ*; поэтому и совершенство племенныхъ типовъ должно опредѣлять большимъ или меньшимъ приближеніемъ ихъ къ Нему. А такъ какъ Онъ, какъ Сынъ человѣческій, принадлежалъ къ такъ называемому кавказскому племени, то типъ послѣдняго и должно почитать совершеннѣйшимъ. Таковымъ онъ оказывается и по началамъ нашего вкуса.

2) Дабы черты, отличающія племена человѣческаго рода, были собственно отличительными чертами племени, надобно, чтобъ онѣ были неизгладимы, переходили отъ родителей къ дѣтямъ и сохранялись даже въ смѣшеніи. Объяснимъ это.—

Понятіе племени въ человѣчествѣ относится собственно къ происхожденію или размноженію людей другъ отъ друга. Въ семъ отношеніи въ каждомъ племени своимъ образомъ исполняется всеобщій законъ органической природы: всякое живое существо раждаетъ другое по образу своему и по подобію своему. Посему *α*) кавказецъ съ одноплеменною ему женою *дол-*

жень раждать кавказца, монголецъ съ одноплеменною—монгольца; негръ съ негритянкою—негра и т. д.;—и этотъ законъ весьма упорно сохраняетъ свою силу, если и переселить этихъ представителей племенъ въ чуждые имъ климаты, что дознано и опытомъ.

β) Если мужеское лицо одного племени вступитъ въ супружество съ женою другаго племени, то въ семъ соединеніи каждое лицо какъ бы старается удержать черты своего племени, такъ что отъ нихъ раждается лицо смѣшанной породы: такъ напр. бѣлый кавказецъ съ негритянкою раждаютъ *мулата*,—съ монголкою—желтаго *метиса*, американецъ съ негритянкою—*кабула* или чернаго *караиба*, съ монголкою—краснаго *метиса*. Оба эти свойства суть необходимыя принадлежности племенъ. Если имѣетъ мѣсто только одно изъ двухъ, т. е. ежели извѣстныя черты или переходятъ въ потомство, но не сохраняются въ смѣшеніи, или, наоборотъ, сохраняются въ смѣшеніи, но не удерживаются въ потомствѣ; то онѣ не суть коренныя черты племени. Черты перваго рода суть *видовыя отмѣны* spielantav. Такъ напр., цвѣта лицъ: блондины, брюнеты и проч., суть *видовыя отмѣны* бѣлыхъ, потому что хотя отъ четы блондиновъ раждаются обыкновенно блондины, отъ четы брюнетовъ—брюнеты и проч., но блондинъ отъ брюнетки можетъ родить и блондина, и брюнетъ отъ блондинки—брюнета. Черты другаго рода, сохраняющіяся въ смѣшеніи, но неудерживающіяся въ потомствѣ, если поколѣніе переселить въ другой климатъ, на другую почву, для другаго образа жизни, суть *разности* varietates. Таковы—ростъ, станъ, соразмѣрность членовъ и пр. Напр. замѣчаютъ, что въ цвѣтущія времена Венеціи дворяне, особливо дворянки древнихъ и знаменитыхъ фамилій, ростомъ и видомъ далеко возвышались надъ низшими сословіями, и эти черты удерживали и въ смѣшеніи; но съ перемѣною обстоятельствъ измѣнился и наружный образъ

ихъ дворянскаго величія. Тоже замѣчаютъ теперь на *отягитянкахъ* [1]).

3) Спрашивается: гдѣ, въ какой силѣ человѣческаго организма нѣдрится эта неизгладимость отличительныхъ чертъ племени? На чемъ держится эта (относительная) необходимость сохраняться имъ и въ потомствѣ и въ смѣшеніи?

Каждое раскрывающееся недѣлимое раскрываетъ и удерживаетъ на своемъ организмѣ типъ своего племени въ теченіи цѣлой жизни: оно же передаетъ его въ рожденіи и потомству: слѣд. этотъ типъ напечатлѣнъ въ той силѣ человѣческаго организма, которою человѣкъ сохраняетъ себя и какъ *недѣлимое* и какъ *родъ*, т. е. въ силѣ *воспроизводительной*, и преимущественно въ послѣднемъ ея направленіи, *въ родотворящей* силѣ жизни. Какъ бы положено въ ней, чтобы не просто только *человѣкъ* раждалъ *человѣка*, но и чтобы человѣкъ *извѣстнаго видоизмѣненія* раждалъ человѣка *съ тѣмъ* же *видоизмѣненіемъ*, чтобы т. е. человѣкъ раждалъ человѣка не только по (общему) *образу своему*, но и по (частному) *подобію своему*.

Спрашивается далѣе: есть ли эта необходимость непреложная, или только условная? Признавъ ее непреложною, надобно, повидимому, для происхожденія каждаго племени предположить особенную чету прародителей, какъ ихъ прототиповъ и слѣд. раздробить единство человѣческаго рода. Но съ другой стороны признавъ ее условною, и слѣд. случайною, мы должны, повидимому, отвергнуть тотъ законъ, что типъ племени ненарушимо сохраняется въ потомствѣ, т. е. разрушить самое понятіе о племени.

---

[1]) На этомъ основаніи у *Мопертюи* составилась мысль—чрезъ постепенное отдѣленіе несовершенныхъ порожденій, образовать высшую породу такихъ фамилій, которыя бы какъ внѣшній образъ красоты и величія своего, такъ и внутреннія душевныя доблести, передавали изъ рода въ родъ.

Эта антиномія дѣйствительно была мукою естествознанія, и она—то главнымъ образомъ побуждала натуралистовъ либо къ той, либо къ другой крайности. Между тѣмъ она весьма естественно и совершенно разрѣшается.—Въ родотворящей органической силѣ, по самому понятію объ ней, предопредѣленъ можетъ быть только *родъ*, т. е. чтобы человѣкъ раждалъ человѣка (такъ, какъ животное—животное, растеніе—растеніе): а частное направленіе ея, т. е. чтобы *извѣстный* человѣкъ раждалъ *извѣстнаго* человѣка, это зависитъ не отъ существа родотворящей силы, а отъ тѣхъ опытныхъ условій, среди коихъ она открываетъ свою производительность въ мірѣ дѣйствительномъ. Съ измѣненіемъ условій измѣняется и образъ ея проявленія. Посему-то, напр. негры, бывъ переселены въ Америку, по свидѣтельству *Причарда*, уже въ третьемъ поколеніи начинаютъ измѣнять цвѣтъ лица своего; а въ болѣе долгій срокъ времени вѣроятно поэтому должны измѣниться въ нихъ и многія другія, а быть можетъ, и всѣ спеціальныя черты ихъ племени.

Откуда же происходитъ это постоянство или упорство въ сохраненіи типовъ племенныхъ?

Оно изъясняется тѣмъ всеобщимъ закономъ, что *всякое бытіе въ первоначальномъ своемъ состояніи бываетъ неопредѣленно, зыбко, безкачественно; но изъ этого состоянія должно чрезъ различныя измѣненія переходить въ состояніе опредѣленное, твердое, неизмѣнное, пока, достигши онаго, совершенно окрѣпнетъ и такимъ образомъ сдѣлается тѣмъ, чѣмъ ему быть предназначенно.* Этотъ законъ господствуетъ въ царствѣ природы. Кристаллъ изъ состоянія жидкаго переходитъ въ твердое, пока окрѣпнетъ на цѣлыя тысячелѣтія. Растеніе въ росткѣ и первыхъ отпрыскахъ бываетъ нѣжно, но послѣ постепенно крѣпнетъ, пока пріобрѣтетъ твердость ископаемаго, и въ тоже время лишится

жизни. Начало животнаго есть жидкая матерія, которая послѣ *сгущается* въ нервы, мышцы, сосуды, хрящъ, и тогда животное раждается на свѣтъ; съ теченіемъ жизни хрящъ претворяется въ кости и съ тѣмъ вмѣстѣ мало-по-малу опредѣляется уже и вся физіономія животнаго; къ старости же и смерти весь организмъ засыхаетъ и какъ бы стремится превратиться въ кость.

Не менѣе господствуетъ онъ и въ царствѣ духа. Въ разумѣ понятія, первоначально зыбкія, послѣ утверждаются и наконецъ обращаются въ неотразимыя убѣжденія; чувствованія, въ дѣтствѣ неопредѣленныя, въ мужествѣ получаютъ себѣ извѣстный предметъ, и въ старости навсегда съ нимъ сливаются; воля въ первый періодъ жизни бываетъ безхарактерна и слаба; въ средній періодъ пріобрѣтаетъ правила и дѣйствуетъ самостоятельно; наконецъ въ послѣднемъ образуется въ извѣстный характеръ, который,—въ естественномъ порядкѣ—уже неизмѣняется.—Что дѣлается съ недѣлимыми въ теченіи ихъ бытія, тоже происходитъ и со всемъ міромъ. Явленія природы неорганической показываютъ, что зиждущія силы природы въ давноминувшіе вѣка дѣйствовали съ чрезвычайнымъ могуществомъ и производили великіе водяные и огненные перевороты на землѣ; съ теченіемъ же временъ онѣ входятъ постепенно въ надлежащую форму и нынѣ, какъ бы изнемогая, только слегка видоизмѣняютъ, оживляютъ и довершаютъ уже установившуюся физіономію нашей планеты. Царство растеній, какъ можно догадываться, также постепенно опредѣляется въ своихъ формахъ. Еще замѣчательнѣе это въ царствѣ животныхъ: сравненіе остатковъ допотопныхъ животныхъ съ нынѣшними рѣшительно удостовѣряетъ въ томъ, что и жизнь животная съ ходомъ времени все болѣе опредѣляется въ своихъ формахъ, подчиняется болѣе точнымъ и мѣрнымъ законамъ, принимаетъ монотонный характеръ. Тѣ же явленія представляетъ и исторія духа. На-

ука прежде была неопредѣленною цѣлостію знанія; послѣ она раздѣлилась на главныя отрасли знанія, частныя науки; каждая изъ нихъ снова развѣтляется и дробится, а вмѣстѣ съ тѣмъ и цѣлый образъ науки опредѣляется въ чертахъ.

Искусство прежде было сочетаніемъ всѣхъ искусствъ въ гармоническую цѣлость; въ послѣдствіи оно разложилось на главныя искусства, а эти потомъ снова раздробились въ свою очередь, и довершаютъ его всецѣлое образованіе. Жизнь общественная въ патріархальные вѣка была сліяніемъ нравственности и права—въ нѣдрахъ религіи; послѣ она разложилась на составныя свои части, и святость, и добродѣтель и правда начали каждая болѣе и болѣе раскрываться и опредѣляться въ себѣ, дробясь на дальнѣйшія составныя идеи, а такимъ образомъ и цѣлая идея добра раскрывается въ подробныхъ чертахъ и получаетъ свой образъ. Такъ и языкъ человѣка первоначально былъ и долженъ быть одинъ, какъ свидѣтельствуетъ непреложно—истинное слово Божіе; при столпотвореніи онъ разложился на нѣсколько главныхъ языковъ; каждый изъ нихъ раскрывался далѣе въ своихъ идіомахъ, идіомы дробились на нарѣчія, и съ тѣмъ вмѣстѣ человѣческое слово постепенно все болѣе и болѣе какъ бы истощалось въ своемъ содержаніи, двигаясь къ полному своему образованію. Вообще, все бытіе, по первоначальному своему понятію, есть только сила, дѣйственность, движеніе изъ возможнаго въ дѣйствительное; но оно должно сдѣлаться тѣмъ, чѣмъ предназначилъ ему быть Творецъ, навсегда; посему оно стремится къ развитію, къ самообразованію, къ претворенію возможнаго въ дѣйствительное, случайнаго въ необходимое. Послѣдняя эпоха этого самообразованія настоящаго бытія должна быть вмѣстѣ и концемъ его и началомъ вѣчности.

Но въ этой исторіи самообразованія бытія земнаго, особенно должно отличать эпоху первыхъ послѣпотопныхъ вѣковъ,

какъ особенную эпоху перехода изъ состоянія прежней неопредѣленности въ состояніе опредѣленное и установившееся. Сравненіе первоначальныхъ переворотовъ на нашей землѣ, по оказывающимся слѣдамъ ихъ, съ немного позднѣйшими,—допотопныхъ формъ животнаго царства съ формами близкихъ къ нему послѣдующихъ вѣковъ,—почти 1000-лѣтней жизни первыхъ отцевъ съ 100-лѣтнимъ вѣкомъ временъ Авраамовыхъ и пр., даетъ видѣть, что оный переходъ бытія земнаго изъ состоянія зыбкаго въ состояніе опредѣленное произошелъ не съ медленною, а съ скорою постепенностію. И къ этой-то эпохѣ относится первое образованіе коренныхъ языковъ, законодательствъ, разныхъ языческихъ религій, главныхъ наукъ и искусствъ. Здѣсь полагались основы всему дальнѣйшему порядку бытія земнаго.

Къ сей-то эпохѣ относится первое образованіе и физическихъ типовъ, нравственныхъ характеровъ и судебъ всѣхъ племенъ человѣческихъ. Здѣсь въ неопредѣленномъ еще состояніи природы человѣка и вселенной впервые произошли племенные типы, а послѣ, когда порядокъ бытія установился и они установились, и какъ бы кристаллизовались, остались неизмѣнными навсегда.

Къ чему же служитъ по крайней мѣрѣ относительная неизмѣняемость каждаго племени?

Поелику черты племеннаго типа, хотя и относительно, неизгладимы, сохраняются подъ вліяніемъ чуждой природы и даже въ смѣшеніи: то онѣ указываютъ, какъ видно, на намѣреніе Промысла внести въ раскрытіе природы человѣческой разнообразіе и подчинить это разнообразіе опредѣленнымъ законамъ. Коренныя черты племени суть коренныя начала или основанія, на которыхъ утверждается неограниченное видообразованіе человѣческой природы. Безъ сихъ твердыхъ началъ

безконечно различныя формы этой природы представляли бы хаосъ.

Если же различные типы людей раскрылись изъ одной общей первообразной формы человѣка и заключались первоначально въ ней; то каждый изъ нихъ имѣлъ въ ней свое особенное значеніе, и мы должны поэтому искать въ нихъ внутренняго соотношенія между собою и съ ихъ источною первообразною формою. Они должны быть составныя части или стороны одного прототипа человѣческой природы. Въ частности:

α) Органическія формы племенъ суть разложеніе одной первоначальной тѣлесной формы на главныя ея стороны.

β) Нравственные характеры племенъ суть разложеніе одной природы духа человѣческаго на его составные моменты.

γ) Намѣренія Промысла касательно всѣхъ племенъ порознь суть части одного всеобщаго Божественнаго плана касательно человѣческаго рода.

Показать первое есть задача физіологіи, второе—психологіи, третье—философіи исторіи.

II. *Происхожденіе племенъ.*

Изъясняя происхожденіе племенъ, мы должны 1) взять во вниманіе предметъ изъясненія, т. е. самыя разности племенъ; 2) установить для себя начало изъясненія и 3) наконецъ, изъяснить самымъ дѣломъ эти разности, слѣдовательно опредѣлить и число племенъ.

1) Предметъ изъясненія въ племенахъ составляютъ: a) для натуралиста—различія ихъ физіологическія, b) для психолога—нравственные характеры племенъ, c) для философа—судьба, какая предоставлена Промысломъ каждому племени въ исторіи человѣчества.

a) Изъ внѣшнихъ отличій прежде всего обратили на себя вниманіе разные *цвѣта*—кожи, глазъ, волосъ. Многіе писа-

тели древности, справедливо полагая, что цвѣтъ кожи есть дѣйствіе климата, дѣлили людей по цвѣту на столько классовъ, сколько есть климатовъ; именно: на черныхъ, жителей жаркаго климата, эѳіоповъ; на бѣлыхъ, жителей холоднаго климата, *скифовъ*, германцевъ, и на *мѣдно-желтыхъ* или *красныхъ*, жителей умѣреннаго климата, *ѳракійцевъ* (т. е. монголовъ). Съ расширеніемъ естествознанія въ новыя времена присовокупили къ этому еще *краснобурыхъ* жителей Америки и *смуглыхъ*, съ разными оттѣнками, малайцевъ.—Другіе, какъ *Поуналь* и особливо *Комбъ*, приняли за характеристическое отличіе племенъ *лицевой уголъ*, образуемый линіею, идущею отъ слуховаго прохода (meatus auditorius) къ основѣ ноздрей, съ другою, нисходящею къ той же точкѣ отъ возвышеннѣйшей поверхности лба. Этотъ уголъ въ различныхъ племенахъ имѣетъ различную величину, отъ 58° до 80°, такъ что, если величинѣ его, согласно съ системою *Лафатера*, соразмѣрно бываетъ и развитіе душевныхъ способностей, то всѣ племена представляютъ лѣствицу, сколько постепеннаго облагороженія лица человѣческаго, столько же и духовнаго усовершенствованія. Такую лѣствицу представляютъ племена: *малайцевъ, негровъ, калмыковъ, европейцевъ.—Блюменбахъ* нашелъ въ этой системѣ сбивчивость и принялъ за основаніе различенія племенъ форму всего черепа, и именно т. н. *вертикальную форму*. Разсматриваемая сверху, голова представляетъ либо симметрическое соединеніе длины и широты въ формѣ овальной, либо простирается болѣе въ длину, либо отличается расширеніемъ боковыхъ частей. Первая форма головы, по его мнѣнію, принадлежитъ кавказцу; вторая—негру; третья—монголу. Типы малайскій и американскій онъ почитаетъ только переходными отъ одного образцоваго къ двумъ другимъ: малайскій—переходомъ отъ кавказскаго къ негрскому; американскій—отъ кавказскаго къ монгольскому.—Наконецъ иные физіологи брали во

вниманіе всецѣлое образованіе тѣла и, полагая основаніе его въ тазѣ, различали племена по различію формы таза. Такъ Веберъ усвояетъ преимущественно: европейскому племени—овальную, американскому—круглую, монгольскому—четвероугольную, а африканскому—продолговатую форму таза (Prichard, Naturgeschichte des menschengesichts, Band 1. § 390).

b) Но еще Аристотель различалъ племена не только по наружнымъ чертамъ κατ' ὄψεις, но и по нравамъ κατ' ἦθει, и на наружныя черты смотрѣлъ, какъ на выраженіе внутренняго характера; въ этомъ отношеніи онъ различалъ типы: еѳіопскій, скиѳскій и ѳракійскій. Опытъ свидѣтельствуетъ, что каждое семейство, родъ, народъ, племя имѣютъ свои общія нравственныя свойства, свои совершенства и недостатки, сохраняющіеся болѣе или менѣе въ послѣдующихъ поколѣніяхъ, свой духовный типъ, которому въ извѣстной мѣрѣ и степени остаются вѣрны относящіяся къ нимъ недѣлимыя, такъ что каждый типъ есть свое относительное цѣлое, въ своемъ кругѣ правильно разлагающееся на составныя его черты. Въ семъ отношеніи исторія изъ глубокой древности представляетъ намъ преимущественно три нравственные типа: 1) народовъ рабствующихъ; 2) кочующихъ и 3) живущихъ гражданскою жизнію. Первые всѣмъ существомъ своимъ привязаны къ земной природѣ; погружены въ чувственность, удалены отъ высшаго свѣта истины и добра, и на лѣствицѣ человѣческаго усовершенствованія занимаютъ самую низшую степень, примыкающую къ царству животныхъ. Вторые—въ мысляхъ и чувствованіяхъ своихъ отрѣшены отъ природы и обращены къ Безконечному, котораго впечатлѣнія воспринимаютъ въ глубинѣ души своей, по степени своего совершенства нравственнаго, либо вѣрнымъ чувствомъ, либо съ многоразличными нечистыми и чудовищными видоизмѣненіями ихъ фантазіею;—любятъ и преслѣдуютъ въ своихъ стремленіяхъ различные идеалы фантазіи: свободу, ве-

ie, могущество, и т. п. и посильно осуществляютъ ихъ въ ніяхъ, искусствахъ, образѣ жизни, обычаяхъ и проч. Третьи— ащены болѣе другъ къ другу и потому отличаются развимъ всѣхъ человѣческихъ силъ и способностей, каковы: торля, искусство, наука, гражданственность.

Каждый изъ сихъ типовъ въ каждомъ племени принимаетъ е различныя частнѣйшія видоизмѣненія.

c) Когда обозрѣваемъ столь многіе народы, расположенные различнымъ степенямъ лѣствицы человѣческаго достоинства, потомъ сравниваемъ между собою три означенные образа зни племенъ по ихъ достоинству; то самъ собою возникаетъ просъ: отъ чего досталась столь неравная доля силъ племамъ и заключающимся въ нихъ народамъ? Судьбы племенъ ходятъ за предѣлы власти каждаго изъ нихъ и скрываются волѣ и намѣреніяхъ Вседержителя. Согласить сіи судьбы премудростію и благостію Вседержителя есть задача богова-философа. Впрочемъ и физическіе типы и нравственные рактеры и историческія судьбы всѣхъ трехъ племенъ не разлены между собою рѣзкими границами, а чрезъ постепенные реходы весьма нечувствительно переходятъ другъ въ друга, тѣмъ и обличаютъ тождество человѣческаго образа во всѣхъ дяхъ.

2) Спрашивается: какъ изъяснить сіи физическія, нравенныя и историческія различія племенъ?

a) Физическія различія. Въ природѣ всякаго органичего существа, какъ и всякаго другаго, лежитъ законъ самораненія, по которому оно, не смотря ни на какія стороннія нія, старается остаться и сдѣлать себя тѣмъ, чѣмъ оно ь по существу своему, именно сохранить себя какъ родъ.

Извѣстное же видообразованіе сего рода зависитъ, какъ сказали, отъ тѣхъ условій, среди коихъ оная родотворящая

сила раскрываетъ свою производительную силу въ мірѣ дѣй-
ствительномъ. Эти условія 3-хъ родовъ: α) чисто внѣшнія влія-
нія климатическія, β) чисто внутреннія, зависящія отъ души и
смѣшанныя, духовно-тѣлесныя, внѣшнія и вмѣстѣ внутреннія.

α) Вліянія климата. Родотворящая сила жизни въ воспро-
изведеніи недѣлимыхъ должна ограничиваться условіями кли-
мата, каковы: теплота, воздухъ, вода, почва, пища и проч. В
семъ смыслѣ она заключаетъ въ себѣ многоразличныя сил
или основанія для развитія изъ себя тѣхъ органовъ или отпра-
леній, какіе нужны для сохраненія его именно среди этихъ влія-
ній, и вмѣстѣ съ тѣмъ начала для развитія различныхъ нару-
ныхъ формъ. Такъ, поелику пшеничное зерно въ холодном
климатѣ болѣе должно защищаться противъ влажной стужи, не-
жели въ жаркомъ, то въ немъ положена способность мало-по-
малу производить изъ себя плотнѣйшую кожу. Въ птицах
одного и того же рода, если имъ предназначено жить въ разных
климатахъ, положена способность—развивать изъ тѣла новы
слой перьевъ, если онѣ перелѣтаютъ въ холодный климатъ; эт
способность подавляется въ нихъ, когда онѣ живутъ въ жар-
комъ или умѣренномъ климатѣ. Но человѣку предопредѣлен
обладать всею землею, слѣд., жить во всѣхъ климатахъ: потом
въ его органической природѣ положены многоразличныя начал
для развитія изъ себя или задержанія въ себѣ извѣстныхъ от-
правленій, какія нужны для сохраненія его либо въ томъ, либ
другомъ климатѣ. Когда одни изъ этихъ началъ въ организм
развиваются, а другія подавляются постояннымъ дѣйствіем
климата, то принимаемыя имъ вслѣдствіе того формы суть пе-
менныя черты. Такъ зависитъ отъ климата цвѣтъ кожи. Под
экваторомъ, отъ зноя онъ долженъ сдѣлаться съ теченіемъ вр
мени чернымъ; на возвышенной Монголіи, отъ дѣйствія сѣве
ныхъ вѣтровъ—желтымъ; въ американскихъ теплыхъ поясах
отъ смѣшаннаго дѣйствія теплоты и влаги—красномѣдным

См. о семъ Канта Schrifte zur physischen ethnografie, Von den verschiedenen Razen des Menschengeschlechtes. Также Herders—zur Philosophie der geschichte...

β) Но вторая племенная разность, именно образованіе черепа, должна имѣть глубочайшія причины, чѣмъ климатическія вліянія. Чтобы изъяснить ея происхожденіе, надобно вспомнить, что существо человѣка единично, что такъ называемая образовательная сила жизни есть не иное что, какъ сила души, только погруженная въ вещество и потому безсознательная. Естественно, что будучи силою души, она и въ образованіи тѣла и особливо той части тѣла, которая наиболѣе служитъ органомъ души, т. е. головы, должна управляться внутренно и безсознательно кореннымъ характеромъ и стремленіемъ души. Душа есть идея, сама себя художественно осуществляющая въ тѣлѣ.

Смотря по тому, выше или ниже, богаче или бѣднѣе, яснѣе или темнѣе бываетъ идея, душа,—выше или ниже, многостороннѣе или одностороннѣе, совершеннѣе или несовершеннѣе бываетъ и организація тѣла. Поелику же душа всегда отличается преобладаніемъ одного какого либо стремленія: то и въ самоосуществленіи себя въ тѣлѣ она должна развить въ немъ въ преимущественной степени ту систему органовъ, которая служитъ внѣшнимъ его представленіемъ и орудіемъ. Отсюда и должно произойти одностороннее образованіе всего организма. Такъ выдающіяся впередъ—у негровъ челюсть, а у европейцевъ чело суть наружный знакъ преобладанія—въ первыхъ чувственной наклонности, а въ послѣднихъ разсудительности.

γ) Наконецъ, на образованіе тѣла весьма много долженъ имѣть вліянія и образъ жизни, или господствующее направленіе дѣятельности. Душа, осуществляющая свои намѣренія посредствомъ различныхъ членовъ и движеній тѣла, по свойству

той или другой духовной своей дѣятельности, производитъ извѣстное измѣненіе въ положеніи и служащей къ выполненію оной системы тѣлесныхъ орудій, а потому мало-по-малу образуетъ послѣднюю въ отпечатокъ первой и такъ сказать осуществляетъ себя въ тѣлѣ. Отсюда происходитъ, что у каждаго сословія общественнаго есть свой типъ: есть свой особенный типъ у воина, у купца, у ремесленника, и земледѣльца и т. д. И это-то типы, въ главныхъ чертахъ ихъ, можно находить и у народовъ, ведущихъ такую или иную жизнь. Есть своеобразные типы у народовъ воинственныхъ, торговыхъ, ремесленныхъ и земледѣльческихъ. Такъ напр. тѣлосложеніе монгола не есть ли отпечатокъ кочующаго жителя степей?

b) Вотъ причины, изъ коихъ происходятъ физическія разности племенъ человѣческаго рода. Но эти физическія причины ведутъ къ предположенію высшихъ духовныхъ причинъ.

α) Если народы получили тѣ или другія черты отъ климата, то, спрашиваетъ Стеффенсъ, что же заставило ихъ—однихъ пойти въ тотъ, а другихъ, въ другой климатъ? Этого нельзя достаточно изъяснить безъ предположенія, что каждое племя въ избраніи мѣста жительства, руководилось господствующею своею склонностію. См. о семъ Windischmann Philosophie im Forgang der weltgeschichte, Band 1-ter 2-te Abth. β) Преимущественное развитіе одной системы органовъ въ тѣлѣ предъ другими предполагаетъ преобладаніе и соотвѣтственной съ нею силы въ душѣ. Но откуда происходитъ это преобладаніе? Духу прилично не страдательно принимать въ себя отъ тѣла тотъ или другой образъ бытія, а напротивъ, самому предполагать и осуществлять его въ подвластномъ ему тѣлѣ, или если и принимать его отъ тѣла, то поколику самъ первоначально не хочетъ принять его. Слѣдовательно и преобладаніе въ себѣ извѣстнаго стремленія душа должна первоначально сама въ себѣ допустить и потомъ уже по нему образовать извѣстнымъ обра-

зомъ и тѣло, хотя впослѣдствіи сама должна невольно опредѣляться этимъ тѣлеснымъ образованіемъ. γ) Образъ жизни и дѣятельности, по крайней мѣрѣ, по первому его избранію, есть также дѣло свободы и обстоятельствъ, въ кои она себя поставила. Какъ же произошли духовные характеры племенъ?

Какъ органическое начало жизни, такъ и чисто духовное начало души по естеству своему есть общаго родоваго качества; но изходя изъ міра чистой возможности въ бытіе дѣйствительное принимаетъ извѣстное ограниченіе и опредѣленность отъ тѣхъ условій опытныхъ, среди коихъ раскрывается. Этихъ условій также три: α) внѣшнія мѣстныя вліянія природы, β) внутреннія движенія свободы, γ) смѣшанныя, свободно-необходимыя отношенія и формы общественной жизни.

α) Внѣшнія мѣстныя вліянія природы непосредственнѣе всего опредѣляютъ сознаніе. Духъ человѣка не иначе возбуждается къ свободному раскрытію своей дѣятельности, какъ сознаніемъ дѣйствительнаго бытія. Въ существѣ его in potentia, положены уже идеи всѣхъ вещей, т. е. общія начала для составленія понятій, напр. о минералахъ, растеніяхъ, животныхъ, человѣкѣ и т. п. Но при дѣйствительномъ образованіи оныхъ понятій, естественно, онъ долженъ взять въ соображеніе тѣ дѣйствительныя вещи, ископаемыя, растенія, животныхъ, людей, кои въ занимаемой имъ странѣ ему представляются: послѣднія суть матеріалы для духовно-образовательной силы разума. Посему естественно, что всякій народъ—ископаемыя, растенія, животныхъ и людей *вообще* представляетъ себѣ по тѣмъ растеніямъ, животнымъ и людямъ, кои онъ видитъ *предъ собою*. Ихъ отраженіемъ дѣлается у него и идея Бога.

Такъ образуется сознаніе народа, и по свойству своему возбуждаетъ его такъ или иначе, къ такому или другому направленію дѣятельности. Посему и умственное образованіе каждаго

племени носитъ отпечатокъ той или другой занимаемой им части свѣта. Такъ напр. сознаніе негровъ отражаетъ на себ простоту, грубость и однообразіе африканскаго материка; со наніе народовъ азіатскихъ—величіе азіатской природы, а со наніе европейцевъ—опредѣленность, богатство и разнообраз европейскихъ странъ.

β) Вторый внутренній дѣятель въ образованіи характер свобода, даетъ происхожденіе преобладанію извѣстнаго коренн наго стремленія сердца. Духъ человѣческій по естеству свое му неопредѣленъ, общъ, безкачественъ, т. е. всѣ врожде ныя побужденія (nisus, Triebe), составляющія его природу, первоначально находятся въ немъ въ состояніи совершенна равновѣсія. Для того, чтобы онъ изъ состоянія сей неопре дѣленности вышелъ и нравственно опредѣлился, для сего ему нужно стать, и Промыслъ поставляетъ его, подъ вліяніе внѣш нихъ обстоятельствъ, которыя бы, тронувши то или другое по бужденіе, вызвали его къ рѣшимости удовлетворить или про тиводѣйствовать сему побужденію. Какъ скоро человѣкъ удо влетворилъ разъ извѣстному побужденію, такъ скоро прежне состояніе его нравственной неопредѣленности кончилось, он далъ въ себѣ перевѣсъ одному стремленію своей природы над всѣми прочими; возвратиться въ прежнее состояніе неопре ленности собственными силами для него, по непреложному з кону естества, уже невозможно. Съ тѣхъ поръ его чувст мысли, желанія и дѣйствія увлекаются въ слѣдъ одного се стремленія. Повинуясь ему далѣе, онъ еще болѣе усилива и укореняетъ его въ себѣ, и передаетъ съ рожденіемъ свои дѣтямъ, а эти своимъ дѣтямъ, и т. д. Такимъ образомъ с размноженіемъ семейства въ родъ и рода въ племя, оно ст новится коренною характеристическою чертою цѣлаго пле ни. Такъ напр. возбужденіе половой наклонности, обнаруж ное Хамомъ въ насмѣшкѣ подъ обнаженнымъ отцемъ, сдѣ

ъ наслѣдственною чертою въ характерѣ всѣхъ потомковъ
іовыхъ, негровъ, и оказывается въ нихъ на многоженствѣ,
отѣ, слабости узъ между родителями и дѣтьми. Такимъ же
азомъ племя Симово получило въ удѣлъ отъ родоначальни-
своего Сима религіозность, почему всѣ главнѣйшія религіи:
эйская, магометанская и христіанская явились въ этомъ
мени. Богъ по преимуществу есть Богъ Симовъ (Быт. IX,
Наконецъ Іаѳетово (преимущественно кавказское) полу-
ъ въ удѣлъ царственное господство надъ землею, вѣроятно
награду за царственныя доблести Іаѳета. Да распростра-
ъ Богъ Іаѳета (IX, 27).

γ) Наконецъ направленіе и образъ свободной дѣятель-
ти опредѣляется отношеніемъ человѣка къ ближнимъ. Чело-
ъ или народъ есть единичное *я*, лице, которое хочетъ со-
нять себя среди другихъ подобныхъ ему лицъ столько же,
лько хочетъ быть и въ союзѣ съ ними. Союзъ съ подобными
ъ обобщаетъ и расширяетъ духъ народа, любовь къ самому
ъ сохраняетъ его самобытность среди другихъ, а тѣмъ и дру-
ъ вмѣстѣ развиваются его силы и жизнь. Въ семъ случаѣ съ
ми народами ни вступаетъ онъ въ сношеніе, для каждаго дол-
ъ имѣть свой образъ защиты и самосохраненія: въ сосѣдствѣ
оинственными народами, онъ долженъ изощрять и самъ ору-
въ соперничествѣ съ торговыми, долженъ заботиться о раз-
и у себя торговли; противъ образованныхъ самъ долженъ
вновать образованности. А такимъ образомъ въ бореніи
другими онъ развиваетъ и утверждаетъ свой характеръ.
ему, какъ скоро напр. негры удалились или удалены были
семейства всечеловѣческаго въ знойныя пустыни Африки,
гскіе же народы расположились по обширнымъ простран-
мъ Азіи въ сосѣдствѣ, но вмѣстѣ и раздѣленіи другъ съ
омъ, а европейскіе народы сошлись и встрѣтились на ма-
ъ пространствѣ Европы: то симъ уже отчасти рѣшены были

характеръ и судьба всѣхъ сихъ племенъ. Такъ между ев пейцами, характеръ и направленіе дѣятельности напр. анг скаго народа отчасти рѣшены уже самымъ обособленны морскимъ его положеніемъ въ отношеніи къ прочимъ народ

Этими тремя условіями образуется нравственный ха теръ племени.

c) Но и внѣшнее положеніе народовъ въ разныхъ стран и внутреннія нравственныя ихъ качества и сношенія взаим всѣ и всецѣло, находятся подъ вѣденіемъ и управленіемъ В держителя. Съ высоты престола, на которомъ возсѣдитъ О видитъ Онъ всѣхъ сыновъ человѣческихъ и взираетъ на всѣ живущихъ на землѣ (Псал. XXXII, 14. 15. 16). Онъ созд едиными сердца ихъ, Онъ и вникаетъ во всѣ дѣла ихъ, и ре житъ судъ надъ народами. Онъ взвѣшиваетъ ихъ достоинс или недостоинство, и по своей волѣ посылаетъ одному ту, д гому другую судьбу, на время или навсегда, какъ Ему бла угодно опредѣлить то; ибо кто постигнетъ суды Его?

Устами Ноя, въ его благословеніи дѣтямъ, Онъ опре лилъ племени Хамову—рабство, Симову—священство, Іаф ву—царство, и доселѣ исполняется неизмѣнно Его опредѣ ніе. Дерзнемъ ли спросить: за что одно племя Имъ отвер но, а другое благословлено, и благословлено одно такъ, а д гое иначе? Богъ, какъ существо безконечное, имѣетъ без нечное право осуществлять свои вѣчныя цѣли; и слѣд. без нечное право требовать отъ тварей, чтобы онѣ совершен посвящали себя въ служеніе Его цѣлямъ; слѣдователь безконечное право и отвергать тѣхъ, кои содѣлаютъ себя н способными къ сему служенію и благоизбирать тѣхъ, кои с дѣлаютъ себя способными на то орудіями. Вотъ почему с племена дѣлаются *сосудами въ честь*, а другія отвергаю какъ сосуды *не въ честь*, и изъ первыхъ одному племени оп дѣляется такое, а другому другое употребленіе. Впрочемъ и

пути Господни милость и истина. Племя Хама, коренною вышезамѣченною испорченностію сердца, само себя содѣлало неспособнымъ для выполненія высшаго назначенія, а потому и отвержено Богомъ;—оно само унизило и поработило въ себѣ духъ чувственнымъ наклонностямъ, а за то самое, въ наказаніе, унижено и предано Промысломъ Божіимъ въ рабство стихіямъ природы и прочимъ племенамъ, для того, чтобы самая тяжесть униженія рабства возбудила въ немъ желаніе духовной свободы. Посему-то, покланяясь фетишамъ, негры въ глубинѣ души своей чувствуютъ потребность истинной вѣры. На вопросъ: за чѣмъ они покланяются звѣрю,—негры отвѣчали однажды европейцамъ: мы должны довольствоваться пока этимъ богомъ; лучшій Богъ, который сдѣлалъ столько добра бѣлымъ, намъ еще не открылся (Prichand. Band. s. 97). Племя Симово, къ коему принадлежитъ большая часть азіатскихъ народовъ, избрано Богомъ на служеніе религіи; но и оно пользуется благословеніемъ, пока его заслуживаетъ. Чтобы видѣть это, надобно только вспомнить, какъ страшно Богъ каралъ идолопоклонниковъ изъ сего племени въ народахъ ассирійскихъ самымъ ихъ идолопоклонствомъ. Народы европейскіе благословлены Богомъ паче всѣхъ народовъ; но и въ ихъ исторіи, по мѣрѣ того, какъ они измѣняютъ высокому своему избранію, немедленно идетъ, по слѣдамъ ихъ преступленій, строгій и нелицепріятный судъ Божій.

III. *Характеристика главныхъ племенъ рода человѣческаго.*

I) *Африка* есть жилище племени *негровъ*. Знойная почва ея, возвышенность средины, отвѣсные лучи солнца съ непреоборимою силою дѣйствуютъ на сихъ грубыхъ сыновъ природы, такъ что они доселѣ погружены въ совершенную зави-

симость отъ нея. Основный ихъ характеръ есть *чувственность*. Выдающаяся впередъ нижняя челюсть рта, вмѣстѣ съ подавленнымъ и откинутымъ назадъ лбомъ, обнаруживаетъ въ нихъ преобладающую наклонность къ *пищѣ и питію;* а сильно развитый и выдающійся затылокъ есть признакъ сильно развитаго въ нихъ *половаго побужденія*—Такимъ образомъ чувственное наслажденіе есть главная господствующая ихъ цѣль; къ другимъ, высшимъ цѣлямъ жизни они не оказываютъ почти никакого интереса; они живутъ только *настоящимъ*, имъ дорогá—минута. Такъ какъ страсть вообще знаетъ только два состоянія, между коими она постоянно колеблется,—состояніе покоя и возбужденія: то и негры представляются либо мирными, добродушными, послушными; либо приходятъ въ неистовство и ярость и все разрушаютъ и ниспровергаютъ.

Первая черта постояннѣе въ африканцахъ, вторая въ переселенцахъ съ нея—черныхъ малайцахъ.—Что любятъ они болѣе всего, то и обожаютъ, именно природу и при томъ не въ общей ея жизни, а въ частныхъ ея предметахъ: ихъ религія есть *фетишизмъ;* они ожидаютъ и молятъ себѣ помощи отъ какого либо камня, рѣки, змѣи, и если не получаютъ ее, то тотчасъ же и отвергаютъ своего бога, потому что страсть, что сама себѣ поставила въ предметъ поклоненія, то и отвергнуть можетъ. Они не имѣютъ настоящаго понятія о зависимости своей отъ Верховнаго существа, а чтутъ его только ради своихъ чувственныхъ цѣлей. Т. е. чувственность есть ихъ богъ и кромѣ ея нѣтъ бога. По этой причинѣ они не могутъ имѣть надлежащаго уваженія и къ человѣческой природѣ своей, ибо въ человѣкѣ настоящій предметъ достойный уваженія есть не земная его природа, а образъ Божій.

Посему они смотрятъ другъ на друга только окомъ страсти, или какъ на предметъ ненависти и вражды. Первое побужденіе служитъ у нихъ пружиною всѣхъ союзовъ, а второе

отсутствія или неустойчивости всякаго общественнаго порядка. Тиранство, рабство, многоженство, торговля людьми, людоѣдство и проч.,—все это суть прямыя слѣдствія этого отсутствія въ нихъ истинно—человѣческаго чувства. Естественно, что всякій изъ нихъ порознь не чувствуя въ себѣ самомъ достоинства, не требуетъ себѣ правъ и отъ другихъ, и почитаетъ себя какъ бы обреченнымъ на всегдашнее ничтожество, и не переноситъ даже за предѣлы гроба лучшихъ наградъ.

Какъ сердце ихъ не устремляется желаніемъ своимъ за предѣлы чувственнаго міра, такъ и мысль ихъ не возвышается къ чисто умственнымъ предметамъ и къ отвлеченнымъ понятіямъ: посему и *знанія*, науки въ собственномъ смыслѣ у нихъ также нѣтъ. Но *чисто конкретныя понятія*, т. е. опредѣленныя практическія свѣденія о предметахъ, они могутъ усвоять.—Почему бывали изъ нихъ хорошіе врачи, ариѳметики, торговцы, механики и проч.,—по переимчивости. Впрочемъ, издавна живя въ глубокой связи и сочувствіи съ природою, они уловляютъ иногда нѣкоторыя тайны ея, но опять не столько мыслію раздѣльною и послѣдовательно развивающеюся, сколько простымъ, непосредственнымъ чувствомъ естественнымъ.—Это знаніе у нихъ есть т. н. *ворожба*, а практическое его употребленіе—*чародѣйство*.

Послѣ сего и общественнаго благоустройства, въ собственномъ смыслѣ, конечно у негровъ и быть не можетъ. Единственнымъ началомъ для образованія какого либо общества у нихъ служитъ *чувственный произволъ съ энергіею воли;* потому что о правахъ и обязанностяхъ они почти—вовсе не имѣютъ настоящаго сознанія. Цѣлію общества служитъ у нихъ отнюдь не обезпеченіе личности каждаго разграниченіемъ правъ и обязанностей подъ защитою верховной власти,—а чувственное благополучіе каждаго, сколько оно можетъ быть достигнуто различными связями людей подъ управленіемъ од-

ного, который также въ этомъ порядкѣ ищетъ своей пользы. Правленіе у нихъ родовое. Глава народа, царь, управляетъ имъ чрезъ родоначальниковъ. Судьба всѣхъ обществъ у негровъ есть колебаніе между деспотизмомъ и анархіею.—Царь ихъ, доколѣ владычествуетъ, безусловно владѣетъ всѣмъ достояніемъ и жизнію подданныхъ: но когда владычество его становится невыносимымъ, то подданные его тотчасъ возмущаются противъ него, убиваютъ его и весь родъ его и овладѣваютъ всѣмъ его имуществомъ. Эти отношенія цѣлаго племени повторяются и въ колѣнахъ, его составляющихъ; а наконецъ и въ самыхъ семействахъ ихъ. У нихъ повсюду и вездѣ сильные угнетаютъ слабыхъ, продаютъ ихъ въ рабство и убиваютъ; а слабые или терпятъ, или возмущаются и низпровергаютъ.

Словомъ: одинъ взглядъ на это племя тотчасъ показываетъ, что оно сохранило на себѣ нравственную печать своего праотца Хама и доселѣ носитъ его проклятіе. Самый цвѣтъ ихъ кожи есть цвѣтъ матеріи, которой они поработили себя душею—*черный*.

II) *Племя монгольское* распространяется по *Азіи*.— Духъ человѣка въ этомъ племени выходитъ изъ непосредственнаго, чувственнаго единенія съ природою, свойственнаго неграмъ, приходитъ въ себя и чувствуетъ безсмертныя стремленія, движущіяся въ его глубинѣ, живетъ въ себѣ, т. е. во времени *прошедшемъ*. — Азія — огромнѣйшая часть свѣта, страна высочайшихъ горъ, неизмѣримыхъ степей, величайшихъ рѣкъ, самыхъ роскошныхъ прозябеній, самыхъ разнообразныхъ животныхъ. Это величіе природы овладѣваетъ духомъ человѣческимъ и раскрываетъ въ немъ идею безконечнаго: посему народы азіатскіе отличались глубокимъ чувствомъ, выспреннею фантазіею и религіозностію. Здѣсь лучше сохранились и первобытныя религіозныя преданія, и если искажались иногда, то

Богъ находилъ здѣсь по крайней мѣрѣ довольно чистые умы, чтобы въ нихъ поддерживать вѣру сверхъестественными откровеніями, или же духъ человѣческій самъ отпадши отъ Бога, и движимый потребностію религіи углублялся въ себя и измышлялъ ее для себя самъ. Онъ всюду носитъ теперь съ собою идею единаго безконечнаго Бога, но безъ помощи откровенія не можетъ отличить Его отъ природы, и чтитъ Его, какъ жизнь вселенной, какъ субстанцію природы. *Государства* образуются здѣсь по вѣруемому внушенію Высшаго промысла и цари управляютъ народами во имя существа Верховнаго: посему устройство ихъ болѣе или менѣе *теократическое*. *Наука* здѣсь разсматриваетъ твореніе Божіе, но не испытующимъ окомъ разума, а окомъ вѣры сердечной: почему, доколѣ сіе послѣднее око сердца было свѣтло, духъ приходилъ непосредственнымъ созерцаніемъ къ истинамъ, до коихъ не достигаетъ и нынѣшній метафизическій умъ; а какъ скоро оно затмѣвалось, онъ дѣлался жертвою мечтаній и заблужденій. *Искусство* истощалось въ усиліяхъ выразить идею безконечнаго посредствомъ наружнаго величія: отсюда пирамиды, пагоды, висячіе сады, огромныя башни и т. под.— *Нравы* колеблются между противоположными крайностями: между чистымъ духомъ и совершенною плотію. Почему мы видимъ здѣсь нерѣдко величайшіе подвиги фанатичнаго самоумерщвленія въ сосѣдствѣ съ самою грубою и низкою чувственностію. Вообще мы видимъ въ семъ племени стремленіе духа къ безконечному, преданность вышнему порядку, вѣрность преданіямъ, жизнь сердца: но вмѣстѣ съ тѣмъ находимъ, что духъ человѣческій здѣсь не нашелъ еще ни въ себѣ, ни внѣ себя твердой основы для своего убѣжденія и дѣйствованія, нигдѣ, кромѣ одного народа Божія.

III) *Кавказское* племя населяетъ *часть Азіи и всю Европу*. Уже бѣлый цвѣтъ кожи, свойственный этому племени, служитъ наружнымъ знаменіемъ, что духъ человѣческій

здѣсь обращенъ не къ веществу земному, а къ умственному свѣту. Выдающееся впередъ чело свидѣтельствуетъ о преобладаніи въ немъ разума надъ склонностями сердца. Изъ азіатскаго самоуглубленія въ себя, онъ снова выходитъ теперь въ міръ дѣйствительный, сознаетъ природу, какъ противоположность свою и вступаетъ въ борьбу съ нею. Народы, движимые стремленіемъ къ обладанію природою, встрѣчаются между собою, вступаютъ въ соотношенія и борьбу, и обобщаютъ понятія и нравы, научаются уважать взаимно права одинъ другаго, силятся вмѣстѣ устроить благо общественное. Частію преданія древнія, а паче всего благодатное Христово ученіе просвѣщаютъ ихъ свѣтомъ и указуютъ имъ цѣль въ будущемъ; они одушевляются чувствомъ своего назначенія и устремляются къ его достиженію. Почему *исторія* человѣчества принадлежитъ преимущественно сему племени,—оно живетъ *будущимъ*. Сіе племя Богъ обрѣлъ достойнымъ *религіи христіанской*, назначенной вмѣстѣ для всѣхъ племенъ. Она есть поклоненіе Богу не только Единому, но и Тріединому,—не какъ субстанціи вселенной, но какъ чистому, надъ всѣмъ превознесенному, *Духу* и не только Творцу и владыкѣ человѣческаго рода, но *Богу и человѣку вмѣстѣ*.—Такимъ образомъ по мѣрѣ того, какъ духъ человѣка обращается къ Богу, Богъ снисходитъ къ человѣку, и христіанская религія есть сей таинственно-торжественный союзъ Бога и человѣка. *Искусство* здѣсь стремится выразить чувства и мысли духа, одушевленнаго сознаніемъ высшаго въ себѣ самомъ. *Наука* домогается постигнуть Божественную истину откровенія и распространить свѣтъ ея на всѣ вещи; *законодательство* хочетъ опредѣлить права всѣмъ членамъ общества. Нравы имѣютъ характеръ людскости, взаимнаго уваженія и пріязни.

IV) *Племя американское* есть смѣшеніе племенъ монгольскаго и африканскаго, кромѣ пришлаго населенія евро-

пейцевъ. Объ немъ ничего нельзя сказать опредѣленнаго, потому что собственная самородная жизнь народовъ этого племени прошла, а нынѣ они живутъ большею частію въ порабощеніи, безъ собственнаго характера, и видимо, съ возрастающею прогрессіею, умаляются въ числѣ и сходятъ со сцены міра...

Частнѣйшая характеристика замѣчательнѣйшихъ въ исторіи человѣческаго рода народовъ.

Исторія начинается на востокѣ, а потому и намъ нужно начать характеристику съ восточныхъ народовъ. Изъ нихъ прежде всего обращаютъ на себя вниманіе *китайцы*.

Китай есть страна огражденная со всѣхъ сторонъ: съ сѣвера—степями, съ запада—горами, съ востока и юга—моремъ;—оттого китайцы остались народомъ, замкнутымъ въ себѣ. Вслѣдствіе этой самозамкнутой жизни, они представляютъ картину патріархальнаго быта: какъ въ патріархальныхъ обществахъ глава семейства есть вмѣстѣ и безусловный владыка жизни и смерти, посредникъ между небомъ и землею и провозвѣстникъ воли Божественной: такъ и въ Китаѣ императоръ есть безусловный владыка своихъ подданныхъ, независимый законодатель и судія, великій жрецъ—представитель Божества и провозвѣстникъ воли небесъ. Отсюда происходитъ то, что китайцы всегда жили мирно, подъ скипетромъ своихъ государей, безъ всякихъ возмущеній. *Религія* китайцевъ имѣетъ практическое направленіе; простой народъ не знаетъ для чего нужно такое или другое учрежденіе: это извѣстно императорамъ, жрецамъ и вообще людямъ высшаго сословія. И *въ наукѣ* все вниманіе китайцевъ обращено на практическія знанія; и это между прочимъ зависитъ отъ свойства ихъ страны.

Весь Китай пропитывается только южною полосою своею, а сѣверная полоса его безплодна: посему китайцамъ нужно серьезно позаботиться о томъ, чтобы не иссякло ихъ пропитаніе.— Изъ наукъ процвѣтаютъ у китайцевъ: географія, статистика и естественная исторія. Философіи умозрительной у нихъ вовсе нѣтъ. Конфуцій и другіе мудрецы ихъ были учителями нравственности и политики. И *искусства* у китайцевъ стоятъ также на низкой степени; они не стремятся выражать идей и ограничиваются большею частію рабскимъ подражаніемъ природѣ. *По характеру* своему китайцы народъ гордый, высокомѣрный въ отношеніи къ другимъ, скрытный, но въ высшей степени трудолюбивый и промышленный; потому что вся цѣль ихъ жизни—земля. Въ союзѣ съ другими народами они видятъ и преслѣдуютъ одни только земныя, вещественныя выгоды жизни.

Индія представляетъ чрезвычайное разнообразіе типовъ природы и удивительныя сокровища произведеній во всѣхъ царствахъ. Климатъ здѣсь чрезвычайно разнообразный. Такъ—въ Деканѣ въ одно и тоже время можно видѣть лѣто, зиму, осень и весну. Сообразно такому разнообразію и богатству природы въ ней образовались и различные типы народовъ; ибо чѣмъ богаче и разнообразнѣе природа, тѣмъ роскошнѣе развивается и народный характеръ. Отсюда у индійцевъ образованіе такъ обширно, что Индію можно бы почитать колыбелью и источникомъ образованности всей Азіи. Подъ вліяніемъ роскошной природы у индійцевъ образовался характеръ мечтательный и чувствительный. Въ этомъ народѣ особенно сильно развито и глубоко запало въ душу чувство грѣховности: земная жизнь на его взглядъ есть время изгнанія, раскаянія и исправленія. Все *законодательство* индійцевъ направлено къ тому, чтобы расположить человѣка къ покаянію. И *наука* у нихъ имѣетъ главною цѣлію—указать средства къ освобожденію отъ житей-

скаго, установить правильный взглядъ на земное, какъ несущественное. Наконецъ, и ихъ *религія* направлена къ тому, чтобы показать человѣку изгнаннику истинный путь возвращенія къ Богу,—путь пролегающій чрезъ самоотверженіе.

Египетъ есть долина низкая, продолговатая и орошаемая Ниломъ. Весь бытъ и благосостояніе египтянъ зависитъ отъ разлитія этой рѣки; а посему неудивительно, если характеръ ихъ носитъ отпечатокъ мѣстности. Во время разлитія Нила, они должны общими силами заботиться о предотвращеніи опасности,—отсюда у нихъ замѣтно единодушіе. Опасеніе, что Нилъ не будетъ разливаться, производитъ въ нихъ страхъ: но Нилъ не измѣняетъ имъ никогда,—отсюда ихъ радость. Это—постоянное колебаніе между страхомъ и надеждою, равно какъ и видъ песчаныхъ безплодныхъ степей, съ которыми граничатъ цвѣтущія долины нильскія, образовали въ египтянахъ характеръ меланхолическій, чуждый впрочемъ угрюмости. Далѣе—постоянный разливъ и отливъ Нила пріучилъ египтянъ къ наблюдательности и правильности во всемъ. Какъ скоро онъ разливался, то обыкновенно смѣшивалъ всѣ границы; поэтому египтянамъ нужно было полагать новое, болѣе прочное разграниченіе своихъ земель,—по наблюденіямъ неба; отсюда Египетъ представлялъ правильно размежеванную страну. Въ войскахъ египетскихъ также существовала удивительная правильность. Тоже и въ цѣломъ общественномъ устройствѣ; касты у нихъ раздѣлены были весьма строго, и по закону никто не могъ переходить изъ одной въ другую; каста жрецовъ при этомъ была господствующею: ибо въ Египтѣ весьма много цѣнились науки и гаданія, а онѣ извѣстны были только жрецамъ; они знали астрономію, медицину и проч. Впрочемъ, въ наукахъ ихъ незамѣтно одного, чисто реальнаго направленія: духовное смѣшано въ нихъ съ вещественнымъ. Математически расчитанная правильность видна и въ духовномъ міросозерцаніи

египтянъ. Царство духовъ они представляли себѣ возвышающимся подобно пирамидѣ; вершину его занимаетъ высочайшій Богъ, а за Нимъ слѣдуютъ въ нисходящемъ порядкѣ, все болѣе и болѣе умножаясь, прочіе духи. Религія египтянъ также представляетъ смѣсь вещественнаго съ духовнымъ: но духовная сторона ея потерялась для народа въ бездушныхъ символахъ. Наконецъ въ искусствахъ египтянъ замѣтна опредѣленность, правильность и практическое направленіе.

Изъ народовъ *передней Азіи* замѣчательны въ исторіи: *вавилоняне, персы, іудеи, финикіяне и армяне.*

Вавилонія—страна роскоши: богатство естественныхъ произведеній и обширная торговля вавилонянъ, которой благопріятствовала сама природа, расположили ихъ къ роскоши, а роскошная жизнь развила въ нихъ тщеславіе, изнѣженность, сладострастіе и въ концѣ концевъ совершенно убила въ нихъ природную силу и крѣпость духа. Это духовное разслабленіе и изнѣженность видны у нихъ во всемъ. *Науки* въ собственномъ смыслѣ у нихъ не было, а существовали только такія практическія занятія, которыя благопріятствовали и служили роскоши. *Религія* ихъ также носила на себѣ отпечатокъ изнѣженности и сладострастія.

Персы представляютъ противоположность вавилонянамъ, по духу мужества. Занимая страну возвышенную и гористую, персы естественно привыкли къ чувствамъ величія; а положеніе ихъ между дикими народами заставило ихъ всегда держать мечь въ рукѣ для отраженія непріятелей. Этотъ воинственный духъ персовъ отражается и въ *религіозномъ ученіи ихъ;* гдѣ два божественныя начала, доброе и злое—Ормуздъ и Ариманъ ведутъ непрерывную между собою брань, въ которой принимаютъ участіе весь духовный міръ, родъ человѣческій и вся природа. Поелику главное занятіе персовъ составляла война, то и въ общественномъ ихъ устройствѣ сословіе воиновъ, посѣ

царской власти, почиталось первымъ; а во время войны и весь народъ вообще становился поголовно въ разрядъ воиновъ и долженъ былъ идти на войну. При воинственномъ и мужественномъ своемъ духѣ, персы отличались въ тоже время какою то особенною величавостію, благородствомъ и великодушіемъ. Такъ напр. въ отношеніи къ покореннымъ ими народамъ, они никогда не были жестокими тиранами, притѣснителями, они требовали отъ нихъ только дани и покорности. Кочевой характеръ персовъ ясно выражался и въ образѣ жизни ихъ царей: они попеременно жили то въ Экбатанѣ, то въ Персеполѣ и Сузѣ. Впрочемъ персы не навсегда сохранили воинственный духъ свой; въ послѣдствіи, когда они побѣдили мидянъ, лидянъ и вавилонянъ, они научились у сихъ народовъ провождать жизнь въ роскоши,—и въ слѣдствіе этого мало-по-малу изнѣжились, разслабѣли и выродились: природная величавость ихъ духа превратилась въ тщеславіе, благородство въ вычурную манерность и изысканность.

Іудеи имѣютъ характеръ, сколько имъ самимъ принадлежащій, столько же и Богу. Ибо Самъ Богъ воспитывалъ народъ еврейскій и въ откровеніи Своемъ имъ, съ одной стороны, приваровлялся къ нему, а съ другой—приспособлялъ его къ Себѣ. Намъ извѣстно, что въ этомъ народѣ устройство было теократическое. Религія дана ему Самимъ Богомъ и возвышала его надъ всѣмъ чувственнымъ къ небесному. Въ отношеніи къ евреямъ всѣ прочіе народы какъ бы осуждены на рабство. Съ теченіемъ времени теократія начала какъ бы ослабѣвать и смѣняться правленіемъ царей. Но и во времена царей она однакожъ не прекращается совершенно; ибо въ это время являются у нихъ пророки, которые были посредниками между Богомъ и народомъ избраннымъ. Наука въ этомъ народѣ имѣетъ характеръ сверхъестественный. Въ поэзіи обнаруживается характеръ живой и возвышенный: пластика не могла существо-

вать у евреевъ, быстрые порывы чувства не могли давать мѣста симметріи. Языкъ евреевъ не имѣетъ ничего чуждаго; онъ развился самъ изъ себя, отличается необыкновенною гибкостію, всѣ формы его получили жизнь и глубину отъ Божественнаго духа.

Характеръ *финикіянъ* опредѣлялся мѣстностію. Видъ Средиземнаго моря возбуждалъ въ нихъ духъ предпріимчивости. Съ другой стороны безплодіе страны заставило финикіянъ почувствовать, что одинъ только трудъ и торговля съ другими народами могутъ быть для нихъ источникомъ продовольствія. Посему они вскорѣ обратили вниманіе на кораблестроеніе, которому благопріятствовали ливанскіе лѣса, и стали заниматься мореплаваніемъ и торговлею. Всѣ занятія ихъ имѣли характеръ реальный. Религія олицетворяла ихъ склонности. Бога они представляли себѣ покровителемъ морской торговли; символомъ его служила рыба. Въ высшихъ наукахъ они не сдѣлали великихъ успѣховъ. Будучи всегда заняты торговлею, они не имѣли времени спокойно заниматься ими. Изящныхъ искусствъ также не было у финикіянъ.

Жители *Арменіи, Грузіи и Кавказа* представляются безхарактерными. Это потому, что они обитаютъ на границѣ двухъ странъ—Европы и Азіи и участвуютъ во всѣхъ движеніяхъ народовъ той и другой страны. Они все перенимаютъ отъ нихъ; отъ того характеръ ихъ слишкомъ неопредѣленъ.

Греція раздроблена на многія мелкія и самостоятельныя части самою природою: такъ—Пелопонесъ представлялъ собою отдѣльную страну; Ѳессалія обрамлена хребтомъ горъ; Ѳокида, Локрида и Эпиръ также рѣзко отграничиваются отъ всѣхъ другихъ частей Греціи. Оттого здѣсь не могло быть монархическаго правленія, и Греція была роднымъ мѣстомъ республики. Благорастворенный климатъ ея способствовалъ къ развитію въ грекахъ чувства красоты; подъ вліяніемъ его воображеніе гре-

ковъ получило паренiе идеальное. Сознанiе индивидуальности и личности, которое развилось у грековъ подъ влiянiемъ республиканскаго правленiя, отразилось и въ религiи ихъ. Она носитъ на себѣ характеръ человѣческiй. Если на востокѣ человѣческiй духъ какъ бы поглощается безконечнымъ; то здѣсь напротивъ онъ создаетъ себѣ бога по своему человѣческому образу.

Науки у грековъ имѣютъ характеръ истиннаго, непосредственнаго убѣжденiя. Живаго чувства и вкуса въ изящныхъ искусствахъ—особенно въ пластикѣ—ни одинъ народъ не выразилъ съ такою силою и точностiю, какъ греки, чему способствовала какъ естественная, непосредственная гармонiя ихъ духа съ природою, такъ и человѣкообразная религiя.

Римляне, вопреки климатическому влiянiю, сдѣлались народомъ воинственнымъ. Первые поселенцы Рима ничего не имѣли собственнаго: имъ все нужно было прiобрѣтать мечемъ—и землю, и женъ и боговъ. Отъ этого и самая религiя ихъ приняла характеръ воинственный: главный богъ римлянъ, Марсъ—былъ богомъ войны; термины—боги границъ, фортуна—богиня воинской удачи. Науки у римлянъ не были ихъ собственнымъ произведенiемъ, а заимствованы отъ грековъ: знаменитый Виргилiй подражалъ Гомеру, а Горацiй былъ поэтъ эпикурейскiй. Вообще о наукахъ римскаго народа можно сказать, что это было растенiе Эллады, перенесенное на берега Тибра.

Теперь нужно начертить характеристику нынѣшнихъ европейскихъ народовъ. Начнемъ съ испанцевъ.

Испанiя есть страна довольно гористая;—эта возвышенность мѣстоположенiя дѣлаетъ характеръ испанцевъ возвышеннымъ, гордымъ. Въ религiи они любятъ величiе. Это самые жаркiе фанатики католицизма, въ которомъ множество великолѣпныхъ обря-

довъ. Законодательство ихъ носитъ характеръ гордости и знанія собственнаго величія. Науки у нихъ собственно и Поэзія имѣетъ характеръ выспренній, романтическій особенности испанцы любятъ драму, гдѣ обыкновенно раз ваются высокія роли. Наконецъ языкъ ихъ величественъ, роты его великолѣпны.

Италія занимаетъ средину между Испаніею и Гре Посему италіанцамъ принадлежитъ средина между греч живостію и гордостію испанцевъ. У нихъ тоже замѣтна дость, но проникнутая глубокимъ чувствомъ. Горы въ Ит то возвышаются, то смѣняются пріятными долинами; отто нихъ высокое соединяется съ прекраснымъ. Благослове климатъ, нѣжность природы имѣютъ великое вліяніе на об зованіе ихъ эстетическаго вкуса: оттого у нихъ процвѣтаю изящныя искусства. Языкъ ихъ, самый гармоническій, нос на себѣ отпечатокъ нѣжности климата и мягкости возду Въ общественной жизни италіанцы любятъ помпу, но за в въ домашней—небрежны; ихъ художественная фантазія стр мится жить не дѣйствительнымъ, а идеальнымъ. Въ законод тельствѣ ихъ замѣтенъ духъ республиканскій; монархическое н чало въ Италіи слишкомъ ограничено.

Франція есть страна умѣренная. Посему здѣсь холодн мысль находится въ равновѣсіи съ чувствомъ. Въ религ французы отдаютъ преимущество католицизму, но не предают ему слѣпо: это видно изъ того, что они отторглись отъ без словнаго владычества папы. Въ наукахъ у нихъ также усм тривается какая-то умѣренность и серединность. Далекихъ глубокихъ изслѣдованій нѣтъ, но есть всѣ науки. Мысль фра цузовъ берется за все, но ей недостаетъ терпѣнія проник въ глубочайшія основанія предметовъ. И въ законодательств французы настаиваютъ на равновѣсіи монархическаго нача съ республиканскимъ,—власти и свободы, что доказывается из

конституціею. Въ изящныхъ искусствахъ французовъ незамѣтно творчества, ибо у нихъ чувство ограничивается мыслію. Господствующая склонность ихъ есть склонность къ общежитію: оттого у нихъ развита людскость. Языкъ ихъ имѣетъ характеръ съ одной стороны благозвучный, съ другой положительный. Онъ способенъ къ выраженію самыхъ ясныхъ понятій, но не имѣетъ въ себѣ оригинальной глубины и силы выраженія.

Англичане представляютъ собою перевѣсъ мысли надъ чувствомъ, мысли углубленной въ саму себя. Уединенность ихъ острова и мрачность природы образовали въ нихъ характеръ меланхолическій, самозамкнутый. Эгоизмъ ихъ отпечатлѣвается и на самой вѣрѣ ихъ, которую англичане создали сами изъ соединенія реформатской и римской. Въ наукахъ у нихъ обращено вниманіе преимущественно на положительное: причина этого также мѣстная. Англійскій полуостровъ слишкомъ тѣсенъ; и такъ англичанамъ нужно позаботиться о томъ, чтобы достало пропитанія для 24,000,000 жителей. Поэзія англичанъ имѣетъ характеръ глубокій, величественный, но любитъ описывать болѣе дѣйствительное, нежели теряться въ идеальномъ. Въ обращеніи съ другими англичане несносны; у нихъ всюду и во всемъ проявляется чувство и мысль, что они выше всѣхъ, что никто ихъ недостоинъ. Въ законодательствѣ у нихъ замѣтенъ перевѣсъ народнаго начала надъ монархическимъ. Эгоизмъ ихъ магнатовъ всегда служилъ и служитъ ограниченіемъ для государей.

Нѣмцы, живущіе въ Швеціи, Норвегіи и Даніи отличаются отъ тѣхъ, которые обитаютъ въ Германіи. Отъ суроваго климата зависитъ то, что у первыхъ нѣтъ энергіи и живой производительности. Въ древнія времена они прославились миѳологіею, которая запечатлѣна характеромъ мужества. И позднѣйшая поэтическая дѣятельность ихъ также запечатлѣна суровою важностію. Нѣмцы же, живущіе въ Пруссіи, Германіи и Австріи имѣютъ характеръ флегматическій, равнодушный. От-

того всѣ науки по нимъ; за то въ наукахъ они любятъ отрѣшаться отъ дѣйствительнаго и частнаго, и обращаться ко всеобщему и идеальному. Что касается до религіи, то они взяли изъ нея только то, что доступно разуму, такъ какъ у нихъ преобладаетъ мысль надъ чувствомъ. Оттого въ религіи нѣмцевъ очень немного таинствъ. Въ изящныхъ искусствахъ они наклонны къ идеальному. Къ драмѣ они неспособны; потому что драма требуетъ глубокаго посвященія духа въ дѣйствительность: лирическая поэзія болѣе по ихъ характеру. Въ житейскомъ отношеніи нѣмцы мирны, регулярны, тихи.

Россія въ отношеніи къ западу представляетъ противоположность. Тамъ большею частію мелкія государства, отдѣленныя одно отъ другаго самою природою: посему въ западныхъ государствахъ преобладаетъ начало личности, индивидуальности. Въ Россіи, напротивъ, видимъ, сліяніе племенъ, которому благопріятствуетъ ея ровное мѣстоположеніе; у насъ развивается та мысль, что различныя племена должны сплавиться въ одинъ народъ. Характеръ русскій есть характеръ универсальный. Постоянное сношеніе Россіи съ востокомъ привнесло въ нашъ характеръ элементъ восточный. Но съ другой стороны русскіе питаютъ сочувствіе и къ западу, они любятъ и перенимаютъ все, что есть лучшаго на западѣ. Съ этою универсальностію русскаго характера согласны многія высокія черты, замѣчаемыя въ немъ. Въ числѣ этихъ чертъ заслуживаютъ особеннаго вниманія: необыкновенная терпѣливость русскаго народа, всеобщая ужливость, великодушіе, благодушіе, прямота и открытость характера, отсутствіе въ немъ страстной раздражительности, порывистости и пр... Необыкновенную терпѣливость свою показали русскіе во время ига татарскаго; отсутствіе въ немъ страстности и порывистости видно между прочимъ въ томъ, что все въ немъ образуется и преобразуется нескоро; но за то, что медленно развивается, то

глубоко утверждается. Медленно зрѣютъ у него науки: это оттого, что онъ еще не нашелъ основанія, на которомъ бы могъ развить свои идеи. Но это отнюдь не есть недостатокъ, напротивъ предполагаетъ въ немъ великую обдуманность, неторопливость и осмотрительность. Это ровное, спокойное настроеніе духа отражается между прочимъ и въ тонѣ его народной пѣсни, смѣняясь впрочемъ на время шумнымъ и стремительно-быстрымъ пѣсеннымъ разгуломъ. Замѣчательно, что намъ русскимъ не могутъ нравиться пѣсни западныя: онѣ слишкомъ тѣсны для широкаго русскаго духа. Великодушіе русскихъ обнаруживалось во многихъ случаяхъ; но особенно въ 1812 году, когда Россія жертвовала всѣмъ для блага Европы.

Что касается до вѣры русскаго народа, то она не чуждается въ немъ размышленія. Въ духѣ нашей церкви нѣтъ того деспотизма, какой въ церкви западной, гдѣ запрещаютъ даже читать Библію и хотятъ держать умы въ порабощеніи. Самый простой народъ у насъ никогда не чуждался размышленія о вѣрѣ; отъ сего-то и произошли въ немъ расколы. По отношенію къ догматикѣ, церковь наша сходствуетъ съ католическою, но чуждается католической помпы и болѣе настаиваетъ на духъ и смыслъ.

Законодательство наше основывается на томъ главномъ началѣ, чтобы уравновѣшены были права человѣка, какъ члена общества—въ необходимомъ его подчиненіи монарху. На востокѣ господствуетъ деспотизмъ; на западѣ почти нѣтъ верховной власти; средину между деспотизмомъ и конституціонною вольностію занимаетъ наше *самодержавіе*.

Въ философскомъ отношеніи мы—русскіе еще не отличились ничѣмъ самостоятельно-оригинальнымъ. Но можно замѣтить, что отвлеченныя діалектическія умозрѣнія, подобныя нѣмецкимъ, едвали примутся на почвѣ нашего духа. Мы съ

трудомъ и понимаемъ этого рода философствованіе. Но съ другой стороны у насъ едвали разовьется и чисто эмпирическая философія, подобная англійской. Можно гадать, что философія у насъ будетъ имѣть характеръ преимущественно религіозный; ибо религія глубоко укоренилась въ нашемъ духѣ, и вошла въ самое существо его [1]).

III. Полы.

Разсматривая полы, мы a) покажемъ, что есть общаго въ нихъ, извлечемъ идею человѣка изъ половыхъ ея противоположностей; b) представимъ характеръ каждаго изъ половъ порознь; c) покажемъ взаимное ихъ отношеніе—союзъ любви, и наконецъ d) опредѣлимъ нравственное достоинство этого союза.

A. Природа человѣческая раздѣляется въ полахъ на два противоположные вида; но въ сущности своей она остается тождественною. Почему мущина и женщина:

1. *Имѣютъ одно нравственное назначеніе:* оба въ мірѣ Божіемъ воспитываются подъ руководствомъ Промысла, для нравственнаго совершенства и соотвѣтственнаго ему блаженства.

---

[1]) *Примѣч. Редакціи.* Представленная здѣсь характеристика народовъ есть только легкій, *вчерне набросанный* очеркъ мыслей, приготовленный авторомъ для одной изъ его лекцій. Тѣмъ не менѣе, имѣя въ виду представить взглядъ его на племенныя и народныя видоизмѣненія духа человѣческаго въ полнотѣ, мы рѣшились напечатать и этотъ необработанный очеркъ его мыслей, въ томъ видѣ, какъ онъ приложенъ самимъ авторомъ къ трактату о племенахъ—въ составленномъ имъ Сборникѣ психологическихъ статей своихъ. Между оставшимися рукописями автора есть впрочемъ другой—обработанный—трактатъ его о различныхъ историческихъ народахъ, гдѣ характеръ и значеніе ихъ обрисованы гораздо съ большею отчетливостію, силою и глубиною мысли. Но этотъ трактатъ, по содержанію своему, относится къ иному порядку мыслей автора,—и именно—къ философіи исторіи.

2. Оба для этой цѣли имѣютъ и *одинакую въ сущности мѣру жизни*, такъ что ни духовными, ни физическими силами мущина не превосходитъ женщины, и потому оба могутъ имѣть одинакія нравственныя заслуги: различіе только въ томъ, что у мущины энергія жизни обращена болѣе *во внѣшность*, а у женщины *внутрь*.

3. Оба имѣютъ *одинакое въ сущности природное устройство*, въ которомъ отражаются—съ одной стороны Богъ, а съ другой вселенная, встрѣчаясь между собою въ каждомъ изъ нихъ, какъ первообразъ всякаго половаго союза. Почему въ организмѣ душевномъ и тѣлесномъ у нихъ одни и тѣже силы и отправленія, хотя въ одномъ преобладаютъ *дѣятельныя*, въ другой *образовательныя* силы.

4. Оба равно чувствуютъ недостатокъ своего бытія, имѣютъ нужду другъ въ другѣ и *стремятся къ взаимному соединенію:* но первый ищетъ женщины—какъ *опоры*, на которой раскрываетъ свою дѣятельность; послѣдняя желаетъ мущины—какъ *силы*, которая распространяетъ кругъ ея жизни и дѣятельности во внѣшность.

5. Оба, наконецъ, во взаимномъ союзѣ получаютъ особенный характеръ *людскости* (humanitas), который происходитъ изъ того, что мрачный кругъ эгоизма падшей природы въ этомъ союзѣ разверзается силою любви; только эта людскость въ мущинѣ обнаруживается преимущественно *снисходительностію*, а въ женщинѣ *покорностію*.

В. *Характеристика половъ.*

Дабы жизнь могла поддерживать саму себя, Премудрый художникъ міра благоволилъ раздвоить ея силы и противоположить ихъ однѣ другимъ такъ, чтобы однѣ изъ нихъ представляли *возбуждающее начало*, а другія *возбуждаемое*

бытіе. Отсюда, т. н. полярная противоположность между возбуждающимъ и возбуждаемымъ проходитъ по всему царству бытія.

Такъ: въ царствѣ бытія вообще: Богъ есть +, вселенная —; во вселенной: міръ духовный +, а физическій —; въ физическомъ мірѣ: силы +, а тѣла —; въ тѣлахъ міровыхъ: солнце +, а планеты —; на нашей планетѣ: земля +, а луна —; въ веществѣ земномъ: кислородъ +, а водородъ —, и проч..

Этому же закону полярной противоположности подчинилъ Богъ и человѣка. Сотворивши его сначала одного, онъ раздѣлилъ потомъ его цѣлое человѣческое существо на двѣ половины или пола — *мужа* и *жену*. Образъ сотворенія жены ведетъ къ мысли, а опытъ подтверждаетъ, что въ составѣ мущины осталась господствующею частію голова—область разума, а въ составъ женщины преимущественно вошелъ желудокъ—область сердца. Отсюда, духовный организмъ мущины и женщины по 3 мъ способностямъ души: сердцу, уму и волѣ представляетъ слѣдующія разности:

1) *По сердцу*.

Характеръ сердца есть любовь, которая обнаруживается a) желаніемъ и b) даяніемъ, относительно къ полу, природѣ и собственному лицу. Въ обоихъ отношеніяхъ мущина и женщина рѣзко отличаются между собою. *Въ первомъ отношеніи*: мущина *дѣятельно ищетъ* супружескаго союза, а женщина безмолвно *ожидаетъ* его. Мущина *домогается* во *внѣшнемъ* мірѣ всего, что утверждаетъ, расширяетъ и возвышаетъ кругъ его существованія, какъ то: имущества, предметовъ дѣятельности, блеска; женщина *желаетъ* того, что относится къ удобству, порядку, довольству и вкусу *домашней жизни*, какъ то: мебели, запасовъ, украшеній и проч. *Мущина относительно своего лица* стремится къ *уваженію*, чести, свободѣ, незави

симости; женщина всего болѣе хочетъ быть предметомъ *любви*. *Во второмъ отношеніи:* мущина передаетъ женщинѣ всю силу своей жизни, но не свою самостоятельность; женщина мущинѣ—все свое существо. *Внѣ себя* мущина любитъ болѣе *высокое*, женщина—*прекрасное*. Въ себѣ самомъ мущина—*силу*, женщина—*красоту*.

2) *По уму*.

Характеръ ума есть самостоятельность, которая открывается: a) *въ познаніи*,—*наукѣ* и b) *творчествѣ*,—*искусствѣ*. Такъ какъ въ душѣ мущины преобладаетъ разумъ, котораго характеръ—самодѣятельность, а въ душѣ женщины сердце, котораго характеръ—воспріимчивость: то отсюда умъ мущины и женщины отличаются слѣдующими чертами. Въ *области науки:* мущина хочетъ знать, приводить все въ ясную мысль; женщина—проникать и воображать; почему въ первомъ господствуетъ разсудительность, въ послѣдней—представленіе; въ одномъ—познаніе, въ другой вѣра; тому свойственна идея, этой чувство; мущинѣ собственно принадлежитъ изобрѣтательность и ученость, женщинѣ—одна ученость и то рѣдко; въ этомъ случаѣ первому—наука солидная, второй—литература. *Въ области искусства*: мущина творитъ и производитъ, женщина подражаетъ и образуетъ; первый хочетъ выражать идеи, а другая возбуждать чувства; тотъ любитъ сильное, глубокое и высокое, а эта болѣе пріятное и трогательное. Изъ изящныхъ искусствъ, мущинѣ принадлежатъ исключительно практическія, женщинѣ чисто изящныя; изъ послѣднихъ мущинѣ—равно тоническія, пластическія и мимическія; а женщинѣ тоническія и мимическія; изъ нихъ опять мущинѣ—сложныя, а женщинѣ—простыя. Но вообще и искусство есть принадлежность преимущественно мущинъ, а женщинѣ принадлежитъ одно искусство рукодѣлія, въ которомъ нѣтъ главнаго характера изящнаго искусства, *идеи*.

3) *По волѣ.*

Характеръ воли есть свобода, открывающаяся подчиненіемъ нравственному закону въ отношеніи къ Богу, ближнимъ и себѣ самому. И здѣсь главныя отличительныя черты обоихъ, мущины и женщины: *самодѣятельность* и *воспріимчивость*, запечатлѣваютъ особливымъ характеромъ добродѣтели обоихъ половъ. *Въ отношеніи къ Богу:* мущина любитъ Бога, женщина боится; мущина дѣйствуетъ въ упованіи на Промыслъ, женщина терпитъ и молится; мущина исполняетъ законъ изъ уваженія къ нему, женщина воодушевляется къ исполненію его представленіемъ наградъ и наказаній. Грѣхъ мущины—невѣріе, омраченіе ума; грѣхъ женщины—обольщеніе, отклоненіе сердца; мущина холоднѣе въ добрѣ, но за то скорѣе можетъ отвращаться отъ зла, потому что разумъ водится разсужденіемъ, которое всегда болѣе или менѣе колеблется; женщина не скоро падаетъ, но за то съ трудностію востаетъ, потому что въ сердцѣ положены самыя основанія добра—коренныя стремленія духа, и потому съ извращеніемъ ихъ все теряется; характеръ возрожденнаго мущины—величіе духа,—возрожденной женщины—чистота сердца. Въ *отношеніи къ другимъ:* мущинѣ принадлежитъ справедливость; женщинѣ мягкосердіе; первому—благородство, второй скромность и стыдливость; тому благоразуміе въ рѣчахъ, этой откровенность; мущинѣ—уваженіе къ правамъ ближняго,—женщинѣ опасеніе нарушить ихъ; мущина дѣятельно помогаетъ ближнему, женщина сострадаетъ ему; мущина подвизается для пользы отечества, женщина любитъ его; мущина учитъ и руководитъ дѣтей, женщина воспитываетъ и хранитъ ихъ. *Въ отношеніи къ себѣ:* мущина господствуетъ надъ собою, женщина обуздывается чувствомъ приличія; мущина строгъ, женщина воздержна; мущина дѣятельно развиваетъ свои силы, женщина болѣе предается естественному ихъ развитію. Герой-

ство добродѣтели принадлежитъ исключительно мущинѣ: впрочемъ христіанская вѣра образуетъ героевъ вѣры и въ женскомъ полѣ.

По развитію этихъ свойствъ, мущина и женщина имѣютъ различныя назначенія въ жизни семейственной, государственной и общественной.

1) Въ семействѣ мущинѣ принадлежатъ внѣшнія, разумно-дѣятельныя обязанности: пріобрѣтать, защищать, опредѣлять отношеніе семейства къ обществу; а женщинѣ предназначены внутреннія образовательныя занятія: распоряжать, распространять вкусъ, питать чувства. Первую пищу по душѣ и по тѣлу получаютъ дѣти отъ матери; крѣпость же силъ тѣлесныхъ и душевныхъ раскрываетъ въ нихъ отецъ.

2) Въ государствѣ повторяются отношенія семейныя. Женскій полъ составляетъ въ немъ сердце общества; мужескій— разумную волю. Почему сѣмена вѣры, нравственности, вкуса и благопристойности хранятся въ женскомъ полѣ, имъ же и посѣваются; но возращаетъ ихъ къ плодотворенію мужескій полъ. Если развращенъ женскій полъ, государство погибло, хотя къ развращенію онъ идетъ объ руку съ мужескимъ. Вѣрный признакъ паденія есть, когда женщины начинаютъ господствовать, а мущины раболѣпствовать; примѣромъ сему служатъ: Персія, Римъ, Франція.

3) Человѣческій родъ въ двухъ періодахъ своей исторіи представляетъ два противоположныя явленія. До пришествія въ міръ Искупителя, женщина находится большею частію въ порабощеніи и презрѣніи; по пришествіи Его воспринимаетъ свою честь. Въ первомъ она платила за самовозношеніе Евы уничиженіемъ, а во второмъ за смиреніе Благодатной Матери человѣчества награждена возвышеніемъ. Въ первомъ, за Евою, она болѣе склонна была внимать обольщенію искусителя, почему и предана въ рабство; во второмъ, скорѣе мужа явилась

внимательною и открытою къ воспріятію евангельскаго благовѣстія, почему первыми провозвѣстницами христіанства вездѣ почти были женщины. Падшій сердцемъ жены человѣкъ—ея же сердцемъ и востаетъ отъ паденія.

С) *Взаимное отношеніе половъ.*

Въ теченіе земной жизни душа непрестанно зиждетъ свое тѣло, дабы упрочить въ немъ свое существованіе, а оно между тѣмъ непрестанно разрушается и приближается къ смерти. Почему душа, какъ бы чувствуя, что ей недолго обитать въ бренномъ тѣлѣ, исходитъ изъ него своими желаніями и входитъ въ личность другаго пола,—ищетъ союза съ нимъ, чтобы родить новое существо, по образу и по подобію своему, и въ немъ увѣковѣчить свое бытіе. Это душевное влеченіе одного пола къ другому называется *любовію* (половою).

а) Это влеченіе любви слагается изъ двухъ актовъ: *однимъ* душа исходитъ своими желаніями изъ своей личности; другимъ входитъ ими въ лице другаго пола. *Исшествіе* души изъ собственнаго тѣла обнаруживается въ животномъ царствѣ тѣмъ, что образовательная сила животнаго организма, пребывавшая въ немъ главнымъ образомъ внутрь, выходитъ наружу и производитъ: въ *черепахъ* теплыхъ странъ—особенные наросты на тѣлѣ, притягивая къ нему черепки другихъ черепахъ; въ *птицахъ*—перья, какъ бы брачное украшеніе; въ *четвероногихъ*—развиваетъ кости, рога, ногти, какъ оружіе для защиты предмета любви своей; въ *человѣкѣ*—образуетъ черты лица, станъ, голосъ, волоса, какъ знаки крѣпости и мужества для воспріятія на себя новыхъ обязанностей.

Въ тоже самое время душа животная начинаетъ чувствовать въ себѣ какое то безпокойство и вся устремляется желаніями во внѣшній міръ, такъ что забываетъ и сонъ, и пищу и отдохновеніе.

Вмѣстіе души въ лице другаго пола обнаруживается въ животныхъ не менѣе явственными признаками. Такъ, иныя животныя стараются подражать голосу, тѣлодвиженіямъ и привычкамъ любимаго предмета; другія пребываютъ въ тѣхъ мѣстахъ, которыя часто посѣщаются предметомъ ихъ склонности; нѣкоторыя усвояютъ себѣ вещи, ему принадлежащія и т. под. И человѣкъ сказывалъ о себѣ: «я завидовалъ ея существованію, отношеніямъ, ея самымъ мелкимъ событіямъ, вещамъ и пр. Словомъ: я хотѣлъ собственно не любимымъ быть ею, а быть самою ею». Это послѣднее стремленіе разительно представляется въ тѣхъ сумасшедшихъ отъ любви, которыхъ душа какъ бы навсегда оставила свою личность и облеклась личностію любимаго лица.

b) Взаимныя нравственныя отношенія супруговъ въ сущности подобны отношеніямъ между магнитизеромъ и сомнамбулою, гдѣ послѣдняя совершенно, какъ бы теряя свою личность, видитъ, слышитъ, чувствуетъ себя,—живетъ вся въ первомъ, который одушевленъ съ своей стороны великодушнымъ къ ней самоотверженіемъ и благорасположенностію, или еще выше,—отношенію между Христомъ и Церковію, по которому Христосъ принесъ себя въ жертву за нее, во искупленіе и спасеніе ея, а послѣдняя должна умереть для себя и ожить во Христѣ. *Умросте бо и животъ вашъ сокровенъ есть со Христомъ въ Бозѣ.*

c) Половая любовь бываетъ корнемъ, изъ котораго произрастаютъ другія наклонности, какъ-то: любовь къ дѣтямъ, къ преобладанію, къ пріобрѣтенію имущества и пр.

D) *Нравственно-религіозное достоинство супружескаго союза.*

1) Полы суть противоположности одного человѣческаго существа. Слѣд., только въ супружескомъ союзѣ *человѣкъ*

естественный становится *полнымъ*, истиннымъ *человѣкомъ*: въ немъ каждое лице теряетъ себя, чтобы снова найти себя въ другомъ. Святой союзъ супружества есть идеалъ человѣка естественнаго.

Но 2)—только естественнаго, а не духовнаго. Ибо для духа есть другой высшій союзъ, союзъ съ Безконечнымъ духомъ-Богомъ; Его одного духъ любитъ всею полнотою любви и въ Немъ одномъ любовь его находитъ себѣ полное и всецѣлое удовлетвореніе—полное блаженство. Вообще можно замѣтить, что только въ низшей области вещества, а не на небѣ имѣетъ мѣсто двойственный союзъ противоположностей. Тяготѣя къ себѣ взаимно, луна и земля обращаются болѣе другъ около друга (въ годъ 13 разъ), нежели около солнца (1 разъ въ годъ), которое даетъ имъ и союзъ взаимнаго притяженія и игру обращенія и жизнь; а въ недосязаемой вышинѣ, свѣтила, свободныя отъ узъ взаимнаго притяженія и отторженія, знаютъ одно свое мирное движеніе около своего высшаго средоточія и въ стремленіи только къ нему входятъ въ союзъ между собою: такъ и дѣти земли—человѣки во взаимномъ союзѣ любятъ служить другъ другу болѣе, нежели Богу (1 Кор. VII, 32); а сыны небесъ, духи безплотные, не зная счастія любви супружеской, вкушаютъ несравненно высшее блаженство любви къ Богу и въ Немъ чистѣйшею любовію объемлютъ и всю разумную тварь. Почему жизнь духовная, ангелоподобная есть высшій идеалъ человѣка; отъ него отпалъ человѣкъ въ Адамѣ, когда, вмѣсто Бога, возжелалъ видѣть свое подобіе въ женѣ, и къ нему онъ снова стремится возвратиться: и въ гимнософистахъ, и въ визореяхъ, и въ христіанскихъ подвижникахъ и въ выспреннѣйшихъ мудрецахъ всѣхъ временъ. До Іисуса Христа законъ супружества былъ въ наибольшемъ почтеніи: ибо первый человѣкъ былъ въ *душу живу*; а послѣ Христа дѣвство стало почтеннѣе: ибо вторый человѣкъ есть въ *духъ животворящій*.

3) Напрасно поэзія возвышаетъ до небесъ половую любовь: философія видитъ основаніе ея въ чувственности;—почему эта любовь, по существу своему земная, всегда скрываетъ въ себѣ обманъ для тѣхъ, которые ищутъ въ ней неба и прочна только та любовь, которая оживотворяется христіанскою любовію къ Богу и ближнему.

ОТДѢЛЕНІЕ ВТОРОЕ

Безличныя состоянія души.

I.

Сонъ и сновидѣнія.

Можетъ быть кто нибудь вздумаетъ упрекнуть философію тѣмъ, что она отъ важныхъ предметовъ разумной, бодрственной жизни и дѣятельности обращается къ предметамъ столь несущественной и сомнительной важности, каковыми обыкновенно почитаются сонъ и сновидѣнія. Но замѣтимъ противъ сего, что 1), если человѣкъ среднимъ числомъ проводитъ во снѣ около 8 часовъ, то цѣлая $^1/_3$ жизни его проходитъ во снѣ и сновидѣніяхъ. 2) Что хотя всегда найдется довольно людей, пренебрегающихъ ими, большею частію однакожъ эти ночныя состоянія и дѣйствія души съ непреоборимою силою вторгаются въ сердце большинства людей и невольно обращаютъ на себя ихъ вниманіе; почему вѣра въ нихъ собственно была во всѣ времена и у всѣхъ народовъ; что 3) Самъ Богъ это состояніе души во время сна избиралъ часто для сообщенія своихъ намѣреній избраннымъ отъ Него орудіямъ промысла. Итакъ философія не можетъ не спросить: что это за состояніе души

во время сна, что оно занимаетъ столь важное мѣсто въ жизни человѣка, и въ исторіи человѣчества, и въ путяхъ самаго Промысла.

Разсматривая состояніе души во время сна, мы I) начертимъ краткое *изображеніе его* и II) представимъ его *изъясненіе.*

I. *Характеристика сна.*

1) *Характеристическія* свойства *бодрственнаго состоянія* человѣка суть слѣдующія: а) въ тѣлѣ—орудія *внѣшняго чувствованія* находятся въ дѣятельности и доставляютъ душѣ впечатлѣнія внѣшнихъ предметовъ. Въ душѣ дѣйствуетъ разумъ и обращаетъ эти впечатлѣнія въ понятія, понятія возводитъ къ идеямъ.

б) Въ тѣлѣ органы *произвольнаго движенія* подвластны бываютъ волѣ; почему человѣкъ по желанію даетъ такое или другое положеніе членамъ тѣла, переноситъ его въ то или другое пространство и обнаруживаетъ власть надъ внѣшними предметами; а въ душѣ въ тоже время сознаетъ свои желанія, взвѣшиваетъ ихъ и свободно стремится къ ихъ выполненію.

в) Въ то же время не ощутительно для сознанія и независимо отъ воли продолжаетъ свою дѣятельность *низшая растительная часть* человѣческаго существа. Въ тѣлѣ желудокъ принимаетъ пищу, разрѣшаетъ, уподобляетъ и сообщаетъ живость и силу орудіямъ чувствованія и движенія; а въ душѣ сердце не перестаетъ принимать мысли и намѣренія, усвоять ихъ себѣ и по временамъ воспламенять разумъ и волю. Но съ продолженіемъ дня эта душевно-тѣлесная дѣятельность ослабѣваетъ въ своемъ напряженіи. Въ тѣлѣ внѣшнія чувства мало-по-малу теряютъ живость и начинаютъ дѣйствовать обманчиво; орудія движенія ослабѣваютъ въ силѣ и склоняются къ покою, то и другое тѣлесное отправленіе уступаетъ мало-по-малу

господство растительнымъ отправленіямъ тѣла,—желудку. Въ душѣ мышленіе становится зыбкимъ; воля хладѣетъ къ своимъ предпріятіямъ, а вмѣсто того отверзается сердце для тихихъ и пріятныхъ чувствованій; фантазія предается мечтательности и раскрываетъ богатый внутренній міръ образовъ. Наконецъ чувственные органы одни за другими закрываются и чувствованіе прекращается, мышцы оцѣпенѣваютъ и останавливается движеніе; а въ душѣ познавательныя способности и свобода воли погружаются въ бездѣйствіе, и человѣкъ падаетъ подъ власть сна.

2) *Состояніе сна* есть такое состояніе человѣческой природы, когда съ упадкомъ отправленій—въ тѣлѣ чувствованія и движенія, а въ душѣ—разума и воли, господствуютъ только однѣ тѣлесно-растительныя (въ тѣлѣ) и духовно-растительныя (въ душѣ) отправленія.

Отъ постепеннаго преобладанія въ человѣкѣ растительныхъ отправленій надъ дѣятельною частію его существа, происходятъ три различныя степени сна: 1) состояніе *дремоты*, въ которомъ сквозь чувственные органы проникаютъ еще и внѣшнія впечатлѣнія въ душу и отчасти *сознаются* ею, а вмѣстѣ съ тѣмъ обнаруживаются еще слѣды и *произвольнаго* движенія членовъ тѣла. Здѣсь дѣятельная жизнь находится въ борьбѣ и равновѣсіи съ растительною. 2) *Состояніе настоящаго сна*, въ которомъ растительная жизнь получаетъ перевѣсъ надъ дѣятельною; и здѣсь внѣшнія впечатлѣнія проходятъ еще въ душу, но уже безсознательно, а движеніе обнаруживается только въ непроизвольной перемѣнѣ положенія, протяженіи членовъ и т. под. 3) *Состояніе глубокаго, мертваго сна*, въ которомъ вся дѣятельность души и тѣла совершенно погружается въ растительную жизнь. По мѣрѣ того, какъ дѣятельная часть тѣла насыщается жизненною силою, растительныя отправленія ослабѣваютъ; потомъ первая снова вступаетъ

въ равновѣсіе съ послѣдними, наконецъ беретъ перевѣсъ надъ ними и человѣкъ мало-по-малу возвращается въ состояніе бодрствованія. Вмѣстѣ съ тѣломъ *душа* сначала какъ бы медлитъ на границѣ сна и бодрствованія, потомъ вступаетъ въ область сна и наконецъ погружается въ совершенное безчувствіе, и потомъ съ обратною постепенностію возвращается къ самосознанію и свободѣ дѣятельности. По мѣрѣ того, какъ упадаютъ силы разума и воли, свободнѣйшій ходъ воспринимаетъ жизнь сердца, усиливается чувство и воображеніе. α) Съ закрытіемъ внѣшняго міра, душа заключается въ одномъ внутреннемъ впечатлѣніи протекшаго дня; углубленныя въ сердце впечатлѣнія протекшаго дня, смѣшиваясь съ новыми, во время засыпанія проникающими въ душу впечатлѣніями, приходятъ въ броженіе. Зыблющееся самосознаніе уже не можетъ вести кормило въ этомъ волнующемся хаосѣ представленій, но еще отличаетъ ихъ отъ себя. Это состояніе бреда (delirium). β) Мало-по-малу и это зыбкое *самосознаніе* угасаетъ и обращается въ простое сознаніе; тогда выступаетъ въ душѣ собственный міръ *сна*. Не обуздываемое волею, воображеніе свободно облетаетъ и небо и землю, образы величественные и карикатурные, различныхъ временъ и мѣстъ, съ неизмѣримою быстротою слѣдуютъ одни за другими, сочетаваются между собою по правиламъ, коихъ не знаетъ разсудокъ. Весь этотъ внутренній хаосъ кажется для души міромъ *дѣйствительнымъ*, образъ для нея становится предметомъ,—мысль дѣйствіемъ, желаніе исполненіемъ. Личность человѣка здѣсь теряется: иногда онъ видитъ себя подъ образомъ животнаго; иногда говоритъ себѣ самому отъ лица другаго; но иногда усиливается и опомниться. Но γ) съ дальнѣйшимъ погруженіемъ дѣятельной жизни въ растительную упадаетъ и эта послѣдняя дѣятельность души, маятникъ душевныхъ движеній и указатель показываетъ уже не время, но вѣчность. Отъ этого состоянія намъ не остается ни-

чего, кромѣ нѣкоторыхъ темныхъ чувствъ, расположеній, наклонностей, особливаго настроенія душевныхъ силъ и т. под. Послѣ этого маятникъ начинаетъ снова свои качанія; снова подымается воздушный рой сновидѣній, дѣятельность души снова расширяется, снова пробуждается самосознаніе и воспринимаетъ господство надъ всѣмъ. Вотъ исторія сна въ отношеніи къ тѣлу и душѣ.

3) *Сновидѣнія*, при всемъ безконечномъ разнообразіи, представляютъ главнымъ образомъ тройное различіе: а) иногда образы соединяются между собою безпорядочно и представляютъ собою смѣсь отдѣльныхъ картинъ, не имѣющихъ связи и смысла. Намъ грезятся или воспоминанія, или предметы страха и надежды, или вещи, оставившія въ насъ сильныя впечатлѣнія, или блага мірскія, или образы грѣха и т. п. Это грезы, о которыхъ говоритъ Сирахъ: *Сіе по сему видѣніе сновъ, прямо лицу подобіе лица.* (34, 3). То есть, сновидѣніе есть не что иное, какъ мечтательное изображеніе, составленное мыслію по какому либо предмету, одно пустое отраженіе, въ противоположность дѣйствительнымъ вещамъ. Таковы большею частію бываютъ сны наши. Какъ въ бодрствованіи, замѣчаетъ одинъ благонамѣренный мыслитель, душа наша на своемъ, такъ называемомъ, разумномъ языкѣ рѣдко бесѣдуетъ о предметахъ, относящихся къ самой существенной ея потребности, вѣчному ея назначенію и судьбѣ; а по большей части судитъ и рядитъ о мелкихъ своихъ земныхъ нуждахъ и удовольствіяхъ, такъ и на языкѣ сна она большею частію перебираетъ тѣ же ничтожные предметы суетной жизни, забывая *единое на потребу*.

б) Иногда сердце, по успокоеніи суетныхъ помысловъ ума и тревожныхъ вожделѣній и стремленій воли, бросаетъ свой взоръ на судьбу, дѣятельность и жизнь человѣка, и является прорицалищемъ, вразумляющимъ, предостерегающимъ или обличающимъ его, смотря по существеннымъ потребностямъ души. Оно вѣщаетъ ему на

языкѣ символическомъ, выражая ту или другую мысль и начертаніемъ различныхъ образовъ, которые въ такомъ случаѣ получаютъ каждый совсѣмъ другое значеніе, нежели какое они имѣютъ для бодрствующаго разсудка. Это сновидѣнія, о которыхъ Іовъ говоритъ Эліусу (съ еврейскаго текста): *Во время сна и въ ночныхъ видѣніяхъ, когда объемлетъ людей сонъ, когда они спятъ на постели, Богъ открываетъ ухо людей и научившись запечатлѣваетъ, для того, чтобы отвести человѣка отъ дѣлъ худыхъ, чтобы удалить отъ него гордость и чтобы удержать душу отъ могилы* (33, 15. 16. 17). Такіе историческіе замѣчательные сны—изъ *еврейской исторіи:* бывшіе—Авимелеху, фараону, виночерпію и хлѣбодару его, Навохудоносору, Мардохею, волхвамъ, женѣ Пилатовой; изъ *персидской:* Астіагу, Крезу, Киру, Камбизу и Артабану; изъ *греческой:* Агамемнону, Сократу, Алкивіаду, Ксенофонту, Александру Великому; *изъ римской:* Децію и Манлію—консуламъ, Гракху, Сципіону, Гамилькару, Анибалу, Силлѣ, Сципіону, объ Августѣ врачу его, о Юліѣ Кесарѣ женѣ его, Марку Аврелію; *изъ европейской исторіи:* Ольгерду Литовскому, Курфирсту Саксонскому, Франклину, Кондильяку, Ломоносову и проч.

в) Наконецъ самъ Богъ восхищаетъ души изъ круга земнаго ихъ бытія и въ преспективѣ божественныхъ образовъ раскрываетъ имъ пути своего промысла относительно своей Церкви, человѣчества, или какого либо народа. Это сверхъестественныя ночныя видѣнія, о которыхъ Самъ Богъ говоритъ Аарону: *Аще будетъ въ васъ пророкъ, въ видѣніи познаюся ему, и во снѣ возглаголю ему* (Кн. Числъ 12, 6). Таковыя пророческія видѣнія были, напр., Даніилу пророку.

II. *Изъясненіе.*

Жизнь является намъ вообще въ двухъ свойствахъ: 1) въ томъ, что вещи пребываютъ, и 2) въ томъ, что онѣ дѣйствуютъ.

Почему въ жизни человѣка и природы должны быть: 1) такія силы, которыми зиждется и сохраняется *бытіе* вещей, и 2) такія, посредствомъ которыхъ обнаруживается ихъ *дѣятельность*. Поелику же покой и дѣятельность, а съ ними и силы, сохраняющія и дѣятельныя, противоположны между собою, и въ тоже время предполагаютъ другъ друга; то необходимо преемственное ихъ господство въ царствѣ вселенной. Непрерывная дѣятельность истощала бы силы бытія, а непрерывный покой былъ бы смерть, а не жизнь. Это-то преемственное господство покоя и дѣятельности, силъ образовательныхъ и движущихъ, другъ надъ другомъ и есть перемѣна ночи и дня, сна и бдѣнія. Ночью зиждется *существо*, а днемъ оно открывается къ *дѣятельности*.

Во всемъ царствѣ бытія бдѣніе представляется намъ состояніемъ, въ коемъ *внутреннее раскрывается во внѣшнее* и *самостоятельная жизнь господствуетъ надъ общею*. Такъ, напримѣръ, въ природѣ, при сіяніи солнца, расширяется атмосфера, развертываются цвѣты и листья растеній; животныя разсѣеваются по обиталищамъ или сферамъ своей жизни — по землѣ, водѣ и воздуху, и человѣкъ, получая употребленіе чувствъ и членовъ, выходитъ на дѣло свое и на дѣланіе свое до вечера. Каждая порознь тварь теперь отъ себя и для себя живетъ, развертываетъ свои способности и силы, господствуетъ. Напротивъ, *сонъ* во всей природѣ является намъ такимъ состояніемъ, когда *силы дѣйствующія снова возвращаются во внутренность и когда частная жизнь подчиняется господству всеобщей*. Такъ, напр., атмосфера съ закатомъ солнца сгущается къ поверхности земли, соки деревъ отъ вѣтвей сливаются къ корню, у животныхъ жизнь оставляетъ чувственныя орудія и мышцы и сосредоточивается внутрь; а вмѣстѣ съ тѣмъ и у человѣка душа оставляетъ голову и погружается въ область сердца. Въ это время земля, вмѣсто солнца, подвергается влія-

нію цѣлаго неба звѣздъ, а ея живыя созданія дѣйствію образовательныхъ силъ земли.

Дѣйствіе сна для всѣхъ тварей состоитъ въ томъ, что съ прекращеніемъ внѣшней дѣятельности и подъ вліяніемъ общей жизни, т. е., при первомъ—*отрицательномъ*, а послѣднемъ—*положительномъ* вліяніи, растительныя силы поправляютъ органы, уподобляя имъ воспринятую матерію. Такъ въ неорганической природѣ, съ упадкомъ растворяющей силы свѣта и электричества и съ приращеніемъ живительной силы тяготѣнія и магнетизма, стихіи нашей планеты—воздухъ, вода и земля получаютъ бо́льшую связь отъ того, что атмосфера сжимается въ пары, пары снова восполняютъ собою количество воды, вода, проникнувшись воздухомъ, вѣроятно, успѣшнѣе совершаетъ работу внутренняго образованія земли и ея ископаемыхъ произведеній. Такъ и въ каждой живой твари, что она дѣятельно произвела отъ себя и приняла въ себя днемъ, то ночью утверждается въ ней и обращается въ ея субстанцію. На сихъ основаніяхъ можно изъяснить намъ и состояніе души во время бодрствованія и сна, равно какъ и сновидѣнія ея.

1) *Бодрственное* состояніе души есть такое состояніе ея, *когда она существуетъ и дѣйствуетъ сама отъ себя и для себя*, т. е., когда она сознаетъ себя и свободно располагаетъ собою. Какъ всякая дѣятельность слагается изъ воспріятія и воздѣйствія, такъ и бодрственная дѣятельность души частію воспринимаетъ (познаетъ), частію же воздѣйствуетъ (свободно дѣйствуетъ). Средоточіемъ того и другаго служитъ самосознаніе. Сущность самосознанія есть *мышленіе субъекта о самомъ себѣ*. Почему все, что душа воспринимаетъ въ себя зрѣніемъ, осязаніемъ и проч. чувствами, и все, что она раскрываетъ изъ себя движеніями членовъ или рѣчью, должно быть оживлено этою мыслію: я познаю, я дѣйствую. Съ этою мыслію душа воспринимаетъ какъ предметы ею ощущаемые, такъ

и слова слышанныя, отдѣльныя представленія слагаетъ въ понятія, понятія въ идеи. Съ этою мыслію она раскрываетъ внутреннее свое содержаніе, какъ въ дѣлахъ послѣдовательно ею совершаемыхъ, такъ и въ словахъ, связно выражающихъ *различныя ея идеи.* Кто не мыслитъ такимъ образомъ въ бодрствованіи, тотъ спитъ съ открытыми глазами, и ходя. Такимъ образомъ вся личность человѣка, всѣ порознь его естественныя чувства и стремленія, тѣлесныя, душевныя и духовныя, словомъ— все его естество во время бодрствованія возвышены до разумности. Бодрствованіе поэтому есть наше нормальное состояніе. Только въ бдѣніи мы собственно люди. Этою мыслительностію и свободою человѣкъ отдѣляетъ отъ себя міръ внѣшній и господствуетъ надъ нимъ; въ слѣдствіе этого отрѣшенія своего лица отъ міра, онъ и воспринимаетъ впечатлѣнія отъ него на столько, на сколько этого хочетъ и дѣйствуетъ на него, когда ему угодно.

2) *Въ состояніи сна,* душа наша напротивъ существуетъ *не въ себѣ самой и не для себя.* Духовная дѣятельность сознанія, разума и воли въ ней упадаетъ потому, что тѣлесные органы ея—головной мозгъ и идущіе изъ него чувственные и двигательные нервы не имѣютъ уже въ себѣ болѣе энергіи, лишаются способностей совершать обычныя свои отправленія, частію потому, что во время бодрствованія они истощились сами въ себѣ отъ дѣйствія на нихъ духовныхъ силъ разума и воли, а частію потому, что съ захожденіемъ солнца они уже не принимаютъ въ себя болѣе необходимыхъ для ихъ дѣятельности возбужденій свѣта и электричества. Вмѣсто системы головныхъ нервовъ, во время сна, дѣйствуетъ въ тѣлѣ одна только система растительныхъ, желудочныхъ нервовъ, возбужденная и усиливаемая въ своемъ дѣйствованіи дѣйствіемъ магнитныхъ силъ земли, а можетъ быть даже луны и звѣздъ.— Вслѣдствіе этого и душа проявляетъ себя во время сна та-

кимъ образомъ, какъ позволяютъ и опредѣляютъ ее дѣйствовать подвластные ей теперь тѣлесные органы, т. е. она живетъ теперь только *сердцемъ*. Сердце есть совокупность нашихъ естественныхъ стремленій,—есть влеченіе нашей души къ бытію внѣшнему. По сердцу душа есть не самостоятельное существо, а подчиненное внѣшнему бытію, членъ въ системѣ вселенной. Это отношеніе ея къ внѣшнему бытію также слагается изъ двухъ сторонъ: изъ *воспріятія* и *воздѣйствія;* но воспріятіе души сердечное отнюдь не есть свободное и сознательное, а страдательное и неопредѣленное, т. е. простое *чувство* или *чутье;* равно какъ и воздѣйствіе не разумно—выполняемое въ дѣйствіяхъ хотѣніе, а только одно непосредственное душевное влеченіе, безъотчетное желаніе. Поелику сердце, стремящееся къ предметамъ, и предметы его стремленія находятся въ союзѣ между собою и другъ въ друга проникаютъ, то отсюда образуется въ душѣ симпатическое нѣкое *дально-чувствіе* или *предчувствіе,* нерѣдко открывающееся въ душѣ во время сна. Средоточіемъ чувства и желанія служитъ теперь естественное стремленіе души, или *самовозбужденіе* ея. И такъ и въ сонномъ состояніи своемъ душа сохраняетъ тѣ же черты своего образа, тѣ же силы, но только въ другомъ видѣ. Раздѣльное познаніе становится теперь неопредѣленнымъ ощущеніемъ, свободное хотѣніе безъотчетнымъ влеченіемъ, самосознаніе самовозбужденіемъ. Теперь разумно-свободная дѣятельность души обращается въ естественно-инстинктивную. Польза сна для души двоякая: 1) Дабы то, что человѣкъ въ бодрствованіи своемъ духовно позналъ или сдѣлалъ, могло ему усвоиться, надобно, чтобы оно такъ сказать отложилось и окристоллизовалось въ немъ, при посредствѣ образовательныхъ силъ тѣла; ибо тѣло есть орудіе самовоспитанія души; а это и совершается во время сна: вмѣстѣ съ обращеніемъ крови около органическаго сердца въ это время и около духовнаго сердца

обращается непрерывающійся токъ представленій и помысловъ, кои подобно элементамъ крови, то притягиваются имъ къ себѣ, то отталкиваются;—при чемъ притянутое душою посредствомъ растительныхъ отправленій кристаллизуется, такъ сказать, въ духовное тѣло души. 2) Когда вся разумно-свободная дѣятельность души сходится къ своему корню—сердцу, то въ коренныхъ его стремленіяхъ, неизмѣнно вѣрныхъ своему направленію, особливо въ основномъ влеченіи сердца къ Безконечному и въ отвѣтномъ на него вѣяніи свыше, всѣ силы души какъ бы осматриваются, становятся въ свой духовный меридіанъ (оріентируются), т. е. исправляются, освѣжаются, оживотворяются. Отсюда-то свѣжесть души по пробужденіи, рѣшеніе недоумѣній и вопросовъ, новыя возбужденія къ добру и проч. Но какъ тѣлесно-растительная дѣятельность желудка совершается не безъ вліянія внѣшнихъ силъ природы, ему споспѣшествующихъ, такъ и образованіе духовнаго существа души совершается не безъ вліяній на него силъ духовныхъ, свѣтлыхъ или темныхъ, смотря потому, какимъ душа болѣе отверста. Отсюда-то молитвы Церкви къ ангелу хранителю о заступленіи отъ навѣтовъ діавола, къ Спасителю—объ осѣненіи Духомъ Святымъ и проч. Эти молитвы тѣмъ важнѣе, что сердце въ состояніи сна страдательно подчиняется вліянію внѣшнихъ духовныхъ силъ.

3) *Сновидѣнія.*—И въ состояніи сна душа стремится удержать свой образъ личности. Ибо ея образъ или существо неподавимы; существо же души есть мышленіе, какъ говорили картезіанцы; посему душа не можетъ не мыслить и во снѣ. Но 1) Эта дѣятельность души во время сна становится чисто субъективною и теоретическою, ибо съ закрытіемъ внѣшнихъ чувствъ и бездѣйствіемъ членовъ она не соображается болѣе съ міромъ дѣйствительнымъ и не распространяется на него. 2) Она есть дѣятельность не самосознательная и не свободная, ибо органъ

ея—мозгъ лишенъ теперь жизне-дѣятельности, а обнаруживается въ той формѣ, какая опредѣляется господствующимъ теперь желудочнымъ мозгомъ, системою узловъ нервныхъ, т. е. въ формѣ духовно-растительной. 3) Она управляется всецѣло одними непосредственными стремленіями и наклонностями сердца, ибо душа въ состояніи сна, какъ сказано, живетъ сердцемъ; а живя однимъ сердцемъ, она ничѣмъ внѣшнимъ, объективнымъ не связывается, и слѣдуетъ только своимъ внутреннимъ, субъективнымъ желаніямъ.

Изъ сказаннаго легко изъясняются всѣ свойства сновидѣній: α) *мнимая предлежательность* сновидѣній.—Душа во время сна не возвышается къ мышленію о себѣ самой, потому что связана узами природы; но по этому самому она, производя различныя картины и явленія, не замѣчаетъ, что она же сама есть ихъ художница и приписываетъ имъ независимое отъ нея существованіе въ мірѣ дѣйствительномъ. β) *Хаотическое разнообразіе и теченіе сновидѣній.* Сновидѣнія суть произведенія не свободной дѣятельности, а сочетаваются между собою по извѣстнымъ законамъ ассоціаціи идей, механизмъ которой подчиненъ впрочемъ стремленіямъ сердца. Ибо мы замѣчаемъ, что душа наша, стремясь мыслію по какой либо цѣпи идей, какъ скоро заходитъ къ вещамъ безъинтереснымъ для нея, останавливается и возвращается назадъ къ вещамъ для нея пріятнымъ или занимательнымъ. Отсюда происходитъ особенное отношеніе сновидѣній къ сердцу. Всѣ образы кружатся около сердца и изъ нихъ оно избираетъ любимые, а отъ прочихъ уклоняется; въ кругѣ этихъ образовъ оно живетъ, какъ въ своей стихіи. Отсюда во снѣ у всякаго свой міръ: корыстолюбивому снятся деньги, сластолюбивому—столы, игроку—игры, разсѣянному—удовольствія. γ) *Неимовѣрная быстрота сновидѣній.* Въ одно мгновеніе ду-

ша облетаетъ во снѣ небо и землю, сочетаваетъ неизмѣримымъ разстояніемъ раздѣленныя пространства и времена, развертываетъ и смѣняетъ обширнѣйшія и великолѣпныя панорамы; это потому, что эта земля и небо, эти времена и пространства, этотъ неистощимый матеріялъ ея художественной дѣятельности находится въ ней самой, и суть ея же собственныя летучія мысли. Впрочемъ нельзя не видѣть въ этой свободѣ созерцанія и производительности нѣкотораго прообразованія и начатка будущей свободы, которая предназначена душѣ въ вѣчности.

О сновидѣніяхъ должно рѣшить слѣдующіе вопросы:

1) *Чѣмъ отличать состояніе сновидѣній отъ состоянія бодрственнаго сознанія?* Вопросъ которымъ озадачилъ нѣкогда Наполеонъ профессора философіи въ Павіанскомъ университетѣ

Отвѣтъ. Сходство между обоими состояніями есть, но только формальное, поверхностное, именно,—что тому и другому свойственны *представленія*. И въ бодрствованіи мы представляемъ себѣ внѣшній міръ и всѣ свои отношенія,—и во снѣ также. И въ бодрствованіи обращается въ душѣ множество мечтательныхъ, несообразныхъ съ дѣйствительностію, сонныхъ представленій,—и во снѣ бываетъ много представленій, согласныхъ съ дѣйствительностію, бодрственныхъ. Но бодрственное и сонное сознаніе отличаются однакожъ между собою довольно рѣзко. Бодрственное сознаніе имѣетъ твердый порядокъ, потому что міръ, къ которому оно обращено, самъ твердо расположенъ, движется въ формахъ пространства и времени, существуетъ и живетъ по неизмѣннымъ законамъ, категоріямъ, и имѣетъ единство. Напротивъ сонное сознаніе хаотично, оно перемѣшиваетъ пространства и времена, нарушаетъ законы, единство обращаетъ въ множественность. Правда, въ сонномъ состояніи душа является какъ бы свободнѣе, ибо не связывается

порядкомъ дѣйствительнаго міра, своевольно располагаетъ всѣми скопившимися въ ней матеріялами представленій; съ быстротой молніи перелетаетъ цѣлые ихъ ряды, однимъ взоромъ обнимаетъ огромныя пространства и времена,—и это именно въ ней можетъ быть anticipatio будущей свободы въ вѣчности, но по крайнѣй мѣрѣ теперь твердый порядокъ дѣйствительнаго міра есть для нея основа, на которой она раскрываетъ свои силы, свою свободную дѣятельность и воспитываетъ себя къ истинной духовной свободѣ будущей жизни.

2) *Изъ чего и какъ образуются сновидѣнія?* Отвѣтъ. Сновидѣніе есть связь и взаимное проникновеніе разумно-бодрственнаго и естественно-соннаго состоянія души подъ вліяніемъ высшаго духовнаго міра. Поэтому содержаніе сновидѣній заимствуется изъ трехъ источниковъ. *Съ одной стороны* бодрственная жизнь отражается въ сонной. Что мы дѣлали, испытывали, особенно о чемъ заботились, то и грезится намъ во снѣ. Эти грезы суть отголоски шума и движенія земной дѣятельности, подобные кругамъ, которые распространяются отъ брошеннаго въ воду камня. Нѣкоторыя новыя впечатлѣнія бодрственныя даже и во время сна проникаютъ еще въ душу, и входятъ въ смѣсь грёзъ; но уже большею частію видоизмѣняются въ воображеніи. Такъ, напр. прикосновеніе горячаго тѣла къ ногѣ спящаго возбуждаетъ грезы о пожарахъ. *Съ другой стороны* вся естественная жизнь, т. е. все то царство бытія, въ симпатическое сношеніе съ которымъ входитъ душа чрезъ тѣло, также отражается въ грезахъ: такъ состояніе здоровья или нездоровья, климатъ, состояніе погоды и проч.,—все это дѣйствуетъ на душу, и во время сна отражается въ сновидѣніяхъ.

Отсюда происходитъ въ ней предчувствіе будущихъ естественныхъ событій. Ибо душа во время сна входитъ симпатически въ жизнь природы. Но сверхъ того, когда душа свободнѣе

нибудь привыкла жить духовною жизнію, то отрѣшившись отъ бодрственной дѣятельности настоящаго и связываясь притомъ узами природы, она во снѣ предается своему коренному влеченію къ Безконечному, и тогда-то въ ней происходятъ особыя духовныя ощущенія, видѣнія, сношеніе съ духовнымъ міромъ. Первые сны отголосокъ *прошедшаго,* вторые *будущаго,* третьи *вѣчнаго.*

3) *Надобно ли и какъ изъяснять сны?* а) Если въ сновидѣніяхъ отражается прошедшее и будущее или вѣчное, то изъясненіе ихъ весьма важно. Но весьма трудно было бы подчинить языкъ грезящей души какимъ либо правиламъ. Онъ бываетъ весьма различенъ по лицамъ, поламъ, возрастамъ, темпераментамъ, воспоминаніямъ и безчисленному множеству самыхъ случайныхъ обстоятельствъ. Языкъ сна есть большею частію символическій, въ которомъ мысль представляется въ какомъ либо образѣ. Онъ основывается на соотвѣтствіи міра духовнаго и чувственнаго. Это соотвѣтствіе всегда сохраняется, но душа въ паденіи перемѣшала истинную точку зрѣнія на вещи и влагаетъ въ предметы частію свой субъективный смыслъ. Отсюда происходятъ различные, такъ сказать, діалекты языка сновъ. Главнѣйшимъ образомъ въ немъ можно различить три нарѣчія или образа рѣчи.

α) *Образы сновъ находятся иногда въ прямомъ отношеніи* къ идеямъ,—это языкъ *метафорическій.* Такъ, напр., тернистый путь на гору означаетъ трудности; идти по льду—опасность положенія, мракъ—печаль и проч. β) Но иногда—*въ обратномъ отношеніи къ идеямъ,* такъ что высокое для насъ часто представляется во снѣ подъ образами низкими, пріятное подъ образами мучительными; считаемое полезнымъ—подъ вредными и проч. Напр. деньги—подъ видомъ навоза; повышеніе—подъ видомъ паденія, подарки—подъ видомъ побоевъ и проч. И наоборотъ, γ) иногда образы съ идеями находятся въ какомъ

то отдаленномъ, загадочномъ, *таинственномъ соотношеніи*, не имѣя съ ними ни сходства, ни противоположности. Такъ, напр. страсти представляются подъ видомъ какихъ либо животныхъ, любовь подъ видомъ луча отъ любящаго лица къ любимому, общественное бѣдствіе подъ видомъ землетрясенія, связь съ родиною подъ видомъ пуповины и проч. *Кто черезъ само испытаніе дозналъ нѣчто изъ этихъ нарѣчій и когда какой языкъ болѣе употребляетъ душа его во снѣ, тотъ можетъ нѣсколько уразумѣвать свои сны, но не чужіе.*

б) Прямое различіе сновидѣній зависитъ отъ прямаго нравственнаго состоянія сердца. И именно:

1) Сердце, занятое любовію къ міру, разсматриваетъ вещи только въ отношеніи ихъ къ своему *я*. Посему сновидѣнія такихъ людей есть только дѣйствіе воспроизводительнаго воображенія, переносящаго и въ сонъ тотъ самый міръ, которымъ живутъ они и въ бдѣніи, и не имѣютъ никакого смысла. Образы ихъ составляются по законамъ *ассоціаціи* идей, которыя видоизмѣняются здѣсь большимъ или меньшимъ отношеніемъ ихъ къ сердцу. *Отъ нечистаго что будетъ чисто,*— говоритъ Сирахъ о сновидѣніяхъ, *и отъ лживаго какъ истина?* т. е. какой чистоты можно ожидать въ созерцаніяхъ сердца, когда сердце помрачено нечистотой, и какой истины, когда вся жизнь сдѣлалась ложью. Это *мрачная ночь въ душѣ*.

2) Сердце, стремящееся къ Богу, постоянно ищетъ свѣта и мира. Но и въ сердцѣ свѣто-и миролюбца развиваются иногда обольщенія и грѣховныя заблужденія; тогда восходитъ въ сердцѣ его лунный свѣтъ первоначальнаго вѣденія и образы, по внутреннему своему знаменованію, соединяются въ живое слово наученія, предостереженія, утѣшенія и проч. Тогда всякое зло, облекающееся для человѣка въ привлекательную наружность, является ему подъ *гнусными образами*, все надмѣвающее человѣка подъ низкимъ; все, въ чемъ думаетъ онъ

обрѣсти жизнь—является смертію. Здѣсь то сердце покушается отвести человѣка отъ дѣлъ худыхъ, удалить отъ него гордость, удержать душу его отъ могилы. Эти сновидѣнія суть *лунная ночь въ душѣ*.

3) Наконецъ сердце, сдѣлавшееся храмомъ Духа Святаго, самъ Богъ озаряетъ, для великихъ цѣлей своихъ, свѣтомъ во время сна и при помощи его вселенная снова становится зеркаломъ Божества, и всѣ предметы, подъ вліяніемъ Духа Божія, по внутреннему своему знаменованію соединяются для выраженія путей Божественнаго промысла въ наученіе вѣкамъ и народамъ. Эти сновидѣнія суть какъ бы *свѣтлая утренняя заря*, тихій разсвѣтъ приближающагося свѣтлаго дня.

4) *Какіе выводы теоретическіе и нравственные слѣдуютъ изъ ученія о снѣ?* а) Сонъ есть столько же существенный моментъ въ нашей жизни для души и тѣла, какъ и бодрственное состояніе: въ первомъ образуется духовно-тѣлесное существо, во-второмъ оно обнаруживается въ дѣятельности. Посему сонъ и бдѣніе находятся въ такомъ же отношеніи между собою, въ какомъ бытіе и дѣйствіе, одно служитъ основаніемъ другаго; а то и другое основаніемъ вѣчной жизни.

б) Посему не воображай, чтобы твои мысли, поступки и желанія были что либо несущественное, они тоже для души твоей, что пища для тѣла. Все, что ты принималъ твоимъ сердцемъ, войдетъ въ существо твое и пойдетъ съ тобою въ вѣчность.

в) Душа претерпѣваетъ нѣкоторыя измѣненія вмѣстѣ съ тѣломъ, и во время сна тѣлеснаго въ ней открывается иногда вѣденіе, не ограничиваемое пространствомъ и временемъ. Значитъ бытіе душа не зависитъ отъ тѣла, а есть безсмертное и самостоятельное.

г) Въ сердцѣ живетъ еще вѣденіе, не ограничиваемое пространствомъ и временемъ. Впрочемъ, не должно думать, чтобы нравственное совершенство человѣка состояло въ подчиненіи разума и воли владычеству сердца. Его вѣденіе и стремленіе безсознательны и невольны; истинное же достоинство человѣка составляетъ разумное самосознаніе и свободное самоопредѣленіе, кои принадлежатъ разуму и волѣ.

д) Въ состояніи сна открывается внутренній, потаенный сердца человѣкъ. Посему вникай въ сновидѣнія, дабы узнать нравственное свое состояніе. То, чѣмъ душа преимущественно занимается во снѣ, именно обнаруживаетъ господствующій нравственный ея характеръ.

е) Сердце, проникнутое любовію къ Богу и озаренное внутреннимъ свѣтомъ, въ сновидѣніяхъ даетъ вещамъ нерѣдко совсѣмъ другое значеніе, нежели какое находитъ въ нихъ любознательный разсудокъ или чувственность. Значитъ послѣдніе обнимаютъ только внѣшнюю сторону природы. Для любящаго Бога сердце имѣетъ ключъ къ естествознанію внутреннему, которое видитъ въ природѣ откровенное слово Божіей премудрости.

ж) Во снѣ, при упадкѣ свободы, подъ вліяніемъ духовныхъ силъ совершается духовное плототвореніе. Почему предъ наступленіемъ сна намъ должно быть какъ можно осторожнѣе въ своемъ поведеніи; стараться, какъ можно, настраивать душу свою къ чистымъ мыслямъ, святымъ чувствамъ—усердной молитвой, а тѣло благоустроять—воздержаніемъ.

II

Сумасшествіе.

А) *Описаніе явленій сумасшествія.*

Когда ко сну присоединяется движеніе, то онъ становится *лунатизмомъ;* ежели же къ нему присоединится еще дѣятельность органовъ чувствъ, то этотъ сонъ души при тѣлесномъ бодрствованіи есть состояніе *сумасшествія.*

Явленія, въ которыхъ обнаруживается сумасшествіе, до безконечности бываютъ различны,—по различію пола, возраста, темперамента, воспитанія, образа жизни, причинъ помѣшательства и безчисленныхъ случайныхъ обстоятельствъ. Но главнымъ образомъ всѣ частные виды его сводятся въ четыре рода: *меланхолію, дурачество, изступленіе* и *безуміе,* которые самымъ названіемъ своимъ напоминаютъ четыре коренныя формы человѣческой жизни, извѣстныя подъ именемъ темпераментовъ.

1) *Меланхоликъ* занятъ повидимому одною исключительною идеею, въ коей сосредоточены всѣ его способности: это предметъ какой либо потери, скорби, ужаса, подозрѣнія, заботы, размышленія, отчаянія: для него не существуетъ ничего внѣшняго, никакого развлеченія, отрады, удовольствія; скорбь глубокими чертами написана на лицѣ его *истомой.*

2) Совершенную противоположность ему составляетъ *дурачекъ.* Если первый сосредоточенъ весь въ одной идеѣ, то послѣдній весь разсѣянъ во внѣшности. Буйная и необузданная вѣтренность, быстрая преемственность безсвязныхъ идей, возникающихъ или по поводу внѣшнихъ впечатлѣній, или независимо отъ нихъ, безпрестанный приливъ и отливъ странныхъ фантазій, не имѣющихъ ни между собою, ни къ внѣшнимъ предметамъ никакого отношенія, несвязное, но тихое теченіе

страстей: радости, печали, гнѣва, даютъ намъ видѣть въ немъ человѣка, который въ своемъ помѣшательствѣ вкусилъ счастливое забвеніе горестей и заботъ житейскихъ.

3) Разстроенная, но вмѣстѣ возвышенная дѣятельность всѣхъ душевныхъ силъ, вращающихся около одного какого либо предмета, стремительные порывы душевныхъ движеній, обнаруживающихся въ потокѣ словъ, сверкающихъ взорахъ, быстрыхъ тѣлодвиженіяхъ, склонность разрушать, ниспровергать—словомъ: олицетворенная страсть—вотъ характеръ *изступленнаго* (exstasiens).

4) Ужасъ при видѣ изступленнаго обращается въ глубокую печаль, при взглядѣ на *безумнаго* (stupidus), который съ блѣднымъ, но мутнымъ лицемъ, обличающимъ совершенное отсутствіе всѣхъ душевныхъ способностей, въ упорномъ молчаніи, или изрѣдка издавая нѣмые звуки, пригвожденный лѣностію, проводитъ дни и ночи на одномъ мѣстѣ, безъ всякаго чувства къ внѣшнему и къ себѣ самому. Повидимому, послѣднія искры разумной души погасли въ немъ въ растительной жизни тѣла.

Взирая на поступки сумасшедшихъ, находящіеся въ рѣзкой несообразности со внѣшними ихъ отношеніями, легко усматриваемъ въ нихъ слѣдующія свойства:

1) Отсутствіе той духовной силы, которою душа, противополагая внѣшній міръ себѣ и себя міру, сравниваетъ внѣшнія впечатлѣнія и внутреннія перемѣны въ неизмѣнномъ *я*, познаетъ въ немъ свое отношеніе къ міру, и сообразно тому опредѣляетъ себя къ дѣйствіямъ, т. е. *самосознанія*. Въ этомъ отношеніи состояніе сумасшествія сходно съ состояніемъ сна. Но это сходство простирается далѣе.

2) И въ сумасшествіи, подобно какъ во снѣ, душа слѣдуетъ одинакимъ законамъ въ сочетаніи представленій, съ быстротою молніи пробѣгаетъ цѣлые ряды идей, перелетаетъ съ пространства на пространство, со времени на время, раз-

дѣленныя между собою неизмѣримымъ разстояніемъ;—и въ этомъ безпорядочномъ теченіи мыслей обнаруживаетъ иногда необыкновенныя силы и способности, предчувствіе будущаго, прозрѣніе во внутреннее состояніе другихъ, свѣденіе объ отдаленныхъ происшествіяхъ, удивительную легкость въ выраженіи, остроуміе и тонкость, оказывающіяся въ самыхъ бойкихъ отвѣтахъ.

3) Равнымъ образомъ, когда тотъ или другой сумасшедшій, какъ бы не имѣя словъ выразить намъ свою мысль, указываетъ намъ на тотъ или другой предметъ, сожалѣя, что мы его не разумѣемъ; когда безумный въ уединенномъ мѣстѣ перебираетъ или располагаетъ въ порядокъ, какъ бы для осуществленія какой-то идеи, бездушныя вещи, не имѣющія для насъ никакого значенія; или когда мать, лишившаяся разсудка отъ потери единственнаго младенца, съ нѣжностію ласкаетъ и прижимаетъ къ сердцу вмѣсто его полѣно, обвитое пеленою; то психологъ заключаетъ, что душа этихъ несчастныхъ еще мыслитъ и чувствуетъ, только уже не на языкѣ словъ, а какъ душа спящаго, на языкѣ образовъ, воплощая свои представленія въ предметы внѣшняго міра.

4) И самые поступки сумасшедшихъ, и исторія ихъ предыдущей жизни показываютъ, что внѣшняя ихъ дѣятельность въ этомъ состояніи, подобно какъ внутренняя дѣятельность нашихъ душъ во время сна, есть осуществленіе наклонностей и расположеній *сердца*, есть ихъ внутренній человѣкъ, вышедшій наружу такъ, какъ онъ есть.

5) Пробуждаясь отъ сна, мы выносимъ съ собою иногда чувства удовольствія или грусти, иногда особливую легкость душевныхъ силъ, иногда внезапно являющуюся намъ свѣтлую мысль—отвѣтъ на вопросъ, надъ разрѣшеніемъ котораго мы тщетно напрягали свои умственныя силы. Такимъ же образомъ нѣкоторые изъ сумасшедшихъ, особливо ежели потеряли раз-

судокъ не по своей винѣ, пробуждались отъ своего долговременнаго и тяжкаго сна разума и воли съ необыкновеннымъ развитіемъ душевныхъ силъ, съ очищенною нравственностію, возвышеннымъ религіознымъ чувствомъ, кои показываютъ, что съ упадкомъ въ нихъ свободной дѣятельности не прекращалось, но, незамѣтно для нашего ока, продолжалось своимъ образомъ развитіе и образованіе ихъ души [1]). Однако и тѣ, кои сами, ниспровергнувши владычество разума необузданною чувственностію и буйными страстями, во всю жизнь свою обнаруживали потомъ только движенія неукротимой ярости и бѣшенства, неистоваго сластолюбія, отвращенія и ненависти ко всему священному, въ старости или предъ смертію, приходя въ себя, становятся кроткими и набожными и оказываютъ глубокую преданность Высшей волѣ. Въ самыхъ слабоумныхъ, по выздоровленіи, замѣчается особливое развитіе душевныхъ силъ.

Б) *Изъясненіе явленій сумасшествія.*

Всѣ явленія сумасшествія согласно показываютъ, что оно состоитъ вообще въ преобладаніи низшей области сердца надъ высшею силою самосознанія, въ перевѣсѣ чувственности надъ разумомъ и волею. Этотъ неестественный перевѣсъ производится двоякимъ образомъ: или 1) *отрицательнымъ*, когда высшая область по какой либо причинѣ сама теряетъ свое господство надъ низшею, и такимъ образомъ уступаетъ ей власть надъ собою; или, что гораздо чаще, 2) *положительнымъ* образомъ, когда низшая область, бывъ чрезмѣрно возбуждена какими-либо средствами, насильственно беретъ перевѣсъ надъ высшими силами и подавляетъ ихъ своимъ преобла-

---

[1]) Въ Символикѣ сна Шубертъ приводитъ примѣръ женщины, выздоровѣвшей отъ 20-ти лѣтняго сумасшествія за четыре недѣли предъ смертію, которая постигла ее въ 1761 году на 47 году отъ рожденія въ Унсормаркѣ.

даніемъ. То и другое можетъ произойти опять двумя способами: первое—или а) *матеріально,* когда органъ мышленія—мозгъ повреждается (механическимъ ударомъ или болѣзнію) и вмѣстѣ съ тѣмъ упадаетъ соотвѣтствующая ему дѣятельность души;—или б) *психически,* когда самая дѣятельность души разстроиваетъ свой органъ, а вмѣстѣ съ нимъ разстроивается и сама (наприм. чрезъ мѣру напряженное и продолжительное размышленіе повреждаетъ мозгъ). Второе—или а) *матеріально,* когда брюшная система узловъ, бывъ чрезмѣрно возбуждена какими либо раздражающими средствами (наприм. горячими напитками), возбуждаетъ соотвѣтствующія ей силы сердца: чувство, воображеніе и страсти и подавляетъ разсудокъ;—или б) *психически,* когда сердце, принявшее природу плоти и вмѣстѣ связываемое ею, возмущается сильными душевными движеніями, возбуждаетъ свой тѣлесный органъ, и свергнувши оковы разума, обнаруживаетъ себя свойственнымъ ей образомъ. Сюда относятся сильныя страсти, какъ-то: гнѣвъ, ненависть и любовь, всякая привязанность къ недостойному души предмету, честолюбіе, также чрезмѣрная забота, глубокая печаль, радость, поблажка при воспитаніи, крайняя разсѣянность, а болѣе гордость, особливо духовная, которая и въ нравственности и въ разумѣ, и нынѣ, подобно какъ въ началѣ, сопровождается немедленно паденіемъ духа.

Господство его исключительное въ душѣ, и обыкновенный порядокъ отправленій въ тѣлѣ.

Такимъ образомъ въ сумасшествіи, съ разстройствомъ своего органа, подобно какъ во снѣ съ упадкомъ его подъ перевѣсомъ плототворенія, разумъ и воля уступаютъ владычество инстинктивному чувству и пожеланію. Самосознаніе разума становится здѣсь чувствомъ, самоопредѣленіе воли—безотчетнымъ влеченіемъ, мышленіе—невольнымъ сочетаніемъ образовъ.

Между тѣмъ въ тѣлѣ—*чувствованіе, движеніе, плототвореніе,* по причинѣ цѣлости ихъ органовъ, совершаются своимъ порядкомъ. Но чувствованіе уже не доставляетъ душѣ свѣденія о внѣшнемъ мірѣ, посредствомъ котораго она приходитъ въ сознаніе самой себя; впечатлѣнія, доставляемыя чувственными органами, не собираясь въ фокусѣ самосознанія, раздробляются какъ лучъ свѣта, частію преломляясь въ душу, гдѣ пораждаютъ безсознательныя ощущенія, частію отражаясь отъ нея, въ какомъ случаѣ вовсе теряются для нея. И движеніе не служитъ орудіемъ къ осуществленію свободныхъ ея намѣреній во внѣшнемъ мірѣ, а управляется инстинктуальными побужденіями сердца. Система узловъ, какъ органъ сердца, становится теперь средоточіемъ всѣхъ душевныхъ дѣйствій и обнаруживаетъ свою напряженную дѣятельность частію усиленнымъ плототвореніемъ (почему большая часть сумасшедшихъ могутъ цѣлыя недѣли оставаться безъ сна, безъ пищи, не оказывая слѣдовъ истощенія), частію особливымъ сочувствіемъ съ внѣшнимъ міромъ.—Словомъ: ежели древніе сравнивали душу съ звукомъ, то, продолжая это сравненіе, можно сказать, что въ состояніи сумасшествія этотъ звукъ, съ прегражденіемъ обыкновеннаго пути къ внѣшнему тѣлу, а чрезъ него и къ міру, принявъ другое направленіе, находитъ себѣ другой исходъ, и потому становится для насъ не слышенъ и непонятенъ. Отсюда само собою изъясняются всѣ явленія сумасшествія:

1) *Потеря свободы, какъ слѣдствіе порабощенія себя наклонностямъ сердца.* Сумасшествіе большею частію происходитъ отъ того, что душа слишкомъ раболѣпно предается господствующимъ чувственнымъ наклонностямъ сердца, добровольно исходитъ изъ себя въ несродные ей предметы (Меланхоликъ сходитъ съ ума отъ заботъ, печали, зависти и проч.; сангвиникъ отъ разсѣянія; холерикъ отъ сильныхъ страстей, особенно гордости; флегматикъ отъ поблажки чувственности и

плотоугодія). Какъ характеръ и направленіе душевной дѣятельности вообще опредѣляется темпераментами, какъ главными видами, на кои раздробился первоначальный человѣкъ въ своемъ паденіи [1]), то и въ сумасшествіи, какъ второмъ паденіи, природа человѣка естественно удерживаетъ свой темпераментъ, и главные роды сумасшествія суть не иное что, какъ темпераменты въ усиленномъ видѣ (Меланхоликъ становится меланхоликомъ, сангвиникъ дурачкомъ, холерикъ изступленнымъ, а флегматикъ слабоумнымъ [2]). А какъ темпераменты суть не иное что, какъ четыре разные способа ограниченія въ насъ начала свободы: то общее существенное свойство всѣхъ родовъ сумасшествія есть совершенная потеря свободы,—той силы, которая есть душа нашей личности, средоточіе, изъ коего исходятъ и въ которое возвращаются всѣ дѣйствія разума и воли, и которое, ощущая само себя, становится *самосознаніемъ.*

Итакъ сумасшедшій не имѣетъ свободной личности и самосознанія; потому что не имѣетъ свободы (Меланхоликъ не можетъ отвлечь своей души отъ одной идеи; дурачекъ—остановить ее ни на одной; изступленный—удержать движеніе страстей; слабоумный—возбудить въ себѣ мыслящія силы).

2) *Невольное теченіе мыслей иногда остроумное.* Съ упадкомъ свободы начинается невольная дѣятельность средняго рода способностей: представленія, воображенія, чувства, фантазіи,—и душа становится жертвою образовъ, чувствъ, желаній, преступленій, страстей, кои, подобно какъ во снѣ, съ неимовѣрною быстротою сочетаваясь между собою по законамъ ассоціаціи идей, съ большею или меньшею зависимостію ихъ отъ сердца, вмѣстѣ влекутъ за собою увѣренность въ предле-

---

[1]) См. Власанскаго «Біологія», стр. 393.

[2]) См. Бутырскаго «о духовныхъ болѣзняхъ», стр. 70.

жательной ихъ существенности. Въ этой-то невольной игрѣ душевныхъ силъ быстрая преемственность идей, случайно-стройное стеченіе образовъ и представленій, которые при воспламененіи души чувствомъ получаютъ внутреннюю силу и связь, составляетъ удивительное остроуміе и разумъ сумасшедшихъ. Въ состояніи воодушевленія всѣ силы душевныя вовлекаются въ кругъ чувства, память [1]) отдаетъ все богатство словъ, и мысль получаетъ особливую полноту выраженія.

3) *Особенности и странности языка сумасшедшихъ.* Но въ состояніи спокойномъ, душа сумасшедшаго, среди быстраго теченія идей, очень часто не можетъ извлекать изъ памяти приличнаго слова для выраженія того или другаго представленія (Тогда какъ она представляетъ себѣ, напр. *небо*, память подставляетъ ей для выраженія слово *вода;* при мысли о воздухѣ она произноситъ слово—*окно*). Поэтому то языкъ сумасшедшаго большею частію, подобно какъ и въ нѣкоторыхъ другихъ болѣзняхъ, страннымъ образомъ противорѣчитъ внутреннему теченію его мыслей. Но тогда какъ память измѣняетъ такимъ образомъ мысли,—гораздо полнѣйшее и удобнѣйшее выраженіе она находитъ для себя въ томъ или другомъ предметѣ, въ которомъ можетъ осуществляться вдругъ цѣлый рядъ душевныхъ представленій: почему естественный языкъ сумасшедшаго, какъ и спящаго, есть *символическій*, образный, болѣе или менѣе правильный и возвышенный, *смотря по состоянію сердца.*

4) *Сочувствіе съ физическимъ міромъ.* Съ преграждеиіемъ обыкновеннаго пути съ внѣшнимъ міромъ чрезъ мозгъ и чувственные органы, душа обрѣтаетъ себѣ другой исходъ

---

[1]) Всѣ воспоминанія имѣютъ тѣснѣйшую связь съ системою ганглій,—областію сердца; мы удобнѣе воспоминаемъ и долѣе удерживаемъ то, что занимаетъ наше сердце. Symbolyk des Traümes. 142—150.

въ жизнь общую, чрезъ систему узловъ и вступаетъ въ обширнѣйшую сферу инстинктуальнаго сочувствія съ природою, предощущаетъ будущія происшествія физическаго міра, познаетъ совершившіяся уже, но до того невѣдомыя ей, и видитъ отдаленныя дѣйствительныя событія: ибо всѣ явленія физическаго міра прежде, нежели совершаются въ видимой области вещественнаго, начинаются и приготовляются въ невидимой области—въ невещественныхъ началахъ; и тогда, какъ для нашего внѣшняго ока проходятъ и исчезаютъ послѣднія волны ихъ въ области нашего свѣта, они входятъ въ порядокъ природы и остаются въ немъ навсегда своими слѣдствіями; и ежели то или другое событіе совершается въ своей опредѣленной части пространства, въ тоже время отдаленныя сферы природы, какъ бы по нѣкоторому сочувствію, отзываются соотвѣтственными имъ перемѣнами. Эти начала, концы и предѣлы физическихъ событій ощущаются душею въ области сердца—въ системѣ узловъ. Она ощущаетъ такимъ образомъ отчасти и внутреннія свойства растеній, металловъ, которыя неощутимы для внѣшнихъ чувствъ, обнимающихъ только внѣшнюю сторону вещей, но доступны непосредственному ощущенію брюшныхъ нервъ, какъ доказываетъ это инстинктъ животныхъ; познаетъ внутреннее душевное и тѣлесное состояніе людей, изъявляя къ однимъ влеченіе, а къ другимъ особенное отвращеніе: ибо тогда какъ душа человѣческая считаетъ храмину своихъ мыслей, чувствъ и желаній заключенною для всякаго ограниченнаго ока,—ея нравственное состояніе отпечатлѣвается глубокими слѣдами въ духовно-вещественной природѣ человѣка, и становится видимымъ не только для существъ безплотныхъ, но и для способныхъ къ тому людей и даже для животныхъ [1]). Но это вѣденіе

[1]) Говорятъ, что медвѣдя никакими побужденіями нельзя ввести въ домъ разврата. Впрочемъ, если бы это было и несправедливо: то извѣстно изъ исторіи святыхъ, что свирѣпыя животныя забывали свою лютость при видѣ ихъ.

сумасшедшихъ инстинктуально и безсознательно, какъ вѣденіе животныхъ,—мало замѣтно для насъ въ разстройствѣ ихъ душевныхъ дѣйствій и употребляется ими иногда во благо, а иногда ко вреду другихъ, смотря по нравственному ихъ расположенію.

5) *Развитіе и усовершенствованіе души въ состояніи сумасшествія.* По душевному своему расположенію, и сумасшедшіе, подобно какъ лунатики, раздѣляются на два разряда,—кроткихъ и злыхъ; и то и другое качество ихъ, происходя отъ нравственнаго состоянія сердца, въ которомъ застигло ихъ сумасшествіе, обнаруживаетъ двоякій характеръ—добра и зла. Но опытъ показываетъ нерѣдко, что по выходѣ изъ своего болѣзненнаго и несчастнаго состоянія, сумасшедшіе, бывшіе прежде злонравными, становятся подъ конецъ жизни своей добрыми и благочестивыми,—и такимъ образомъ, временно ниспадая во глубину духовнаго разстройства, вмѣстѣ съ тѣмъ, повидимому, чрезъ это глубокое паденіе своего духа внутренно очищаются отъ зла и усовершаются. Спрашивается: какъ, среди превратнаго состоянія природы въ сумасшедшихъ, возможно это усовершенствованіе ихъ души? Премудрость Божія такъ устроила нашу природу, что всякое зло въ ней, какъ не естественное ей, не только разрушаетъ и подавляетъ само себя, но и приготовляетъ тѣмъ свободнѣйшее раскрытіе противоположнаго ему добра: такъ за болѣзнію слѣдуетъ лучшее здравіе, за грѣхомъ глубочайшее раскаяніе и пламеннѣйшее стремленіе къ Богу, за меланхоліею особливая легкость душевныхъ силъ, и проч. Сумасшествіе есть не иное что, какъ душевно-физическая болѣзнь, въ которой зловредный тѣлесный зародышъ или только угнетаетъ дѣятельность души, или сообщаетъ ей свои качества. Но этотъ *ложный организмъ* [1])

[1]) Всякій болѣзненный зародышъ въ тѣлесномъ организмѣ образуется по подобію его: въ немъ различаютъ кровь, сокъ, жилы, отдѣленія, даже нервную систему,—это ложный организмъ въ истинномъ.

въ человѣкѣ или подавляется собственными силами организма истиннаго, или истощается вмѣстѣ съ истощеніемъ тѣлесныхъ силъ; почему вмѣстѣ съ нимъ не только сами собою должны проходить въ душѣ соотвѣтственныя ему душевныя качества и настроенія, но по свойственной душѣ нашей упругости тѣмъ легче должны раскрываться въ ней противоположныя качества. Угнетена ли только душа въ сумасшедшихъ, или свободно усвоила чувственную природу отъ плоти, она носитъ въ себѣ неискореняемое сѣмя добра, истины и совершенства—въ сердцѣ; въ его коренныхъ, естественныхъ побужденіяхъ или стремленіяхъ она всегда вѣрна своему назначенію, всегда обращена къ Безконечному, и всегда воспріемлетъ отъ Него вѣяніе свыше. Отсюда, снисходя въ глубину души, именно въ сердце, разстроенныя силы душевныя, въ его коренномъ стремленіи къ Безконечному, какъ бы снова *оріентируютъ* себя, выпрямляются, утверждаются, а въ тоже время освѣжаются, воодушевляются, возвышаются. Что-жъ, если душа подъ вліяніемъ сердца проживетъ многіе годы? Почему въ изступленіи, въ припадкѣ бѣшенства, у сумасшедшихъ всегда замѣчается внутренняя какая-то борьба между непреодолимою склонностію и отвращеніемъ къ какому-либо злому поступку [1],—знакъ, что въ нихъ живетъ еще, и, можетъ быть, постепенно усиливается естественная любовь къ добру и отвращеніе отъ зла, чувство истины и стремленіе къ духовному совершенству. Особливо во время сна, можетъ быть, сердце ихъ отверзается для впечатлѣній высшаго свѣта добра и красоты: ихъ бодрственное состояніе есть сонъ; а что есть для нихъ ихъ сонъ?!... Какъ бы то ни было, только въ рукахъ Всеблагаго и Премудраго Творца и Промыслителя нѣтъ мѣръ наказанія, кои не служили бы въ тоже время и къ совершенству человѣка. Почему—если на

[1]) См. Бутырскаго, стр. 55.

сумасшествіе и можно взирать какъ на образецъ (typus) падшаго состоянія, въ которомъ находится родъ человѣческій,— какъ на бѣдственный конецъ, къ которому стремится и до какого можетъ дойти человѣкъ, предаваясь чувственнымъ наклонностямъ растлѣннаго своего сердца: то, съ другой стороны, едвали будетъ справедливо смотрѣть на сумасшедшихъ какъ на совершенно погибшую часть человѣчества,—только окомъ сожалѣнія; можно, и по всей вѣроятности даже должно, смотрѣть на ихъ бѣдственное состояніе, какъ на предметъ, за которымъ скрываются таинственные пути премудрости и милосердія Божія,—окомъ удивленія. Какъ въ тѣлѣ болѣзнь служитъ часто средствомъ къ большему выздоровленію; ибо во время оной болѣзненныя стихіи, въ теченіе времени накопившіяся въ тѣлѣ, нисходя въ глубину организма, вызываютъ въ немъ сокровенныя внутреннія силы къ борьбѣ и противодѣйствію себѣ, которое сопровождается совершеннымъ изгнаніемъ оныхъ изъ тѣла и очищеніемъ его: такъ и въ душѣ болѣзненная личность, т. е. сознаніе, исключительно занятое какимъ либо недостойнымъ предметомъ желаній и разстроенное имъ, нисходя въ глубину сердца, вызываетъ въ немъ коренныя стремленія души къ истинѣ и добру, на борьбу и противодѣйствіе всѣмъ отъ времени и жизни накопившимся въ области самосознательной личности лживымъ представленіямъ и злымъ наклонностямъ, и этими коренными силами духа мало-по-малу очищается отъ всего лживаго и порочнаго и исправляется.

III.

Магическія состоянія души.

Животный магнетизмъ.

Понятіе о немъ. Подъ именемъ животнаго магнетизма разумѣютъ *динамическій* способъ врачеванія, въ которомъ магнетизеръ дѣйствіемъ извѣстной манипуляціи, послѣ многообразныхъ и поразительныхъ явленій въ тѣлесной и духовной организаціи больной особы, какъ бы сообщаетъ ей жизненную силу и такимъ образомъ возстановляетъ ея здоровье.

Примѣч. Магнетизмомъ этотъ способъ врачеванія названъ по причинѣ нѣкотораго сходства его съ обыкновеннымъ способомъ магнетизированія желѣзныхъ пластинокъ,—а *животнымъ*—для различенія его отъ магнетизма минеральнаго, неорганическаго.

Исторія его. Магнетизмъ животный въ собственномъ, болѣе строгомъ смыслѣ, есть открытіе временъ новѣйшихъ; но нѣкоторыя явленія его—извѣстны были еще во времена древнѣйшія, такъ что поэтому начала (хотя болѣе общаго) и корня магнетизму надобно искать во временахъ глубокой древности. Магнитныя состоянія души относятся къ той части человѣческаго существа, которая составляетъ основу его личности, т. е. къ сердцу; поэтому исторія ихъ есть вообще исторія сердца, а область сердца во всѣ времена была предметомъ наблюденій.

А) *У народовъ восточныхъ.*

Въ первоначальныя времена человѣкъ вообще руководствовался въ жизни тѣми силами души, которыя открываются преимущественно въ сердечныхъ состояніяхъ,—а потому не-

удивительно, что народы восточные хорошо извѣдали глубину и широту сердца; въ нихъ сердце какъ бы само себѣ открывалось,—и эти откровенія его были болѣе или менѣе глубоки и истинны, сообразно его нравственному состоянію.

У *евреевъ* сердце, очищенное Божественною религіею, было органомъ къ сообщенію съ Богомъ и проводникомъ Его силъ въ разумъ и волю человѣка. Такимъ образомъ даръ таинственнаго *вѣденія* раскрывался въ Авраамѣ, Моѵсеѣ, первосвященникахъ и пророкахъ до непосредственнаго собесѣдованія съ Богомъ,—Іаковъ, Моѵсей обнаружили даръ предсмертнаго *ясновидѣнія* въ пророческомъ благословеніи 12 колѣнъ; Авраамъ (отъ Авимелеха), Іосифъ (отъ фараона и по собственному опыту) и Іовъ (отъ Еліуса Іов. XXXIII. 15—19). Знали, что въ *сновидѣніяхъ* подъ вліяніемъ благодати сердце раскрываетъ даръ провѣденія; Іовъ прозиралъ сердцемъ и въ мракъ *загробнаго состоянія;* въ Иліѣ и Елисеѣ сердце было органомъ чудотворящей силы—врачующей.

У *индійцевъ* инстинктуальное вѣденіе сердца служило источникомъ философіи; ибо оно почиталось откровеніемъ *высочайшей души; во снѣ*, по ихъ мнѣнію, сердце ходитъ туда, куда недостигаетъ оно въ бодрственное время (upanischad.),—и чтобы поэтому войти во свѣтъ сердца нужно закрыть всѣ чувства.

Въ Зендавестѣ персидской опредѣленно описывается переходъ души въ жизнь вѣчную; свѣденіе о загробномъ мірѣ могъ сообщить только тотъ, кто тамъ былъ—былъ хотя во вратахъ его, т. е. въ *состояніи обморока.*

Египтяне вѣровали, что во снѣ съ душею бесѣдуютъ боги; поэтому они больныхъ своихъ клали въ храмахъ (изъ коихъ извѣстнѣйшіе—Сераписа и Вулкана), въ надеждѣ, что боги представятъ имъ лекарство, способное къ уврачеванію ихъ болѣзни. Кромѣ того у египтянъ находятъ прямые намеки на

существованіе у нихъ магнетизаціи; такъ на нѣкоторыхъ храмахъ находятъ изображенія двухъ особъ въ положеніи магнетизера и сомнамбулы,—и нѣтъ сомнѣнія, что прорицалища Египта—Ѳивское и отъ него Аммоніево—были не что иное, какъ отвѣты сомнамбулъ.

У *аравитянъ* былъ обрядъ неистоваго круженія, въ которомъ съ омраченіемъ сознанія возбуждается будто бы даръ прорицанія въ сердцѣ,—этотъ же обрядъ повторяется у *шамановъ*.

B) *У народовъ греческихъ.*

Въ *Греціи*, гдѣ пробудился уже разумъ, но жилъ еще въ дружбѣ съ природою, сердечно-сонныя состоянія души пользовались прежнимъ уваженіемъ и вниманіемъ; сердце извѣстно было, какъ источникъ таинственнаго вѣденія. Такъ оракулы Дельфійскій и Додонскій были не что иное, какъ явленія *сомнамбулизма*. Платонъ довольно вѣрно понималъ состояніе *изступленія;* Сократъ предъ смертію говорилъ о способности души видѣть вещи непосредственно; въ школѣ неоплатониковъ состояніе изступленія сдѣлалось даже органомъ философіи; но они истинное, свѣтлое изступленіе отличали еще отъ мрачнаго, которое приписывали злымъ демонамъ; даже атомисты говорили, что во снѣ душа сообщается съ богами; а стоики знали и о прорицательныхъ снахъ. Грекамъ извѣстны были частію и врачебныя дѣйствія сердечной природы; такъ Пифагоръ лечилъ болѣзни заклинаніями, а Пирръ, царь епирскій извѣстныя болѣзни лечилъ просто манипуляціею.

C) *Въ средніе вѣка.*

Въ средніе вѣка, когда разумъ руководился вѣрою сердца, особенно озареннаго свыше, онъ далеко проникалъ въ глу-

бину сердца и пролилъ много свѣта на его состоянія. И такіе отцы Церкви, какъ Афинагоръ и Тертулліанъ, увѣрены были, что душѣ принадлежитъ способность прорицанія. Но искусство возбуждать эту способность и по паденіи оракуловъ оставалось въ народѣ подъ видомъ гаданія и ворожбы; впрочемъ нѣкоторые напряженные мистики насильственно погружались во внутреннее прорицалище сердца для извлеченія оттуда свѣта вѣденія. Магнетизмъ, какъ врачебное средство, также безсознательно употребляемъ былъ народомъ; сюда относятся *амулеты* и *талисманы*, какъ органы магнитной силы, *надыханія*, *наговариванія*, Парацельсово леченіе болѣзней магнитомъ, переводъ болѣзней на животныхъ и т. д.; но теоріи его еще не было: натуралисты—Рожеръ Баконъ, Парацельсъ и др. гаданіями о таинственныхъ силахъ звѣздныхъ только приближались къ ней.

D) *У народовъ новѣйшихъ.*

Доселѣ магнитныя состоянія души были только предметомъ наблюденій—непосредственнаго сознанія; а не ученаго изслѣдованія; но какъ наблюденіе объемлетъ всегда только частности, то и неудивительно, если о магнетизмѣ знали только въ частныхъ его фактахъ или лучше сказать, не знали, а знали только частныя его явленія; въ новѣйшія времена разумъ, вообще стремясь все понимать въ цѣломъ, хочетъ постигнуть магнитныя явленія въ ихъ сущности, въ идеѣ, потому здѣсь мы видимъ множество теорій и понятій объ магнетизмѣ—болѣе или менѣе вѣрныхъ и глубокихъ. Ученыя изслѣдованія о магнитныхъ явленіяхъ начались впрочемъ нераньше половины XVIII вѣка, когда магнетизмъ въ настоящемъ его видѣ открылъ ученому міру вѣнскій врачъ докторъ Месмеръ въ 1773 году. Это открытіе произошло слѣдующимъ образомъ.—Допуская вмѣстѣ съ мистиками вліяніе звѣздъ на землю, Месмеръ предполагалъ все-

общее нѣкоторое вещество, разлитое во всей природѣ и дѣйствующее на всѣ ея тѣла безъ изъятія, и руководствуясь древними, назвалъ оное *магнитною матеріею*. Испытывая дѣйствіе этой матеріи на человѣческое тѣло въ минеральномъ магнитѣ, онъ прикасался разными искусственными магнитами къ больнымъ частямъ тѣла; скоро увидѣвъ ожидаемыя явленія сталъ употреблять искусно приготовленные магниты для изцѣленія многихъ болѣзней и такимъ образомъ дознаъ, что тѣже дѣйствія на тѣло онъ можетъ производить и собственною силою, заключающеюся въ самомъ его существѣ.

Удачное изцѣленіе иначе не изцѣлимыхъ многихъ болѣзней возбудило вниманіе публики къ волшебному врачу; но скрытность и таинственность способа врачеванія сильно подстрекали ненависть противъ него другихъ врачей; возникли неудовольствія, преслѣдованія, что и побудило Месмера оставить столицу имперіи. Явившись чрезъ нѣсколько времени въ Парижъ, онъ издалъ систему животнаго магнетизма; но, основавъ ее частію на суевѣріи, онъ навлекъ на себя только презрѣніе со стороны ученыхъ, между тѣмъ какъ успѣшною практикою пріобрѣлъ расположенность публики,– а отказавъ французскому правительству открыть для всеобщаго употребленія тайну своего искусства, возбудилъ въ немъ противъ себя ненависть. Между тѣмъ какъ судьба *животнаго магнетизма* колебалась такимъ образомъ между привязанностію къ нему одной части общества и нерасположенностію другой, изъ учениковъ и послѣдователей Месмера, которымъ онъ продавалъ свою тайну, составились различныя общества въ Парижѣ, Ліонѣ и Страсбургѣ, которыя поддерживали его существованіе и переводили въ Германію. Снова назначенная французскимъ правительствомъ коммисія пристрастнымъ отзывомъ объ немъ подала только поводъ къ недоразумѣнію и спорамъ, кои вмѣстѣ съ дальнѣйшимъ распространеніемъ его пресѣчены были французскою револю-

ціею. Но, пересаженный на плодоносную почву умовъ германскихъ, скитающійся магнетизмъ пустилъ глубоко свои корни; въ Германіи онъ былъ принятъ Баккеромъ, Ольбергомъ, Бекманомъ и систематически изслѣдованъ Вингольтомъ, Крузе, Эменмайеромъ и др. Отсюда, объясненный и усовершенный, онъ распространился по всѣмъ странамъ Европы. Нынѣ, не пользуясь уваженіемъ въ Англіи, онъ сдѣлался игралищемъ шарлатанства во Франціи,—въ Германіи частію вольнымъ врачевствомъ, частію предметомъ изслѣдованія и, можетъ быть, только въ одной Россіи тѣмъ, чѣмъ онъ долженъ быть—важнымъ, но вмѣстѣ опаснымъ врачебнымъ средствомъ, состоящимъ подъ бдительнымъ надзоромъ правительства. Вотъ судьба животнаго магнетизма.

Явленія животнаго магнетизма.

Понятіе о магнетизмѣ доселѣ еще не установлено въ ученомъ мірѣ; уже это самое, а еще болѣе то, что отъ различныхъ причинъ видоизмѣняются и самыя явленія магнетизма, не даетъ возможности сдѣлать строгой классификаціи магнитнымъ явленіямъ. Впрочемъ, при общемъ взглядѣ на нихъ, можно различить въ процессѣ ихъ какъ бы два порядка. Одинъ порядокъ явленій представляетъ постепенное растройство бодрственной жизни или упадокъ личности—въ трехъ главныхъ ея системахъ:—растительной или питательной,—животной или двигательной, и человѣческой или чувствительной (или головной). Второй, слѣдующій за этимъ, порядокъ представляетъ постепенное пробужденіе сонной части человѣческаго существа въ тѣхъ же самыхъ системахъ только въ обратномъ порядкѣ, такъ что сперва пробуждается система чувствительная,—и отсюда происходитъ магнитный сонъ съ внутреннимъ чувствомъ, потомъ двигательная,—отсюда сомнамбулизмъ, и наконецъ ра-

:тительная,—отсюда полная жизнь внутренняго человѣка или існовидѣніе. Надобно замѣтить, что эти явленія происходятъ ie только въ тѣлѣ, но и въ душѣ, такъ что по этому дѣй-:твіемъ магнетизаціи съ одной стороны весь внѣшній человѣкъ, :акъ бы тлѣетъ,—разумѣется психически,—а съ другой вну-:ренній обновляется,—происходитъ видоизмѣненіе человѣческа-:о существа по истинѣ поразительное.

Изъясненіе явленій животнаго магнетизма.

Явленія животнаго магнетизма касаются глубочайшихъ :илъ и законовъ бытія природы, а умъ человѣческій такъ ма-ю еще знакомъ съ тайнами природы и въ особенности такъ недавно еще началъ заниматься изслѣдываніемъ магнетизма,— что поэтому неудивительно, если доселѣ нѣтъ удовлетворитель-но объясняющей его теоріи. Наша теорія представитъ изъя-сненіе его сообразно только настоящему состоянію естествен-ныхъ и психологическихъ наукъ, рѣшивъ два существенные во-проса, изъ коихъ первый касается явленій той силы, которую обнаруживаетъ магнетизеръ,—а вторый—психическихъ явленій, происходящихъ въ магнетизируемой особѣ.

А) *Изъясненіе дѣйствій силы магнетизера.*

Дѣйствія силы магнетизера имѣютъ свое основаніе въ си-іахъ органическихъ, а органическія силы суть высшее преоб-разованіе неорганическихъ; посему изъясненіе этихъ дѣйствій должно заимствовать изъ общей теоріи природы. Итакъ, на-чавъ съ низшаго и простѣйшаго въ природѣ—неорганическаго бытія, перейдемъ потомъ къ законамъ органической жизни и изъ нихъ попытаемся объяснить явленія магнетической силы.

I) *О всеобщихъ силахъ природы.*

О существѣ всеобщихъ силъ природы по нынѣшнему со-

стоянію естествознанія, можно признать болѣе достовѣрными слѣдующія результаты:

1) Всѣ вещественныя тѣла суть видоизмѣненія одной коренной матеріи, изъ которой, дѣйствіемъ силъ, въ ней заключенныхъ, все исходитъ и развивается и въ которую все возвращается,—это есть вѣроятно эфиръ.

2) Въ этой матеріи есть неоспоримо сила, все связующая, совокупляющая въ единство,—*сила тяжести*, которая всѣмъ тѣламъ сообщаетъ тождество—*массивность*.

3) Но при дѣйствіи одной тяжести въ мірѣ не было-бъ разнообразія—качествъ, дѣйствій, состояній; слѣдовательно, должна быть во всеобщей матеріи другая сила, противоположная первой, *сила расширительная*, которая то, (расширяя эфиръ изъ центра въ окружность) является *теплотою*, то (раздваяясь на полюсы) *электричествомъ и магнетизмомъ*, то (уравновѣшиваясь) *свѣтомъ*.

4) Этими двумя силами, въ ихъ разнообразныхъ видоизмѣненіяхъ, держится и живетъ весь вещественный міръ; проникая все, онѣ могутъ дѣйствовать чрезъ разстояніе непосредственно; такъ сила тяготѣнія чрезъ далекое разстояніе влечетъ планеты къ солнцу,—сила магнитная обращаетъ магнитную стрѣлку къ отдаленному полюсу,—небесныя тучи вступаютъ въ электрическое напряженіе съ поверхностію земли, и т. д.

II) *Объ органическихъ силахъ природы.*

Различіе между органическимъ и неорганическимъ тѣломъ есть только относительное, и, можно думать, что первое есть только высшее преобразованіе послѣдняго, такъ какъ во всей природѣ часть есть своеобразное повтореніе цѣлаго въ другомъ видѣ. Въ самомъ дѣлѣ и опытъ показываетъ, что организмъ развиваетъ изъ себя начала стихійныя (напр. свѣтъ, те-

плоту, электричество и т. д.), и въ такомъ же отношеніи, какъ и во вселенной: такъ между мозгомъ и оконечностями нервовъ, между сердцемъ и системою волосныхъ сосудовъ имѣетъ мѣсто такое же отношеніе центра къ окружности, какое въ свѣтѣ и теплотѣ между солнцемъ и планетами,—въ сходственномъ образованіи правой и лѣвой стороны, у животныхъ верхней и нижней, у человѣка передней и задней открывается полярность электро-магнитная. Итакъ вообще между силами органическими и неорганическими есть аналогія,—онѣ *сходны*, хотя и *не тождественны*. Если же такъ, то и первыя, подобно послѣднимъ, могутъ также дѣйствовать чрезъ пространство непосредственно,—какъ и дѣйствительно видимъ это a)—*въ сочувствіи членовъ и во вліяніи ихъ* одного на другой, которое иногда происходитъ безъ всякаго посредства,—такъ напр. простуда ногъ тотчасъ отзывается въ головѣ; b)—въ *динамическомъ* вліяніи матери на самостоятельный организмъ дитяти, находящагося въ утробѣ; c)—*въ симпатіи* близнецовъ, напр. Сіамскихъ, которые въ двухъ лицахъ представляли во всѣхъ отношеніяхъ какъ бы одного человѣка.

III) *О силахъ, заключающихся въ человѣческомъ существѣ.*

Органическая сила въ человѣкѣ возвышается до нервной силы.—Нервы составляютъ органъ, чрезъ который животное чувствуетъ и дѣйствуетъ. Нервная система въ низшихъ животныхъ погружена въ массу тѣла, въ высшихъ возвышена, а въ человѣкѣ получаетъ полную самостоятельность; почему и нервная сила въ человѣкѣ имѣетъ наибольшую свободу. Так. обр. если въ животныхъ она привязана къ матеріальному органу, то въ человѣкѣ можетъ дѣйствовать и за предѣлы этого органа,—и сіе тѣмъ вѣроятнѣе, что, сообразно понятію о един-

ствѣ человѣческаго существа, самая нервная сила есть не что иное, какъ сила души, только обращенная къ веществу. Эта то сила и есть причина всѣхъ явленій животнаго магнетизма.

1) Уже сама по себѣ, она имѣетъ возможность простирать свои дѣйствія за предѣлы, указываемые ей матеріальнымъ органомъ—или нервною системою, и чрезъ посредствующія среды вызывать въ извѣстныхъ предметахъ тѣ или другія явленія, какъ то видно изъ нѣкоторыхъ опытовъ: такъ a) всѣ части мозга могутъ быть разрушены безъ нарушенія отправленій мышленія; b) нервы при одинаковомъ вещественномъ составѣ имѣютъ различныя ощущенія; это показываетъ, что сила нервная не привязана къ нимъ и произвольно можетъ употреблять одинъ нервъ вмѣсто другаго,—вѣтвь пятой пары дѣлать орудіемъ *видѣнія и слышанія*,—а сама имѣетъ можетъ быть свой собственный субстратъ—*нервный эфиръ*. Такъ какъ нервный дѣятель имѣетъ большое сходство особенно съ электричествомъ, то понятно теперь, по чему во время манипуляціи магнетизеръ и магнетизируемая особа чувствуютъ—одинъ истеченіе, а другая втеченіе какой-то матеріи,—по чему на пальцахъ, точно какъ во время электризаціи, ощущается какъ бы паутина, а иногда является даже искра,—это суть явленія непосредственно дѣйствующей нервной силы.

2) Способность нервной силы жизненно простирать магнитныя явленія за предѣлы нервной системы еще болѣе должна усилиться подъ вліяніемъ души. Отсюда изъясняется, какъ нѣкоторыя птицы безъ боя покаряютъ добычу,—василискъ однимъ взоромъ убивалъ человѣка, левъ приковываетъ обойденныя имъ жертвы къ магическому кругу,—какою силою полководецъ ободряетъ унылыя сердца воиновъ,—воодушевленный ораторъ торжествуетъ надъ сердцами слушателей. Во всѣхъ подобныхъ случаяхъ сила воли душевной, внѣдрившись въ нерв-

го дѣятеля, устремляется на предметъ дѣйствованія и преразуетъ его въ отпечатокъ своихъ качествъ.

3) Но когда душа человѣческая облечется силою Божественнаго Духа, будучи проникнута Его жизнію, тогда психическія дѣйствія нервной силы на природу проструются до чудоорныхъ явленій; ибо будучи органомъ души святой, а чрезъ е и самой животворящей силы Божіей, она, безъ сомнѣнія, детъ въ состояніи все уподобить себѣ, такъ какъ вообще все льное и совершенное, дѣйствуя на слабое и несовершенное, рѣпляетъ его и усовершаетъ.

IV) *Цѣлебныя дѣйствія животно-магнитной силы.*

Разсматривая животный магнетизмъ, какъ врачебное средво, должно обратить вниманіе 1) на органы, которыми проводится это дѣйствіе; 2) на условія, которыя требуются, объ оно было успѣшно; и 3) на самыя перемѣны, произвомыя въ больномъ.

1) *Органы животно-магнитнаго леченія* суть тѣлесные ены, сама воля и стороннія вещества.

а) Изъ тѣлесныхъ членовъ самый естественный органъ гнетизированія есть *рука*. Рука у человѣка составляетъ орнъ—1-хъ осязанія и 2-хъ дѣйствованія; по обѣимъ этимъ ичинамъ она снабжена значительнымъ количествомъ нервовъ, потому есть особенное вмѣстилище нервной силы, которая це болѣе возвышается въ ней непосредственнымъ вліяніемъ ли. Почему, руководимый инстинктомъ, человѣкъ искони упоебляетъ ее въ орудіе врачеванія: такъ страждущій, какъ дто надѣясь тѣмъ облегчить боль, прилагаетъ руку къ больму мѣсту; мать поглаживаетъ дитя, чтобъ успокоить его,—и обще у всѣхъ народовъ въ обыкновеніи было лечить болѣз- прикосновеніемъ, возложеніемъ рукъ, потираніемъ съ раз-

личными обрядами. Руку и въ обыкновенномъ быту употребляемъ мы для сообщенія своихъ душевныхъ чувствъ: ею передаемъ ближнему обѣтъ; чрезъ нее мѣняемся чувствами товарищества и дружбы; ее возлагаемъ на дитя въ знакъ благорасположенности; умирающій старецъ ею низводитъ благословеніе на дѣтей.

Другой органъ магнетизированія есть *слово*. Органъ слова есть связь упругихъ хрящей, которая съ одной стороны принимаетъ въ себя множество нервовъ, дабы имѣть силу для выраженія всѣхъ душевныхъ движеній, а съ другой непосредственно соприкасается съ воздухомъ, чтобы передавать ихъ въ звукахъ слушателю. Посему чрезъ голосъ нервная сила еще непосредственнѣе, чѣмъ чрезъ другіе органы, переходитъ на предметъ. Тѣмъ могущественнѣе слово должно дѣйствовать, когда душа вложитъ въ него свою силу, напр. силу вниманія, воодушевленія: здѣсь слово дѣйствуетъ на слушателя *психически*, самою силою души; отсюда то изъясняется, почему слово любви, витійства, наставленія, гораздо могущественнѣе, нежели слово писанное,—и то, какою силою заклинаютъ змѣй или свирѣпыхъ животныхъ, заговариваютъ болѣзни и пр.

Мѣсто слова и руки заступаетъ иногда *глазъ*. Онъ соединяетъ въ себѣ и способность ощущенія, какъ рука, и способность выраженія, какъ голосъ. Глазъ есть, такъ сказать, самый разрѣшившійся нервъ или самая нервная сила, потому—онъ всегда вмѣстилище души. Отсюда, взоръ всегда имѣлъ силу магнетически дѣйствовать на другихъ. Такъ силою взора и нынѣ укрощаютъ разъяренныхъ животныхъ, повелѣваютъ ими, грозятъ или ласкаютъ ихъ. Подобнымъ образомъ иногда чужой взоръ другаго, принятый нами отверстымъ окомъ, возмущаетъ душу изъ самой глубины; силою взора можно даже проходящаго на улицѣ человѣка заставить оглянуться.

Иногда *дыханіе и слюна* дѣйствуютъ также магнетиче-
ı. Воздухъ и влага суть общія и необходимыя условія жиз-
; исходящіе изъ насъ дыханіе и слюна облечены бываютъ
лотою жизненною и потому могутъ быть вмѣстилищемъ и
ихической силы: такъ на психическое дуновеніе указываетъ
ыкновенная метафора: онъ дышетъ любовію, гнѣвомъ, зло-
ю и пр.; а слюна раздраженныхъ людей и животныхъ бы-
ѣтъ даже смертоносна, подобно какъ слюна змѣй. Поэтому,
и другое средство употребляется обыкновенно противъ бо-
зней: такъ мать дуетъ дитяти на больное мѣсто, какъ бы
зѣвая болѣзнь; дуновеніемъ и теперь еще лечатъ воспаленія;
ону же употребляли какъ лѣкарства въ Испаніи энсаль-
доры.

b) Можно дѣйствовать на другихъ и безъ всякаго по-
ѣдства органовъ, одною силою воли. Ибо сила воли, уподо-
ляющая себѣ предметы, на которые она устремляется, не при-
зана совершенно къ нервной системѣ; она облекается непо-
ѣдственно въ нервный эфиръ, а посредствомъ его можетъ
остираться далеко за предѣлы тѣлеснаго организма, и имен-
: α) на близкихъ людей, β) на отдаленныхъ—въ симпатиче-
омъ общеніи съ ними и наконецъ γ) даже на отдаленные
одушевленные предметы.

α) Мы знаемъ по опыту, что одна близость человѣка до-
одѣтельнаго, открытаго, благороднаго, наполняетъ душу на-
непонятнымъ нѣкоторымъ удовольствіемъ, а напротивъ при-
ствіе человѣка чувственнаго, злобнаго, мрачнаго, распростра-
ѣтъ на насъ чувство нѣкоторой тягости, мрака, недоволь-
а,—это есть слѣдствіе соприкосновенія души ихъ съ нашею,
редствомъ нервнаго эфира. Видимъ также, что старики лю-
ъ обращаться въ обществѣ молодыхъ людей; въ этомъ слу-
ъ къ юношеству увлекаетъ ихъ та самая стихія жизни, ко-
ую оно распространяетъ вокругъ себя и еще болѣе,—такъ

сказать—духовная стихія свѣтлости, невинности, которую вд-хаютъ юноши въ нервный эфиръ; ту и другую стихію пьютъ въ себя въ этихъ обществахъ старцы и оживляются ею.

β) Когда нервный эфиръ самъ собою наиболѣе отрѣшается отъ нервной системы, какъ то бываетъ въ состояніи обморока, изступленія,—или когда сила взаимнаго влеченія душъ другъ къ другу превозмогаетъ силу соединенія нервнаго эфира съ нервною системою: тогда двѣ души могутъ вступать въ сношеніе между собою на отдаленное пространство, и сообщать непосредственно свои мысли и чувства. Отсюда изъясняется непонятная тоска разлученныхъ друзей и супруговъ, когда одного изъ нихъ постигаетъ какое либо несчастіе. Въ этомъ случаѣ двѣ души, оставляя свои тѣла, вступаютъ въ связь между собою, какъ полюсы.

γ) Случается, что вдругъ, безъ всякой видимой причины, останавливаются часы или падаетъ со стѣны портретъ, лопается струна на инструментѣ друга или сродника,—и послѣ мы узнаемъ, что онъ въ эту самую минуту померъ. Душа умершаго хотѣла этимъ возвѣстить насъ о своей смерти; она была при насъ и подѣйствовала на часы, портретъ, струны. Ибо если нервная сила имѣетъ сходство съ силами неорганическими, то почему она не можетъ дѣйствовать и на тѣла неорганическія подобно послѣднимъ?

Наконецъ с) можно дѣйствовать магнетически на другихъ и посредствомъ неорганическихъ и органическихъ веществъ, дѣлая ихъ вмѣстилищемъ магнитно-жизненной силы, или какъ бы нѣкоторыми магнитными электрофорами.—Таковы суть:

α) *Магнетизированная вода.* Ее магнетизируютъ, потирая бутылку, въ которой она содержится, оконечностями перстовъ сверху внизъ, взбалтывая ее нѣсколько разъ и дуя съ нѣкоторымъ напряженіемъ. Бутылка съ этою водою, изолированная

(шелковою матеріею), на долгое время удерживаетъ въ себѣ магнитную силу.

β) *Магнетизированное стекло* магнетизируется, изолируется и удерживаетъ въ себѣ магнитную силу также, какъ и бутылка.

γ) *Магнетизированное желѣзо.* Оно устроется въ особенномъ нѣкоторомъ приборѣ, именно въ кадкѣ съ нѣсколькими желѣзными пластинками, которой образецъ начертала одна ясновидящая.

Всѣ эти вещества, или приложенныя къ тѣлу, или принятыя внутрь, погружаютъ больнаго въ магнитный сонъ. Это приводитъ намъ на память, что вещи, какія только употребляетъ человѣкъ, какъ то: постель, одежда, книги и пр.—суть вмѣстилища психически-жизненной силы. Отсюда то понятно, почему животныя отвергаютъ иногда пищу, брошенную злымъ человѣкомъ или съ злымъ расположеніемъ.

2) *Условія, при которыхъ употребленіе животнаго магнетизма можетъ быть благотворно.* Эти условія касаются или a) самаго магнетизера, или b) магнетизируемой особы, или c) самаго магнетизированія.

a) Магнетизеръ долженъ быть:

α) Мущина и притомъ зрѣлаго возраста; потому что мущина въ этомъ возрастѣ—какъ наиболѣе изобилуетъ нервною силою, такъ наиболѣе можетъ владѣть собой, чтобы сдѣлать изъ нея благотворное употребленіе.

β) Человѣкъ честный, религіозный и благонастроенный. Ибо, съ одной стороны, только при этихъ качествахъ человѣкъ можетъ изобиловать нервною силою,—а съ другой, грубая чувственность, невѣріе и своекорыстіе гибельно дѣйствуютъ на больную особу.

γ) Лучше, ежели онъ будетъ лице близкое къ больной по нравственнымъ и физическимъ отношеніямъ, соотвѣтственнаго характера, наиболѣе свободный отъ разсѣянія, а всего менѣе врачъ; потому что такой человѣкъ лучше можетъ сосредоточить свою силу и вниманіе въ больномъ.

b) Магнетизируемая особа должна быть:

α) Или дитя, или женщина; потому что, при своей слабости, они только могутъ придти въ большую зависимость отъ магнетизера и страдательно воспринимать въ себя дѣйствія нервной силы. Притомъ женщина, по особенному образованію своего существа, способнѣе къ ясновидѣнію, также какъ мущина къ магнетизированію; ибо въ организмѣ первой преимущественно развита воспріемлющая сторона души—*сердечное чувство*, которое въ ней есть какъ бы начатокъ ясновидѣнія,—а въ организмѣ втораго самодѣятельная сторона—*сила воли*,—это въ немъ есть какъ бы начало магнитной силы.

β) Страдать такою болѣзнію, которая можетъ быть исцѣлена только животнымъ магнетизмомъ; общая болѣзнь такого рода есть разстройство нервной системы; обыкновенныя медицинскія пособія здѣсь безуспѣшны, потому что предлагаютъ извѣстную крѣпость нервной системы; магическія дѣйствительнѣе, потому что дѣятельность нервной системы и должна быть возбуждена нервною силою.

γ) Лучше, если она будетъ предуготовлена или предрасположена къ опыту довѣрчивостію къ магнетизеру, надеждою выздоровленія, спокойствіемъ, молитвою и пр.

c) Касательно магнетизированія нужно наблюдать магнетизеру слѣдующія условія:

α) Приступая къ дѣйствованію сосредоточить свое вниманіе, воодушевиться вѣрою, удалить всѣ мятежныя мысли и чувства; въ противномъ случаѣ должно или не начинать дѣйствія, или скорѣе прекращать его.

β) Посадивши прямо противъ себя больную особу, водить съ извѣстнымъ напряженіемъ духа распростертыми перстами обѣихъ рукъ сверху внизъ—отъ головы къ сердцу—отнюдь необращая рукъ въ противоположномъ направленіи.

γ) Магнетизированія не продолжать далѣе того, какъ окажутся всѣ признаки магнетическаго сна, какъ вообще не продолжать безъ нужды и самаго врачеванія; при нарушеніи той и другой предосторожности больная приходитъ слишкомъ въ тѣсную зависимость отъ магнетизера, которая вредна для обоихъ.

3) *Дѣйствія или перемѣны, производимыя магнитными силами въ больной.*

Дѣйствуя нервною силою на магнетизируемую особу, магнетизеръ производитъ въ ней разнообразныя перемѣны, происходящія въ обѣихъ половинахъ ея существа,—чувственной и духовной; больная сначала испытываетъ различныя болѣзненныя перемѣны въ тѣлѣ,—судороги, колотье, тягость и пр.; но потомъ всѣ эти болѣзненныя вліянія мало по малу утихаютъ—и больная начинаетъ чувствовать сильную наклонность ко сну; чувствительность ея мало по малу ослабѣваетъ,—и она постепенно склоняется ко внутреннему лону существа своего—уходитъ въ безсознательную область сердца и, послѣ глубокаго вздоха, засыпаетъ. Такимъ образомъ всѣ разнообразныя перемѣны, производимыя магнитными силами въ больной, разрѣшаются окончательно *сномъ*—и здѣсь какъ бы приводятся къ одному знаменателю.

Магнитный сонъ совершенно похожъ на сонъ обыкновенный,—только глубже и крѣпче его, такъ что въ немъ для больной прекращается, повидимому, всякая внѣшняя связь съ міромъ,—душа ея становится нечувствительною къ самому тѣ-

лу. Обыкновенный сонъ происходитъ отъ того, что душа, какъ бы свертывая свои личныя формы жизни—сознаніе и свободу, заключается въ глубокомъ и мрачномъ лонѣ существа своего и вмѣсто разумно-свободной жизни начинаетъ жить инстинктуальною жизнію сердца. Магнитный сонъ есть только дальнѣйшее поступленіе души въ лоно сердца. Онъ естественно происходитъ отъ дѣйствій магнетизаціи. Процессъ магнетизированія есть не иное что, какъ постепенное ослабленіе мозговой области нервной системы и склоненіе разума къ сердцу. Магнетизеръ, потирая руками тѣло больнаго сверху внизъ по направленію нервъ, отвлекаетъ жизненную силу чувствованія отъ головы въ системѣ узловъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ силою воли заставляетъ и самую душу переселяться изъ окружности мозга къ центру узловъ, свивать свою личность и углубляться въ въ свою основу—сердце. Такимъ образомъ по мѣрѣ того, какъ дѣйствіемъ манипуляціи магнетизеръ отвлекаетъ отъ мозговой системы жизненную силу, ея дѣятельность слабѣетъ, внѣшнія чувства одно за другимъ закрываются, разсудокъ и самосознаніе зыблются, душа лишается всякаго сообщенія съ внѣшнимъ міромъ, уходитъ внутрь и заключается сама въ себѣ—во глубинѣ своего внутренняго міра—сердцѣ. Отсюда понятно, почему ничто внѣшнее, въ магнитномъ снѣ, не дѣйствуетъ на больную; оно для нея какъ бы не существуетъ. Отсюда же изъясняются и тѣ явленія, что душа иногда не чувствуетъ своего тѣла и тѣхъ ужасныхъ болѣзней, какимъ его подвергаютъ. Причина ихъ та, что душа здѣсь оставляетъ нервную систему и сосредоточивается въ себѣ, а потому не только не чувствуетъ никакихъ болей, но даже ощущаетъ какое то удовольствіе, какъ плодъ отрѣшенія отъ узъ тѣла.

Магнитный сонъ долженъ быть предѣломъ магнетизированія,—а слѣд. и всѣхъ вліяній и перемѣнъ, какія можетъ непосредственно произвесть въ больной сила магнетизера. Уведши

въ свою глубину душа становится недоступною для внѣшнихъ вліяній; но не здѣсь предѣлъ ея дѣятельности. Находясь въ лонѣ своего собственнаго существа, она подчиняется внутреннѣйшему ходу своей жизни—начинаетъ жизнь сердечную, раскрывая сокровеннѣйшія силы существа своего. Итакъ слѣдуетъ теперь разсмотрѣть и по возможности объяснить тѣ психологическія явленія, которыя происходятъ во глубинѣ души больной особы.

В. *Изъясненіе явленій, происходящихъ въ области сердца магнетизируемой особы.*

Магнитный сонъ—безъ чувства—есть пребываніе души только еще какъ бы на границахъ сердца. Съ дальнѣйшимъ поступаніемъ въ область магнитной жизни больная, вошедши въ свою основу, получаетъ и силу дѣйствовать независимо отъ обыкновенныхъ условій и формъ проявленія жизни—отъ законовъ разсудка, дѣйствовать *сама изъ себя и въ себѣ*, безъ всякихъ посредствъ, своею, такъ сказать, основою. Въ существѣ души заключено все, что есть на поверхности ея—въ области свободно-сознательной, есть всѣ силы, но только какъ бы въ сѣмени, не развитыя въ опредѣленную форму; ибо въ формѣ вообще не можетъ быть содержанія новаго, котораго бы не было въ сущности; поэтому сердцемъ, какъ внутреннимъ существомъ, душа и мыслитъ, и чувствуетъ и желаетъ, только особеннымъ образомъ. Такимъ образомъ неудивительно, если по прекращеніи всякой жизнедѣятельности, въ магнетизируемой особѣ открывается особаго рода дѣятельность—глубочайшая: вмѣсто обыкновенныхъ, закрытыхъ чувствъ, открывается въ ней одно внутреннее чувство, которое постепенно пріобрѣтаетъ особенную тонкость. Первоначально оно обращено бываетъ, какъ и естественно, на внутренній ходъ жизни, но потомъ и на внѣшніе отдаленные предметы, лица и вещи, находящіеся

только въ какомъ либо отношеніи къ больной особѣ. На высшей степени больная вступаетъ посредствомъ него въ сношеніе даже съ высшимъ духовнымъ міромъ, предвидитъ будущее. Вообще психологическіе феномены въ магнитной жизни можно признать за различныя степени одной силы ясновидѣнія, которая, проходя въ своемъ раскрытіи чрезъ всѣ составныя части человѣческаго существа, является сперва *видѣніемъ*, потомъ *симпатіею* и наконецъ *высшимъ сознаніемъ*. И слѣд. вся теорія магнитной жизни можетъ быть сведена къ теоріи ясновидѣнія или непосредственнаго сношенія съ предметами—на различныхъ его степеняхъ.

Первый степень ясновидѣнія—видѣніе.

Въ магнитной жизни открывается въ душѣ больной какое-то особенное непосредственное чутье, которое, постепенно увеличиваясь, возвышается до ясновидѣнія предметовъ отдаленныхъ по пространству и времени; оно имѣетъ центромъ своимъ сердце, такъ что поэтому сомнамбулы читаютъ письма, прилагая ихъ къ сердцу,—и звуки слышатъ тоже сердцемъ. Объ этомъ надобно сказать слѣдующее:

1) Вообще—въ душѣ нашей есть способность непосредственнаго сношенія съ внѣшнимъ міромъ. На это есть указанія *a*) въ самомъ чувствованіи: въ душѣ нашей, кромѣ извѣстныхъ пяти чувствъ, есть еще общее нѣкоторое чувство, безразличіе тѣхъ раздѣльныхъ чувствъ, посредствомъ котораго она чувствуетъ *общее* въ природѣ, такъ какъ посредствомъ тѣхъ чувствъ—*частные ея* процессы; а слѣд. и въ тѣлѣ долженъ быть непосредственный особенный органъ чувства, какъ субстратъ его, который къ прочимъ чувственнымъ органамъ долженъ быть въ такомъ же отношеніи, какъ самое чувство—сила заключенная въ немъ—къ прочимъ чувствамъ, т. е., какъ корень къ вѣтвямъ; этотъ органъ души чувствующей есть—нерв-

ный эфиръ; и слѣд. у души есть прямая возможность и безъ чувственныхъ органовъ посредствомъ нервнаго эфира сноситься съ внѣшними предметами. Но душа, можно сказать, и безъ нервнаго эфира можетъ чувствомъ постигать міръ дѣйствительный. На это указаніе есть β) въ инстинктѣ, въ которомъ, особенно когда не руководится разумомъ, участвуетъ и душа наша. Инстинкта, какъ сочувствія съ природою, вообще нельзя удовлетворительнѣе изъяснить, какъ предположивъ, что есть непосредственное сношеніе у души съ міромъ, въ слѣдствіе коего она имѣетъ нѣкоторое непосредственное представленіе о немъ; въ душѣ дѣйствительно есть нѣкоторое чувство жизни природы, которое потомъ только проясняется посредствомъ чувственныхъ раздѣльныхъ наблюденій. Въ бодрственной жизни оно бываетъ заглушено разумною дѣятельностію; но когда упадаетъ личность, тогда оно и пробуждается во всей своей силѣ,— и вотъ первая степень ясновидѣнія! Ибо въ магнитной жизни дѣйствительно это самое естественное сочувствіе съ природою и раскрывается до степени ясновидѣнія.

2) Органомъ магнитнаго ясновидѣнія является *сердце*. Такъ и должно быть. Въ тѣлесномъ организмѣ нашемъ есть два центра ощущенія: одинъ въ мозгѣ, а другой въ желудкѣ— въ системѣ узловъ; это суть какъ бы два нервныя древа, которыя душа поочередно животворитъ своимъ присутствіемъ, дѣлая ихъ органами сознанія. Такъ какъ источникъ ощущенія не въ нервахъ, а въ душѣ, то естественно, что, когда душа переселяется изъ области мозговой и переходитъ въ область желудочную, съ упадкомъ ощущенія мозговаго, должно усилиться ощущеніе сердечное. Отсюда видно, почему въ магнитной жизни обыкновенные органы чувства становятся недѣйствительными, а дѣйствительнымъ органомъ ощущеній является сердце—подложечная область нервныхъ узловъ.

3) Инстинктуальное чувство, раскрывающееся въ магнитной жизни, имѣетъ весьма обширный кругъ дѣйствованія, какъ по пространству, такъ и по времени, и—

а) *По пространству*, такъ что сомнамбула чувствуетъ самыя отдаленныя вещи и тончайшія дѣйствія природы, которыя далеко выходятъ изъ круга обыкновеннаго чувства. Это чрезмѣрное расширеніе круга опыта сомнамбулы можно объяснить съ одной стороны свойствомъ самаго чувственнаго органа, чрезъ который она дѣйствуетъ, а съ другой и образомъ дѣйствованія ея души.

α) Она чувствуетъ сердцемъ;—а извѣстно, что стороною сердца человѣкъ погруженъ въ общую жизнь природы, въ системѣ нервныхъ узловъ отражаются процессы міровой жизни; поэтому естественно, что въ чувствѣ сердца сомнамбулы отзываются самыя тончайшія дѣйствія силъ природы. Есть люди, для коихъ, по причинѣ большаго развитія въ нихъ нервной системы, и въ обыкновенномъ состояніи здравой личности, бываютъ ощутительны динамическіе процессы природы. Это неестественно; наши чувства суть видоизмѣненія силъ природы,—нервная система, изъ которой они развиваются, есть, такъ сказать, жизненный нервъ природы; а потому въ нихъ и должны бы быть доступны для сознанія самыя тончайшія вліянія природы; этого не бываетъ теперь, но только потому, что эти вліянія притупляются въ грубой массѣ нашего тѣла, которая собственно и есть главное препятствіе тому, чтобы видѣть въ наготѣ жизненные процессы природы; значитъ, когда тѣлесность будетъ утончена, а нервная система возвышена, то многое должно быть доступнымъ для чувствъ, что въ обыкновенномъ состояніи ихъ выходитъ изъ круга опыта. Но нервная жизнь никогда такъ не возвышается, какъ въ состояніи магнитности; здѣсь душа уже нѣкоторымъ образомъ отрѣшается отъ

тѣла, вступаетъ въ область чисто нервную и—еще болѣе—поселяется въ самыхъ узлахъ нервной системы, узлахъ, въ которыхъ, какъ бы въ нѣкоторомъ фокусѣ, сосредоточена вся сила ощущенія, разрѣшаемаго и уясняемаго въ другомъ фокусѣ нервной системы—фокусѣ внѣшнихъ чувствъ; значитъ, въ магнитной жизни и должно быть ясно для души многое такое, что отъ чувствъ внѣшнихъ, всегда болѣе или менѣе грубыхъ, сокрыто.

β) Впрочемъ, въ высшихъ состояніяхъ магнитной жизни душа иногда можетъ дѣйствовать въ отношеніи къ міру дѣйствительному и нѣкоторымъ особеннымъ образомъ—именно: можетъ ощущать внѣшніе предметы и внѣ нервной системы,—видѣть ихъ посредствомъ своего собственнаго свѣта, который она развиваетъ изъ нервовъ и дѣлаетъ непосредственнымъ органомъ своихъ дѣйствій. Этимъ то свѣтомъ она освѣщаетъ для себя какъ собственное тѣло, которое, по отрѣшеніи ея отъ узъ его въ состояніи магнитнаго ясновидѣнія, есть для нея нѣчто внѣшнее, такъ и другія отдаленныя вещи.

b) *По времени*, такъ что душа больной или сомнамбулы α) вдругъ, во всей цѣлости, воспоминаетъ цѣлые отдаленные періоды, а нерѣдко и всю жизнь прошедшую, и β) предвидитъ будущее.

α) Воспоминаетъ всю прошедшую жизнь свою—и притомъ не по обыкновеннымъ законамъ ассоціаціи идей, а вдругъ и во всей полнотѣ цѣлостной, какъ одну живую картину. Это происходитъ такимъ образомъ.—Въ душѣ нашей есть какая-то глубина—какъ бы лоно жизни, откуда все исходитъ и куда снова все, что человѣкъ въ теченіи жизни ни мыслитъ, ни чувствуетъ, ни желаетъ, возвращается, чтобы составить одно цѣлостное—нравственную природу души,—куда не проникаетъ свѣтъ обыкновеннаго сознанія; ибо оно для него, такъ какъ оно дѣйствуетъ подъ условіемъ нервной системы, преграждает

Но, какъ ни глубоко это сокровенное лоно жизни, содержаніе его не потеряно для души; въ душѣ, кромѣ сознанія разсудочнаго, которое всегда скользитъ только по одной поверхности души, есть еще глубочайшее самосознаніе—непосредственнѣйшее (а не условливаемое состояніемъ нервной системы и формами разсудка) проявленіе самой души, которымъ она можетъ освѣщать для себя самую глубину существа своего; отвѣтъ этого сознанія мы видимъ въ совѣсти, которая въ счастливыя минуты разоблачаетъ предъ нами самые сокровенные помыслы,—представляетъ предъ наши взоры вдругъ цѣлую картину жизни со всѣми ея оттѣнками. Но свѣтъ этого высшаго сознанія скрывается въ насъ какъ бы подъ спудомъ. Напряженная дѣятельность разсудка, опирающагося на нервной системѣ, подавляетъ его (на время), подобно какъ и вообще въ насъ сознательная дѣятельность разума безсознательную дѣятельность сердца. Такимъ образомъ главная причина, полагающая преграду дѣйствію въ насъ духовнаго созерцанія есть постоянное напряженіе разсудка и нервной системы; значитъ, когда эта сознательная жизнедѣятельность ослабѣетъ, тогда естественно это сознаніе должно пробудиться. Такимъ образомъ дѣйствительно при упадкѣ, изнуренныхъ дѣятельностію, разумно-свободныхъ силъ и нервной системы, иногда раскрывается какъ бы самое лоно души, на горизонтѣ разливается какое-то сіяніе свѣта, проникающаго самые сокровенные изгибы сердца,—а предъ смертію, когда упадаютъ совершенно и разсудокъ и память и даже самосознаніе, пробуждается сознаніе, обозрѣвающее всю жизнь въ цѣлости со всѣми ея видоизмѣненіями. Подобное нѣчто происходитъ съ душею и въ состояніяхъ магнитныхъ. Въ нихъ, какъ извѣстно, дѣйствіемъ манипуляціи нервная—мозговая система упадаетъ, а вмѣстѣ съ нею свертывается къ центру и личность; значитъ для сомнамбулы преграда, препятствующая сознанію освѣщать глубину сердца, не существуетъ; и потому сознаніе

ся погружается въ самую глубину сердца; но погрузившись оно здѣсь должно найти все содержаніе прошедшей жизни. Ибо въ душѣ ничто не пропадаетъ, а все слагается въ одно цѣлое, вѣчный характеръ души, такъ что душа въ своей глубинѣ есть единая рѣка жизни, слагающаяся изъ различныхъ потоковъ мыслей, чувствованій и желаній,—и вотъ какимъ образомъ происходитъ ясновидѣніе прошедшаго, при упадкѣ обыкновеннаго сознанія.

β) Предвидитъ будущее—то, чего еще нѣтъ. Эта способность предвѣденія въ сомнамбулахъ имѣетъ три, одна надъ другой возвышающіяся, степени. На первой степени они предвидятъ только состоянія собственной жизни, естественныя, напр. болѣзни, смерть. На второй—предсказываютъ будущія перемѣны какъ въ естественной жизни другихъ людей, такъ и въ жизни природы. На высшей степени они нерѣдко проникаютъ въ связь дѣйствій свободы и предсказываютъ не только отрывочные моменты жизни, но развертываютъ цѣлыя картины событій. Предсказанія свои они выражаютъ обыкновенно языкомъ числъ; и потому ихъ прозрѣнія, какъ впрочемъ и должно быть, отзываются какимъ-то мистицизмомъ.

Касательно образа выраженія можно замѣтить слѣдующее: числа вообще у религіозныхъ мистиковъ играютъ важную роль и конечно имѣютъ нѣкоторое приложеніе къ жизни міра, устроеннаго числомъ. Какъ вообще число есть выраженіе времени—послѣдовательнаго порядка вещей, такъ и въ частности должны быть числа (знаменательныя), которыя выражали бы собою отдѣльные важные моменты времени. Таковы числа: 7, 3, 40. Они выражаютъ, можетъ быть, такты въ процессѣ жизненной силы природы, подобно какъ нѣкоторыя основныя формы пространства для ея пластической силы. Но выражать имя тайны природы конечно можетъ только посвященный въ нихъ—и именно, кто глубоко сочувствуетъ такъ

жизненной силы, кто, такъ сказать, чувствуетъ біеніе пульса природы. Такимъ образомъ это отчасти возможно бываетъ въ состояніи сомнамбулизма, когда душа входитъ въ тѣсный союзъ съ жизнію, и сомнамбулы дѣйствительно свои тайныя созерцанія природы выражаютъ числами.

Что касается самаго прозрѣнія въ будущее, то для объясненія его есть три теоріи; но каждая изъ нихъ сама по себѣ недостаточна, изъясняетъ только одну какую либо сторону ясновидѣнія будущаго,—а всѣ вмѣстѣ изъясняютъ дѣло.

Первая теорія—натуралистовъ—выступаетъ изъ понятія о предчувствіяхъ естественныхъ явленій. Извѣстно, что всякое дѣйствіе природы, прежде нежели станетъ явленіемъ, уже существуетъ въ предшествующемъ порядкѣ вещей, какъ зародышъ въ утробѣ матери,—и не достигаетъ до нашего сознанія только по грубости нашихъ чувствъ, которыя не могутъ проникать во глубину естества, чтобы созерцать тамъ событія еще зачинающіяся и не существующія въ явленіи. Значитъ, чтобы почувствовать какую нибудь вещь природы еще неосуществившуюся, для этого достаточно имѣть только тончайшую организацію и особенное нѣкоторое тонкое чутье къ ходу событій; для тонкой чувствительности естественно должны быть ощутительны самыя сокровенныя дѣйствія природы, которыя для обыкновеннаго чувства еще не существуютъ. Но никогда чувствительность не достигаетъ столь высокой степени, какъ въ магнитной жизни—жизни сердца, погруженнаго въ лоно общей жизни. Поэтому неудивительно, если сомнамбулы предсказываютъ будущія событія; они чувствуютъ ихъ какъ уже настоящія. Вотъ сущность теоріи натуралистовъ. Но ею можно объяснить только предсказанія событій необходимыхъ и притомъ самыхъ общихъ, а не всѣхъ подробностей и еще менѣе событій свободныхъ—случайныхъ.

Для объясненія прорицанія подобнаго рода событій, есть теорія супранатуралистовъ, которые объясняютъ всѣ эти предсказанія изъ откровенія міра духовнаго—безплотныхъ силъ, имѣющихъ союзъ съ человѣкомъ. Этою теоріею съ одной стороны конечно можно объяснить весьма многое; но съ другой стороны она для прочности и основательности своей, требуетъ другой опоры. Спрашивается: какъ самъ духъ, открывающій, знаетъ будущее, если онъ есть духъ, живущій во времени? Для рѣшенія этого вопроса возможенъ еще третій способъ объясненія, выступающій изъ понятія о времени.

Время не есть что-либо безсвязное, а напротивъ есть нѣчто органически цѣлое, стройный порядокъ бытія, отъ вѣчности существующій въ умѣ Божественномъ и раскрывающійся послѣдовательно въ дѣйствительномъ бываніи тварей; слѣд., всѣ вѣка суть только моменты одного бытія, суть частные круги одного великаго периферія ограниченной жизни, такъ что тому уму, который поставленъ въ самомъ центрѣ круга времени, который созерцаетъ идею міра, раскрывающуюся во времени, естественно открывается вся цѣлость существующаго и бывающаго. Человѣкъ не видитъ этой цѣлости потому, что онъ поставленъ въ одномъ пунктѣ времени—въ одномъ настоящемъ.

Такая ограниченность его одними настоящими явленіями міра главнымъ образомъ зависитъ отъ тѣла, которое по тѣсной связи съ духомъ погружаетъ его въ міръ явленій; ибо духъ по природѣ своей созданъ не для настоящаго, частнаго, а для вѣчнаго, общаго, неизмѣннаго. Значитъ, когда духъ отрѣшится отъ тѣла и вступитъ въ свою собственную сферу—общаго, то естественно увидитъ тамъ, не одни быстролѣтныя явленія настоящаго, а и прошедшее, изъ котораго они развиваются и будущее, начало коему они полагаютъ своимъ бытіемъ, увидитъ вѣчный порядокъ, который осуществляется во времени. Въ

этотъ порядокъ входятъ и свободныя дѣйствія человѣка; ибо свобода человѣка никогда не можетъ разрушить плановъ Божественной премудрости, перемѣнить ходъ событій, а напротивъ она только выполняетъ идею Творца. Итакъ для духа, отрѣшившагося отъ тѣла, есть возможность предвидѣть будущее. Эта-то возможность и становится для человѣка въ магнитномъ состояніи дѣйствительностію.

Вторый степень ясновидѣнія—сочувствіе сомнамбулы съ магнетизеромъ.

Въ глубокомъ магнитномъ снѣ сомнамбула нерѣдко приходитъ въ такую тѣсную симпатію съ магнетизеромъ, что въ душѣ ея отражается все, что есть въ душѣ магнетизера,—она сочувствуетъ всѣмъ его мыслямъ, желаніямъ, состояніямъ, словомъ, воспріемлетъ въ свое чувство какъ бы всю его душу. Какъ изъяснить такое явленіе? Сочувствіе часто встрѣчается и въ обыкновенной жизни: такъ друзья сочувствуютъ другъ другу, когда они и въ отдаленіи,—такъ въ собраніи часто послѣ молчанія всѣ вдругъ находятъ на одну мысль, хотя у каждаго есть свой ходъ мыслей и проч. Это показываетъ, что всѣ люди находятся между собою во внутренней связи, что какой-то духъ жизни проходитъ сквозь всѣ субъекты и соединяетъ ихъ въ одинъ организмъ—родъ человѣческій. И дѣйствительно, всѣ люди имѣютъ одну природу, которая живетъ во всякомъ недѣлимомъ—только съ частными какими либо качествами; потому всѣ должны имѣть одно общее чувство, какъ члены одного организма; сочувствіе при единствѣ природы необходимо. Если теперь мы находимъ мало сочувствія между людьми, то это отъ того, что общая природа въ различныхъ недѣлимыхъ очень много уже видоизмѣнена личными свойствами субъектовъ. Но когда частныя различія лицъ уклонить, тогда необходимо должна

быть между ними симпатія,—и вотъ почему въ любви съ особенною силою открывается сочувствіе! Но въ магнитномъ снѣ это сочувствіе должно раскрыться еще болѣе, ибо здѣсь душа сомнамбулы совершенно отрицается своей личности, и погружается въ лоно природы—сердце, гдѣ сокрытъ глубочайшій корень единенія людей.

Высшій степень ясновидѣнія.

Состояніе симпатіи представляетъ собою жизнь сомнамбулы только еще въ области душевной; на высшей степени больная иногда обнаруживаетъ высшее духовное сознаніе: такимъ образомъ здѣсь она нравственно просвѣтляется, вступаетъ въ союзъ съ міромъ чисто духовнымъ и изъясняется языкомъ возвышеннымъ.

Всѣ эти явленія въ душѣ суть слѣдствія отрѣшенія ея отъ тѣла и углубленія въ саму себя.

Во глубинѣ своего существа душа наша внутренно состоитъ въ связи—

α) Съ самымъ Божественнымъ Духомъ, всеобъемлющимъ и всепроницающимъ, который таинственно влечетъ ее къ Себѣ своею Божественною красотою; значитъ, когда душа низойдетъ во внутреннюю глубину существа своего, то она чрезъ это вступитъ во внутренній союзъ съ Богомъ; здѣсь причина, почему въ больной на высшей степени открывается особенно возвышенное чувство религіи, любовь къ Божественному.

β) Съ подобными себѣ существами міра духовнаго; ибо она есть гражданка царства духовнаго; значитъ по отрѣшеніи отъ тѣла, уединяющаго ее отъ міра духовнаго, она естественно должна вступить въ общеніе съ духами; отсюда понятно, какъ сомнамбула видитъ духовъ и бесѣдуетъ съ ними.

Живя въ мірѣ высшемъ—духовномъ душа естественно должна и выражать себя языкомъ духа; вотъ откуда выспренность языка ясновидящихъ,—она есть естественное слѣдствіе раскрытія въ нихъ высшаго сознанія.

Вотъ возможная по настоящему состоянію наукъ теорія животнаго магнетизма!

Въ защищеніе этой теоріи можно сказать то, что она 1) не противорѣчитъ важнѣйшимъ истинамъ откровенія, а напротивъ, даже нѣкоторыя изъ нихъ объясняетъ и 2) открываетъ нѣкоторыя тайны природы; такимъ образомъ изъ нея, вообще говоря, можно сдѣлать нѣкоторые важные выводы, особенно для психологіи, касательно внутренняго существа души, ея независимости отъ тѣла, ея отношенія къ міру и къ Богу и т. д.

Статья эта составлена однимъ изъ воспитанниковъ Кіев. Академіи XII курса съ устныхъ лекцій профессора Авсенева, въ 1843 году, и пересмотрѣнная самимъ профессоромъ, одобрена имъ для классическаго употребленія.

Отдѣленіе третье.

Естественное развитіе и жизнь души.

I.

Происхожденіе души.

При изслѣдованіи этого предмета, мы предложимъ сначала *A*, мнѣнія о немъ различныхъ мыслителей, а потомъ *B*, сообщимъ и свое собственное сужденіе.

A.

Вопросъ о происхожденіи души показываетъ, что ее противополагали тѣлу. Изъяснить происхожденіе существа матеріальнаго всегда почитали нетрудною задачею: но какъ и отъ чего можетъ происходить существо простое, духовное, какова душа? Вопросъ этотъ допускаетъ только три разныхъ отвѣта: или 1) душа существовала отъ начала міра гдѣ-либо прежде соединенія съ тѣломъ (praeexistentianismus); или 2) творится вновь при рожденіи тѣла и съ нимъ соединяется (creatianismus), или 3) переходитъ изъ естества родителей въ тѣло раждаемаго (traducianismus). Разсмотримъ ихъ порознь.—

1) Гипотеза *предсуществованія* (praeexistentianismus). Ею предполагается, что всѣ души человѣческія существуютъ отъ созданія міра, и до нисшествія въ тѣло живутъ гдѣ-либо— или въ соединеніи съ Богомъ, или въ нѣкоторомъ блаженномъ обиталищѣ (душѣ міра), либо странствуютъ по тѣламъ животныхъ, и потомъ каждая, когда раждается для ней тѣло, либо въ наказаніе, либо въ награду, вводится въ него, какъ въ готовый домъ. Этому мнѣнію, въ томъ или другомъ видѣ, слѣдо-

вали древніе языческіе народы: монголы, индѣйцы, египтяне, персы, мексиканцы и другіе; изъ философовъ: Емпедоклъ, Пиѳагоръ, Порфирій. Изъ учителей и писателей Церкви къ этому мнѣнію, въ лучшемъ его смыслѣ, склонялись, повидимому, Оригенъ, Климентъ александрійскій, Немезій, а переселеніе душъ находило пріемъ только у гностическихъ сектъ. Мнѣніе это подкрѣпляли тѣми свойствами души, которыя какъ бы невольно возводятъ мысль за начало настоящаго бытія—въ вѣчность; таковы неизъяснимыя изъ опыта явленія—происхожденіе идей, прирожденность зла или добра, какъ бы предопредѣленная кому счастливая или несчастная доля и проч.

Эта гипотеза всегда возбуждала противъ себя справедливое негодованіе св. отцевъ Церкви, и въ опроверженіе ея св. Іустинъ философъ, Григорій Нисскій, Василій Великій и другіе говорили слѣдующее:

a) Она противорѣчитъ внутреннему опыту: мы не помнимъ никакого періода жизни и дѣятельности до начала сознанія; а потому соединеніе нашихъ душъ съ тѣлами не можетъ быть ни наградою, ни наказаніемъ; а безъ того ни настоящая, ни предъидущая жизнь при этой гипотезѣ не можетъ имѣть никакого смысла.

b) Она влечетъ за собою множество недоумѣній, чѣмъ и гдѣ была душа до соединенія съ тѣломъ, что дѣлала, или почему была въ бездѣйствіи, для чего послана въ тѣло и проч.

c) Основывается на ложномъ понятіи объ отношеніи души къ тѣлу, ибо тѣло почитаетъ столько же случайнымъ для души, сколько домъ для жителя, или одежда,—что несправедливо.

Что же касается до вышеупомянутыхъ явленій опыта, въ изъясненіи коихъ эта гипотеза думаетъ находить подкрѣпленіе себѣ, то они гораздо лучше изъясняются изъ другихъ началъ,—и именно: a) идеи имѣютъ начало своего происхожденія въ стремленіи духа къ Безконечному; б) прирожденность зла или

добра есть наслѣдіе отъ прародителей и предковъ; в) непонятное распредѣленіе жребіевъ есть дѣло премудраго Промысла.

Впрочемъ въ этомъ мнѣніи есть и часть истины. Не весь я произошелъ во времени; къ бытію моему принадлежитъ нѣчто, выходящее за предѣлы естества, что вложено въ меня Богомъ и что, слѣдовательно, прежде начала моего бытія было въ Немъ.

2) Гипотеза *творенія* душъ (creatianismus). Ею полагается, что души не существуютъ отъ начала міра, а *творятся* Богомъ, въ то самое время, когда образуется тѣло. Защитниками этого мнѣнія были изъ отцевъ Церкви: Ѳеодоритъ, Кириллъ александрійскій, Амвросій, Иларій. Къ принятію его приводили ихъ частію невыгоды другихъ гипотезъ, частію высокое достоинство души, которая будто бы не могла имѣть земнаго происхожденія, и должна была выйти непосредственно изъ рукъ Творца. Но св. отцы Церкви находили и въ ней нѣкоторыя неудобства; и именно:

a) Она вводитъ въ естественный порядокъ міра сверхъестественное твореніе.

b) Она разрываетъ естественную связь поколѣній рода человѣческаго между собою и дѣлаетъ неизъяснимымъ переходъ, какъ физическихъ, такъ и нравственныхъ свойствъ, а слѣдовательно и грѣховной порчи отъ родителей къ дѣтямъ, который однакожъ подтверждается всеобщимъ опытомъ. Если душа выходитъ чистою изъ рукъ Творца, то откуда въ ней зло? Отъ тѣла? Но этой мысли не принимали никогда отцы Церкви, чтобы нравственный характеръ души опредѣлялся тѣломъ, и тѣло было источникомъ зла.

c) Она подчиняетъ творческую волю Божію дѣйствію страстей человѣческихъ, иногда самому беззаконному.

Впрочемъ и въ этомъ мнѣніи есть нѣчто истинное. Я, какъ недѣлимое, имѣю начало бытія; но я не могу быть обя-

занъ своимъ бытіемъ одной только подобной мнѣ твари самой по себѣ, а къ единому Творцу—Богу долженъ возводить причину моего происхожденія.

3) Гипотеза *переведенія душъ* (traducianismus). Ею полагается, что души всѣхъ и отдаленнѣйшихъ потомковъ, или какъ дѣйствительныя существа (entia), или какъ только возможныя (in potentia), содержались въ праотцѣ человѣческаго рода и потомъ переходятъ или переводятся преемственно отъ родителей къ дѣтямъ, когда образуется принадлежащее той или другой душѣ тѣло. Къ этому мнѣнію, однакожъ съ особеннымъ ограниченіемъ, склонялись большая часть восточныхъ отцевъ, именно: Григорій Богословъ, Григорій Нисскій, Аѳанасій Великій, Ириней и другіе многіе богословы отъ Тертулліана до нашихъ временъ, многіе врачи и физіологи.

Подтвержденіемъ его служилъ опытъ, который показываетъ, что и тѣлесныя и душевныя свойства переходятъ отъ родителей къ дѣтямъ. Участь этой гипотезы зависитъ отъ того, какъ она изъяснитъ происхожденіе души отъ душъ родителей. Именно можно предположить одинъ изъ трехъ слѣдующихъ способовъ. Или а) душа родителей отъ существа своего *удѣляетъ* новое начало жизни, которое потомъ раскрывается въ рожденномъ. Но это несовмѣстно съ простотою души. Или б) душа, имѣющая произойти, уже заключалась нѣкоторымъ духовнымъ сѣменемъ въ душѣ родителей, и изъ нея *развивается*. Но всякое воображеніе изнемогаетъ, представляя себѣ это безконечное завитіе однихъ душъ въ другія отъ нашего времени до первыхъ человѣковъ. Или наконецъ 3) души родителей имѣютъ способность просто производить вновь существо себѣ подобное. Но чтобы тварь, какъ тварь, могла производить другую тварь,—это противорѣчіе.

Впрочемъ нѣчто и изъ этой гипотезы допустить необходимо. Если родъ человѣческій долженъ имѣть между собою

связь, и опытъ свидѣтельствуетъ о непосредственной связи дѣтей съ родителями, то что-нибудь въ душахъ нашихъ происходитъ и отъ родителей.

В.

Отцы Церкви тайну происхожденія души любили болѣе преходить благоговѣйнымъ молчаніемъ, нежели изъяснять. Не для того, чтобы разоблачить эту тайну, но чтобы устранить неправыя мнѣнія, привязываемыя къ неправильному взгляду на происхожденіе души, представляемъ здѣсь нѣкоторыя замѣчанія объ немъ.

1) Въ этомъ изъясненіи не должно раздѣлять строго душу отъ тѣла. Ибо тѣло оживляется душою, и душа между прочимъ есть жизнь тѣла. Обѣ происходятъ вмѣстѣ. Посему *Григорій Нисскій* прямо говоритъ, что душа и тѣло имѣютъ одно *начало составленія*, τὴν ἀρχὴν τῆς συφάσειος [1]).

2) Нѣтъ никакого сомнѣнія, что это начало переходитъ отъ родителей,—какимъ бы образомъ это ни происходило,—и чрезъ нихъ отъ предковъ и т. д. до первыхъ человѣковъ. Съ симъ

---

[1]) Animus quemadmodum ante corpus non existit, sic hominis initio sine animo corpus esse dici vere nequit. Unum est utriusque principium, quod secundum rationem quidem sublimiorem primo in voluntate Dei, tanquam fundamento, nititur, ratione autem altera in ortus nostri exordio ponendum est. Nimirum, sicut in triticigrano vel quovis alio semine totam spicae vel frugum maturarum speciem potestate, sicuti loquimur, comprehensam dicimus, et postea naturali ordine tandem insita semini facultas ipsa appareat nulla in semen alia natura se extrinsecus velut insimiante: sic etiam existimamus humano in semine, quum homo primum incipit oriri, facultatem naturalem contineri, simul cum ipso excretam; hanc porro naturali quadam progressionis serie, ad perfectionem sui contendentem, paulatim se explicare ac patefacere, nonquod extrinsecus aliquid recipiat, cujus ope sui perfectionem adipiscatur, sed propria vi ad eam proficiendo pervenit. (См. Gregorii Nysseni opera omnia T. 1. De opific hominis c. XXIX).

согласно говоритъ *св. Григорій Богословъ*: «Какъ тѣло, первоначально сотворенное въ насъ изъ персти, содѣлалось въ послѣдствіи потокомъ человѣческихъ тѣлъ, и отъ первозданнаго корня не прекращается, въ одномъ человѣкѣ заключая другихъ; такъ и душа, вдохнутая Богомъ, съ сего времени сопривходитъ въ образуемый составъ человѣка, *рождаясь вновь*, изъ первоначальнаго сѣмени удѣляемая многимъ, и въ смертныхъ членахъ всегда сохраняя постоянный образъ» (См. Тв. св. отц. Гр. Бог., стихотв. Таинств. Пѣсноп. Слово 7, о душѣ. Въ кн. 4 й, стр. 243). Въ этомъ отношеніи св. Григорій Нисскій говоритъ, что «сила Божія—всепровидящая съ начала *весь родъ* (челов.) объяла въ твореніи» (Тамъ-же).

3) Рожденіе, какъ самое слово показываетъ, есть средство къ сохраненію *рода* въ преемствѣ недѣлимыхъ. Слѣдовательно родовое начало или родотворящая сила есть собственное основаніе происхожденія недѣлимыхъ. Именно, жизнь имѣетъ два направленія образовательной дѣятельности: однимъ она сохраняетъ себя въ *недѣлимомъ* чрезъ перемѣну вещества; другимъ сохраняетъ себя *въ родѣ* чрезъ перемѣну недѣлимыхъ. Сперва жизнь занимается еще образованіемъ недѣлимаго, и тогда родотворящая ея сила бываетъ связанною и скрытою. Но какъ скоро образованіе *недѣлимаго* довершено, она заботится о сохраненіи рода, и движетъ полы къ союзу, и во взаимномъ ихъ дѣйствіи, въ самомъ, такъ сказать, уничтоженіи недѣлимыхъ, она возвышается надъ собою, выходитъ за предѣлы недѣлимаго, и раскрываетъ *родотворящую* силу. Здѣсь происходитъ новая жизнь! Нельзя лучше выразить способъ проявленія этой силы, какъ тѣмъ подобіемъ, какимъ изъясняетъ его св. Аѳанасій: «sicut lapide ac ferro contusis et contritis ex utrisque nascitur ignis: ita ex utriusque, et viri et mulieris, complexu, Deo jubente, corpus et anima constituuntur. Respon. ad quaest. Antiochi XVI.

4) Но что такое есть это родовое начало въ существѣ своемъ? Поелику *родъ* (genus) есть умственное понятіе, отвлеченное, всеобщее, неисчерпаемое: то и сила, осуществляющая это понятіе въ мірѣ явленій, есть нѣчто духовное, всеобщее, неистощимое, словомъ безконечное; слѣдовательно это есть не иное что, какъ сила Божія, вліянная въ естество тварей. Именно,—это есть сила благословенія Божія: *раститеся и множитеся* и проч. «Представь, говоритъ Василій Великій, глаголъ Божій, протекающій всю тварь, нѣкогда начавшійся, донынѣ дѣйственный и готовый дѣйствовать до конца, пока не скончается міръ. Какъ шаръ, приведенный кѣмъ-нибудь въ движеніе и встрѣтившій покатость, и по своему устройству и по удобству мѣста катится къ низу, и не прежде останавливается, развѣ когда приметъ его на себя плоскость: такъ и природа существъ, подвигнутая однимъ повелѣніемъ, равномѣрно проходитъ и рождающуюся и разрушающуюся тварь, сохраняя послѣдовательность родовъ, посредствомъ уподобленія, пока не достигнетъ самаго конца; ибо коня дѣлаетъ она преемникомъ коню, льва—льву, орла—орлу, и каждое животное, сохраняемое въ слѣдующихъ одно за другимъ преемствахъ, продолжаетъ до окончанія вселенной».

5) Итакъ въ рожденіи живыхъ существъ дѣйствуетъ сила Божія. Богъ, хотя даровалъ ее тварямъ, однако не можетъ отказаться отъ ней, а и признаетъ ее своею. Почему рождающееся по отношенію къ Богу есть *твореніе* Божіе. Почему Августинъ говоритъ: «какъ бы не происходила душа, все же она есть твореніе Божіе». «Anima unde unde sit, est a Deo». Oper. Aug. 1. pag. tom. 221. Venet 1729. Но съ другой стороны сила Божія родотворящая усвоена существу тварей. Посему душа происходящая, по отношенію къ родителямъ, есть ихъ *рожденіе*, а не твореніе; ибо, замѣчаетъ св. Василій Великій, твореніе не изъ существа творящаго есть, рожденіе

же изъ существа рождающаго есть (см. тв. св. Вас. Вел. Москва, 1790 г. ч. I. Слово противъ Евном. листъ 26-й). Посему и Тертулліанъ, хотя впрочемъ нѣсколько матеріально, происхожденіе души изображаетъ какъ истинное *рожденіе:* exit semen animale ex destillatione animi (Lib. de anima c. 13). Но—

6) Родотворящая сила есть по существу духовная,—посему изъ представленія происхожденія душъ должно удалять всякіе матеріальные образы. Рожденіе вообще есть невещественное происшествіе, на всѣхъ степеняхъ бытія: отъ смертнаго рождается смертное, отъ безсмертнаго безсмертное и отъ Вѣчнаго Вѣчное, но все духовнымъ образомъ. Посему св. Ириней (contr haeres 1. II. c. LXIV. Cont. 1. V. cap. 8) и св. Іустинъ мученикъ (Opera Paris 1636. p. 205—207), называя душу рожденною—generabilis γεννητός, тѣмъ не менѣе однако признаютъ ее безтѣлесною и нетлѣнною ἀσώματος καὶ ἄφθαρτος, incorporea et incorruptibilis.

7) Родотворящая Божія сила есть всеобщаго качества; но, нисходя въ міръ явленій, она a) производитъ только недѣлимыя въ человѣчествѣ—души, наши я. Посему-то, что въ насъ есть выше нашего я, то не рождается, а приходитъ отвнѣ, отъ Бога. Посему Антоній Великій, составляя человѣка изъ тѣла, души и ума (πνεῦμα), говоритъ: (Добротолюбіе, часть I-я Антон. Велик. увѣщанія, 93, 94, 98, 126, 131, 136) «душа въ мірѣ есть, яко *рожденная;* умъ же превыше міра, яко *нерожденный*». Притомъ b) открываясь чрезъ взаимодѣйствіе родителей, она и въ образѣ проявленія своего опредѣляется ихъ природою и ея состояніемъ. Посему-то въ физическихъ и духовныхъ чертахъ дѣти носятъ образъ родителей. А потому и православная наша церковь исповѣдуетъ: «поелику въ состояніи невинности всѣ люди были въ Адамѣ; то, какъ скоро онъ согрѣшилъ, согрѣшили въ немъ всѣ, и впали въ состояніе грѣховное» (Прав. испов. вѣры 1. 24).

Вышеприведенное изъясненіе соглашаетъ въ себѣ всѣ три гипотезы, принимая въ себя лучшее изъ нихъ, и устраняя ихъ крайности. Душа, какъ недѣлимое, какъ это я, существо измѣняющееся, происходитъ вмѣстѣ съ тѣломъ отъ родителей, до происхожденія своего пребываетъ въ состояніи возможности въ ихъ естествѣ, именно въ родотворящей силѣ, имъ усвоенной, и чрезъ нихъ и отъ нихъ приходитъ въ дѣйствительное бытіе. Вотъ traducianismus!

Но дабы это я могло быть настоящею, разумно-свободною, богоподобною душею, для сего должно привзойти въ него нѣчто высшее его, что одушевляло бы его стремленіемъ къ Божественному, давало душѣ жизнь духовную, и возвышало ее надъ всѣмъ случайнымъ и преходящимъ. Это есть духъ богоподобный. Онъ не рождается отъ родителей, и вообще не происходитъ, а вливается отъ Бога въ душу по ея происхожденіи. Одушевленная имъ, душа возвышается изъ царства времени въ вѣчность, и по нѣкоторому самообольщенію усвояетъ себѣ его качества, почитаетъ себя—самое старѣйшею своего начала, какъ бы совѣчною Богу. Вотъ praeexistentianismus!

Между тѣмъ происходящая душа есть новое существо, которое изъ состоянія чистой возможности переходитъ въ дѣйствительное бытіе; основаніе его заключается хотя въ родителяхъ, но у нихъ въ томъ, что въ нихъ есть выше ихъ самихъ, въ безконечной силѣ Божіей, въ нихъ вліянной; дѣйствіе же этой силы всегда открывается подъ вліяніемъ свободной воли Божіей, возвышенной надъ всѣми отношеніями времени. Переведеніе существа изъ состоянія чистой возможности въ состояніе дѣйствительнаго бытія свободною волею Божіею есть твореніе. Вотъ creatianismus!

Изрѣченія священнаго Писанія касательно происхожденія душъ, по разсмотрѣнію бл. Августина, не благопріятствуютъ нарочито ни одной изъ трехъ гипотезъ, и могутъ быть равно

приспособляемы въ каждой. Это значитъ, что въ каждой гипотезѣ есть часть истины, которая и имѣетъ въ пользу свою слово въ Писаніи. Соглашая всѣ три гипотезы, наше изъясненіе поэтому самому должно дать свой вѣсъ всѣмъ разнороднымъ свидѣтельствамъ слова Божія о нашемъ предметѣ. Именно:

1) Во многихъ мѣстахъ св. Писанія говорится, что духъ (ruach) и дыханіе (neschamah) даются людямъ отъ Бога (Исаія XLII. 5, сн. Еккл. XII. 7), *созидаются* formantur въ нихъ (Зах. XII, 1) и *даже творятся* ποίεω Евр. asa (Исаія LVII. 16). Сіи мѣста выражаютъ всѣ ту мысль нашей теоріи, что души одолжены бытіемъ своимъ силѣ Божіей (хотя сообщенной естеству родителей), пребываютъ въ ней до начала своего бытія въ состояніи чистой возможности, и производятся подъ вліяніемъ свободнаго благоизволенія Божія. Вотъ креаціанизмъ св. Писанія!

2) Выше сказано, что оная творческая сила Божія, бывъ усвоена естеству рождающихъ, находится отчасти и въ свободномъ ихъ распоряженіи, и чрезъ нихъ открываясь изъ міра невидимаго въ чувственный, отъ нихъ получаетъ тотъ или другой образъ своего проявленія. Отсюда то происходитъ физическое и духовное единство всего человѣческаго рода, и частныхъ его племенъ и поколѣній, по которому родоначальники тѣломъ и душею какъ бы раскрываются въ своихъ потомкахъ, и потомки тѣломъ и душею какъ бы предсуществуютъ въ своихъ родоначальникахъ (См. о семъ митр. Филар. моск. бесѣду о благословенномъ рожденіи дѣтей, томъ 3-й стр. 374). Такъ (Рим. V. 12) *единѣмъ человѣкомъ грѣхъ въ міръ вниде, и грѣхомъ смерть..... во вся человѣки*, (см. Быт. V. 3; пс. I, 7); такъ благословеніе и проклятіе родителями своихъ дѣтей, напримѣръ (Быт. IX. 25—29) Сима и Хама, падаетъ на потомковъ, безъ сомнѣнія, не незаслуженно для послѣднихъ; (Быт. XLVI, 26. сн. Евр. VII, 9, 10); души полагаются въ

преслалъ своихъ праотцевъ, и Левій въ Авраамѣ приносятъ десятину Мелхиседеку (Рим. IX. 8); сѣмя Авраамово и (Исаіи XLIII. 5, XLIV. 3, LIV. 3) сѣмя Іаковлево принимаются за потомство не въ плотскомъ только, но паче въ духовномъ отношеніи,—и напротивъ есть *сѣмя лукавое, сыны беззаконія.* (См. Прем. III. 16, Сир. XLI. 9, Ис. I. 4, LVII. 3). Вотъ традуціанизмъ св. Писанія!

3) Происходящая душа человѣческая не можетъ существовать безъ соотношенія съ вѣчнымъ Богомъ, и оно началось для души прежде ея происхожденія. Изъ вѣчности Богъ предвидѣлъ, предопредѣлилъ и предуготовилъ меня. Безъ этого Божескаго вниманія ко мнѣ я не могъ бы ни произойти, ни существовать, ни достигнуть моего конца. Почему, хотя эта часть промыслительной любви Божіей, дарованной мнѣ въ духѣ, стала моею во времени, по происхожденіи моемъ; но я для ней и въ ней былъ искони. Сію мысль выражаютъ тѣ мѣста св. Писанія, въ которыхъ существованіе человѣка возводится задолго до его происхожденія на свѣтъ. Такъ *Давидовы* дни были написаны когда еще ни одного изъ нихъ не было (Пс. CXXXIII. 16); *Соломонъ*, въ предвѣденіи Божіемъ, благій отрокъ, вошелъ въ непорочное тѣло (Прем. VIII. 19); *Іеремія* избранъ и освященъ въ пророка прежде, нежели онъ образовался во чревѣ матерняемъ (Іерем. I, 4. 5); *Іоаннъ Предтеча*, какъ ангелъ, посылается задолго прежде своего рожденія (Малах. III. 1) и т. под. Вотъ преексистенціанизмъ св. Писанія.

Православное исповѣданіе Петра Могилы утверждаетъ твореніе душъ. Симъ оно выражаетъ самое средотоніе нашей теоріи, именно смыслъ перваго пункта.

Кратко: *Душа человѣческая происходитъ отъ родителей, дѣйствіемъ усвоенной ихъ естеству творческой силы, по предопредѣленію Божіяго промысла.* Впрочемъ и въ этомъ изъясненіи, очевидно, самый образъ происхожденія

души остается тайною Божества, а безъ того изъясненіе это не разрѣшаетъ своей задачи. Почему сознаемся въ слабости своего разумѣнія и возвратимся къ благоговѣйному молчанію о семъ предметѣ съ отцами Церкви. «Вотъ старъ уже я, говорилъ блаженный Августинъ, а и теперь также не понимаю тайны происхожденія души, какъ не понималъ и въ юности.»

II. Смерть.

Смерть есть величайшее изъ всѣхъ бѣдствій, какія только постигаютъ несчастный родъ человѣческій; она совмѣщаетъ въ себѣ всѣ тѣ болѣзни, потери и униженія, какія въ теченіи жизни поражаютъ душу и тѣло порознь: самый неустрашимый духъ встрѣчаетъ ее всегда съ трепетомъ. Между тѣмъ это явленіе, поражающее насъ, доселѣ еще не изъяснено настоящимъ образомъ. Науки естественныя, по свойству своему, только изображаютъ ходъ смерти, не вдаваясь въ философское изслѣдованіе самой ея возможности; философія, болѣе настроиваемая познаніемъ дѣйствительнаго порядка вещей и всего высшаго, совершеннѣйшаго бытія, находитъ понятіе о смерти столь неразлучнымъ со всѣми прочими понятіями, что не умѣетъ иначе судить о ней, какъ представляя ее необходимымъ жребіемъ органическаго существа. Откровеніе возвысило разумъ къ познанію высшаго идеальнаго порядка бытія; но, какъ будто влекомый нѣкоторою тяжестію, онъ всегда почти ниспадалъ съ этой высоты на обыкновенный образъ представленій. Только поэзія, не удовлетворяясь настоящимъ порядкомъ вещей, возносилась къ представленію совершеннѣйшаго бытія и иногда съ любовію останавливалась на идеѣ безсмертія.

Съ другой стороны, успѣхи естествознанія и философіи, въ настоящее время, уже такъ далеки, что даютъ разуму сред-

тво—болѣе приблизить и лучше усвоить себѣ ученіе Боже-
твеннаго откровенія о смерти; и немногіе умы, одушевляемые
благочестивою любознательностію, обратили уже эти пособія
а изъясненіе такого важнаго предмета. Постараемся и мы,
ользуясь ихъ идеями, приблизить сколько нибудь къ своему
онятію это высокое и утѣшительное ученіе. Съ сею цѣлію
азсмотримъ: I) происхожденіе смерти, II) самый процессъ
мерти и III) состояніе души за гробомъ.

I. *Происхожденіе смерти.*

Какъ ни естественна человѣку смерть, при настоящемъ
стройствѣ природы; однако онъ можетъ съ достовѣрностію
дать, что она есть нѣкоторое чуждое истинному существу
щей, пришлое зло,—что человѣкъ и долженъ быть и былъ
когда безсмертенъ, не только по душѣ, но и по тѣлу. Въ
омъ удостовѣряетъ насъ 1) отчасти самый разумъ, 2) взглядъ
тѣло человѣческое и 3) темный нѣкоторый, по всѣмъ цар-
вомъ природы слышимый, отголосокъ первоначальнаго, лучша-
порядка вещей.

1) Разумъ явленіе смерти находитъ несовмѣстнымъ съ
ними лучшими и главными идеями. Богъ, какъ чистая жизнь,
могъ быть источникомъ, или творцемъ смерти. Цѣль тво-
ія міра есть откровеніе славы Божіей и блаженство тварей;
д. непрестанное общеніе и, такъ сказать, кругообращеніе
зни между Творцемъ и тварію, которое, само собою, исклю-
тъ смерть. Смерть могла быть только слѣдствіемъ, или лучше—
еніемъ расторженнаго союза между Творцемъ и тварію, союза,
орый однако предполагается самимъ ихъ понятіемъ. По край-
мѣрѣ, человѣкъ, какъ существо, по самому понятію своему,

соединенное съ Богомъ, какъ причастникъ жизни Божіей, долженъ быть изъятъ изъ закона смерти [1]).

2) Наше тѣло, нынѣ столь слабое и бренное, и теперь еще отражаетъ на себѣ слѣды своего прежняго безсмертія. Ибо органы его такъ крѣпки, такъ связно сложены и такъ согласны въ отправленіяхъ, что и теперь еще оно, при благопріятныхъ условіяхъ, можетъ, и, по признанію физіологовъ [2]), должно бы существовать не 70 лѣтъ, а цѣлые вѣка и болѣе. Причина столь ранняго его разрушенія заключается обыкновенно не въ немъ самомъ, а въ условіяхъ, во внѣшнихъ отношеніяхъ организма къ предкамъ, къ душѣ, къ міру внѣшнему;— и такъ, устранимъ эти неблагопріятныя отношенія, поставимъ на мѣсто ихъ въ тѣлѣ противоположныя имъ совершенства—и тогда жизнь тѣла продлится, можетъ быть, на нѣсколько вѣковъ,—сравнится съ жизнію патріарховъ. Но въ самомъ организмѣ, какъ увидимъ ниже, есть еще внутреннее несогласіе, неравновѣсіе двухъ его главныхъ частей, которое теперь неотъемлемо принадлежитъ ему, но не необходимо предполагается его понятіемъ. Устранимъ и его,—и мы получимъ, можетъ быть, и безсмертіе; слѣдовательно, не только ранняя смерть, но и вообще смерть есть, можетъ быть, слѣдствіе разстройства внѣшнихъ и внутреннихъ отношеній нашего организма.

---

[1]) Напр. мудрствуетъ Гегель, что «смерть есть необходимый удѣлъ человѣка, какъ недѣлимаго потому, что онъ не вмѣщаетъ въ себѣ рода и долженъ прейти, дабы дать мѣсто дальнѣйшему его раскрытію». Это можно сказать разве о животныхъ и растеніяхъ, въ которыхъ родъ есть существенное, потому что они не сознаютъ себя. Но человѣкъ есть существо самосознательное,—въ немъ именно индивидуальное возвышено на степень всеобщаго; его индивидуальность есть его собственное понятіе, существенное назначеніе его въ природѣ; почему раскрытіе его, какъ рода, не должно необходимо сопровождаться уничтоженіемъ его какъ недѣлимаго. Не усвояемъ ли мы человѣку безсмертія по душѣ? и есть ли потому, смерть противорѣчіе въ безсмертномъ существѣ человѣка?!

[2]) Ленганск. «Человѣкъ по законамъ природы долженъ бы жить 8 разъ болѣе того, сколько ростетъ».

3) Та печаль объ утратѣ какого-то блаженства проходитъ о всему царству бытія и, невнятная въ низшей области тво, енія, съ каждою степенью выше становится вразумительнѣе наконецъ въ свящ. преданіи получаетъ свое настоящее ис- олкованіе. Уныло воютъ вѣтры, рокочутъ воды морей; расте- ія, всею жизнію своею, выражаютъ жажду жизни и свѣта, и ъ этой жаждѣ истощаются, умираютъ; животныя оглашаютъ оздухъ—то жалобными пѣснями, то криками ярости; народы ередаютъ другъ другу повѣсть о золотомъ вѣкѣ, о какомъ-то реступленіи, о вторженіи зла и наконецъ свящ. Бытописаніе сно говоритъ, что человѣкъ былъ блаженъ и безсмертенъ, но потерялъ и то и другое преступленіемъ заповѣди Божіей.

Какъ ни сродна смерть нашему тѣлу, физіологія нахо- дится въ затрудненіи, когда ей надобно отвѣчать на этотъ во- просъ. Въ самомъ дѣлѣ, физическимъ образомъ изъ отношенія нашего къ видимой природѣ нельзя изъяснить происхожденія смерти. По тремъ составнымъ началамъ тѣлесной жизни: орга- ническому—вещественному, жизненному и внѣшнимъ возбуж- деніямъ,—три причины приводитъ физіологія въ изъясненіе смерти. Она находитъ начало ея либо а) въ разрушеніи тѣла, либо б) въ истощаніи жизненнаго начала, либо в) въ лишеніи жизненныхъ возбужденій. Но ни въ одной изъ этихъ причинъ не содержится необходимо начало смерти.

а) *Въ разрушеніи тѣла.* Говорятъ: «частію органы жиз- ненныхъ отправленій истираются отъ долговременнаго употреб- ленія, частію кровоносные каналы накопляются множествомъ земляныхъ частицъ, замедляютъ и потомъ останавливаютъ кровооб- ращеніе, частію—наконецъ—ядовитыя вещества, входя въ тѣло наше съ пищею, химически разлагаютъ составъ его». Но тѣло зиждется и сохраняется органическою силою жизни изъ внѣш- нихъ стихій; слѣд. доколѣ есть внѣшнія стихіи,—ему нѣтъ при-

чины разрушаться. Отъ чего это начало жизни не имѣетъ силы сохранить органы, предотвратить накопленіе твердыхъ частицъ, ослабить силу ядовъ во вторую половину жизни, такъ какъ оно дѣлаетъ это въ первую? Тѣ, которые говорятъ, что дѣйствіе его ослабляется превозмогающимъ вліяніемъ этихъ частицъ и этихъ ядовъ, развѣ не знаютъ, что въ теченіи семилѣтъ перемѣняются всѣ стихіи тѣла до послѣдней частицы? Отъ чего же этихъ частицъ или ядовъ въ одно семилѣтіе накопляется менѣе, въ другое—болѣе и болѣе, именно въ позднѣйшіе годы, когда человѣкъ сравнительно, принимаетъ меньшее количество пищи?!. Явно, что причины смерти должно искать индѣ.

б) *Въ ослабленіи и потомъ прекращеніи внѣшнихъ жизненныхъ отправленій.* «На извѣстной степени развитія организма, силы природы не въ состояніи бываютъ дѣйствовать на него благопріятно; почему, лишаясь постепенно ихъ вліянія, онъ ослабѣваетъ мало-по-малу въ жизненной энергіи и умираетъ». Слѣд. причины—почему жизненныя возбужденія перестаютъ дѣйствовать на организмъ благопріятно, заключаются не въ силахъ первыхъ причинъ! Силы природы всегда одинаковы и всегда готовы поддерживать своимъ вліяніемъ пламень жизни, какъ только есть горючее вещество и сожигающій огонь.

в) *Въ истощаніи органическаго начала жизни.* «Органическое начало жизни, по самому свойству развитія, стремится постоянно выдти изъ себя, раздробиться, слѣд. уничтожиться. Достигая извѣстной мѣры своего развитія (напр. въ человѣкѣ), раздробляется оно на нѣсколько новыхъ зародышей и въ этомъ раздробленіи теряется и истощается само. Слѣдов. сколько необходимо жизненному началу развиться, столько же необходимо ему уничтожиться самому. Слѣдствіемъ этого истощанія начала жизни и есть смерть недѣлимаго». Но если

жизнь человѣка истощается, то она есть что нибудь стихійное; а для того, чтобы располагать стихіями тѣла и созидать изъ мертвыхъ матерій храмъ духу, начало жизненное само должно быть выше матеріи;—если такъ, то ему свойственно только раздѣляться, но не раздробляясь, размножаться, но не истощаясь. Посему, если жизнь современемъ погасаетъ въ человѣческомъ тѣлѣ: то, надобно думать, не потому, чтобы она истощилась, а потому, что душа обращается отъ тѣла (будучи уже ненужною для него) къ другимъ занятіямъ и предметамъ,—почему тѣло и дѣлается жертвою разрушительныхъ стихій и силъ внѣшней природы.

Итакъ, если въ тѣлѣ искать начала смерти, то смерть есть неизъяснимое явленіе; можно сказать, все человѣчество умираетъ не зная—отъ чего и какъ? Физіологія не изъясняетъ причинъ смерти.

Съ другой стороны, если необходимость смерти для насъ непонятна, то надобно сознаться, что порядокъ природы, не исключая изъ нея смерти, для насъ еще непонятнѣе.—Если бы люди были безсмертны, то 1) согласно Божескому благословенію: *раститеся* и *множитеся*, всѣ они должны были бы размножиться, а въ такомъ случаѣ, какъ могли бы совмѣщаться и жить на маломъ пространствѣ, столь небогатой силами земли? 2) Невинность и безсмертіе человѣческаго рода предполагаютъ изгнаніе всякаго злонравія и тлѣнія и изъ царства неразумной твари (Рим. 8, 19—22); но въ чемъ тогда состояла бы жизнь этой твари, какъ нынѣ она есть не что иное, какъ движеніе къ смерти? 3) Если настоящій порядокъ вещей такъ открываетъ въ себѣ совершенства Божіи: могущество, правду, любовь,—то какъ открывалась бы слава Божія при другомъ порядкѣ вещей?

Что было бы съ тварію, если бы, въ слѣдъ за падшимъ человѣкомъ, она не покорилась суетѣ и истлѣнію,—это, какъ

и большею частію другія условныя истины, отъ насъ сокрыт. По крайней мѣрѣ, руководствуясь свидѣтельствомъ откровенія, разумъ можетъ отвѣчать на эти вопросы слѣдующими предположеніями:

1) Размноженіе человѣческаго рода, по Божественному предназначенію, могло и должно было происходить своимъ порядкомъ, потому что идея человѣка требуетъ развитія. Но направляясь не похотію плотскою, которая есть дщерь и мать грѣха,—а духовною ревностію къ славѣ Божіей (какъ напр. въ Авраамѣ, Моисеѣ, Захаріи и Елисаветѣ), оно могло бы имѣть свои предѣлы, согласные съ порядкомъ вещей и именно простираться дотолѣ, доколѣ раскрывалась бы идея. Между тѣмъ, живя болѣе духовною жизнію, нежели чувственною, человѣкъ долженъ былъ постепенно одухотворять въ себѣ свое тѣлесное естество и освобождать себя отъ условій настоящаго, вещественнаго образа жизни. И теперь, при настоящемъ порядкѣ вещей, св. исторія представляетъ намъ на то примѣры во всѣ періоды Церкви: патріархальной—въ Енохѣ, подзаконной—въ пр. Иліи и въ новозавѣтной—въ Самомъ Богочеловѣкѣ. Особливо Богочеловѣкъ, какъ новый Адамъ, въ различныхъ моментахъ своей жизни, какъ то: въ четыредесятидневномъ постѣ, хожденіи по водамъ, преображеніи, воскресеніи,—показалъ намъ какъ бы ступени лѣствицы, по коимъ первый Адамъ могъ и долженъ былъ возводить свое тѣло отъ чувственной жизни къ духовной.

2) И царство неразумныхъ тварей также могло и должно было размножиться, но тоже—до извѣстныхъ предѣловъ, или дотолѣ, пока исполнилось бы ихъ надлежащее число,—до предѣловъ, требуемыхъ назначеніемъ въ цѣломъ порядкѣ бытія. Такому назначенію расширенія и развитія неразумнаго царства, смерть была бы противорѣчащимъ явленіемъ. Тѣ, которые не могутъ представить въ низшей природѣ другой жизни,

кромѣ настоящей, тлѣнной, обличаютъ этимъ только ограниченность своего воззрѣнія. По мѣрѣ того, какъ каждый человѣкъ въ то время одухотворялъ бы въ себѣ животную, растительную природу,—и весь человѣческій родъ могъ бы постепенно облагороживать и утончать животное—растительное царство, препровождая въ него, чрезъ себя, жизнь, сходящую свыше; подобно какъ и въ будущей жизни рѣка животная (Апок. 22, 1), исходяща отъ престола Агнча протекаетъ по всѣмъ тварямъ и напаяетъ древо животное въ насыщеніе и исцѣленіе языковъ. И нынѣ неразумная природа обнаруживаетъ жажду высшаго, истиннаго бытія: растенія стремятся къ свѣту, животныя—къ человѣческому сообществу; тѣ и другія, въ преемствѣ родовъ, какъ бы силятся породить какое-то лучшее, соотвѣтствующее Божественному назначенію, бытіе, котораго они такъ жаждутъ.

3) Само собою разумѣется, что при такомъ совершеннѣйшемъ порядкѣ бытія гораздо полнѣе, и даже тогда только во всемъ блескѣ, могла бы открыться слава Божія. Нынѣ, сквозь грубость матеріи, сквозь болѣзни, злокачественныя свойства и смерть,—она проявляется, какъ солнце сквозь тучу. Почему искони разумъ видимое несовершенство тварей обращалъ во свидѣтельство противъ происхожденія міра отъ Бога и Божественнаго о немъ промысла. Но какъ бы то ни было, на всѣ возраженія противъ возможности безсмертія въ первобытномъ порядкѣ природы, всего приличнѣе отвѣчать, что такой порядокъ дѣйствительно для всей природы наступитъ, по скончаніи временъ, какъ видѣлъ его самымъ дѣломъ св. Іоаннъ Богословъ въ откровеніи; а что будетъ дѣйствительно, то могло быть...

Итакъ, смерть не могла правильно заключаться въ предопредѣленіи и въ естествѣ твари. Всѣ причины, которыми думаютъ объяснить ея происхожденіе, не изъясняютъ ее. Воз-

можно совершеннѣйшее устройство природы, при которомъ твари не испытывали бы разрушенія, а только преобразованіе своего существа. И однакожъ смерть, отъ начала до конца временъ, не престаетъ и не престанетъ, какъ класы, пожинать всѣ роды тварей и увлекать ихъ въ вѣчность. Спрашивается: «что сіе есть, еже о насъ таинство? Како предахомся тлѣнію, како сопрягохомся смерти»?!

А) Жизнь тѣла заключается собственно въ душѣ; ибо, такъ называемое начало жизни, зиждущее и сохраняющее тѣло, есть не иное что, какъ сила души, только занятая вещественною работою и потому безсознательная. Поэтому, искать причины смерти въ жизненномъ началѣ—значитъ искать ее въ душѣ.

Опытъ показываетъ, что если какія либо противоположности въ природѣ связаны между собою взаимнымъ союзомъ; то этотъ союзъ тогда только бываетъ плодотворенъ, когда онѣ находятся въ надлежащемъ равновѣсіи. Если же одна изъ нихъ постоянно беретъ перевѣсъ надъ другою,—то онѣ мало-по-малу теряютъ равновѣсіе, а чрезъ то—и способность производить, давать жизнь.

Наша душа, такъ сказать, раздѣлена въ нашемъ естествѣ такъ, что одна половина ея силъ занята работою матеріальнаго образованія и сохраненія тѣла и потому погружена въ безсознательное состояніе; а другая обращена на духовное образованіе и потому подлежитъ сознанію. Поелику же и матеріальная и духовная дѣятельность есть дѣятельность одной и той же души; то неизбѣжно, что когда одна часть имѣетъ много занятія, она отвлекаетъ, для своей работы, значительную часть силъ отъ другой части и тѣмъ ослабляетъ дѣятельность послѣдней. Такъ въ болѣзни, или при обремененіи желудка пищею, душа неспособна къ духовнымъ занятіямъ по-

тому что обращаетъ почти всѣ силы на матеріальную работу,— или на исправленіе поврежденія, или на пищевареніе. И наоборотъ, когда душа обуревается сильными страстями, снѣдается заботами, томится напряженіемъ силъ духовныхъ;—тогда на эту усиленную дѣятельность отвлекаетъ она значительную часть силъ отъ матеріальной работы строенія тѣла,—отъ чего ходъ послѣдней ослабѣваетъ и разстроивается, и тѣло предается опасности разрушенія... Такъ, мы очень хорошо по опыту знаемъ, что тоскующая любовь, заботы, недовольство жизнію, постепенно, а иногда и скоро, снѣдаютъ, истощаютъ, прежде времени разрушаютъ наше тѣло; а иногда одно воспламененіе какой либо сильной страсти въ одно мгновеніе производитъ это дѣло разрушенія,—вдругъ убиваетъ тѣлесную жизнь. Это бываетъ отъ того, что при такомъ воспламененіи душа всѣмъ естествомъ своимъ, всецѣло обнимается предметомъ страсти, напр. радости, гнѣва, ужаса и т. п., такъ что вся и тѣлообразовательная часть души отвлекается отъ тѣла на представленіе этого предмета.

Дабы различныя пожеланія душевныя, своею превозмогающею силою, не отвлекали жизни отъ тѣла и не убивали его, для сего конечно надобно, чтобы разумъ, какъ царь и возница, укрощалъ мятежные порывы бурнаго пламени. Господство разума надъ пожеланіями даетъ именно жизнь тѣлу не только отрицательно—чрезъ обузданіе разрушительныхъ страстей, но и положительно,—ибо пребывая разумомъ въ головѣ, душа чрезъ нервы по всѣмъ членамъ простираетъ свое благотворное вліяніе: поддерживаетъ ходъ жизненныхъ отправленій, сохраняетъ въ нихъ ритмъ и мѣру. Напротивъ, перевѣсъ пожеланій надъ разумомъ приноситъ смерть тѣлу не только отрицательно—чрезъ сверженіе животворной власти разума, но и положительно,—ибо пребывая во чревѣ, они движеніемъ своимъ возмущаютъ ходъ растительныхъ отправленій, волнуютъ и охлаж-

даютъ кровь, усиливаютъ или останавливаютъ біеніе сердца, ускоряютъ или замедляютъ дыханіе, разстроиваютъ пищевареніе.

Между тѣмъ, наблюдая человѣка въ теченіи его жизни, мы находимъ, что пожелательная часть его съ каждымъ возрастомъ непрерывно усиливается и укрѣпляется. Въ дѣтствѣ душа питаетъ еще самыя тихія пожеланія: видѣть и слышать, замѣчать и узнавать; въ юности она развлекается уже сильнѣйшими пожеланіями: ищетъ воздуха и движенія, дѣятельности и сообщества, красоты и удовольствія; въ мужествѣ волнуется еще могущественнѣйшими желаніями: въ ученыхъ—жаждой познаній, гордостію, честолюбіемъ, въ другихъ—недовольствомъ жизнію земною, праведнымъ негодованіемъ противъ зла, жаждой лучшаго порядка вещей и т. п.

Возрастая такимъ образомъ постепенно въ силѣ, пожелательная часть души въ дѣтствѣ слабѣе бываетъ животворной, разумной части, почему жизнь не столько истощается, сколько развивается; въ юности обѣ части приходятъ въ равновѣсіе между собою, почему въ этомъ возрастѣ только довершается образованіе тѣлеснаго организма. Но въ мужествѣ сила пожеланій беретъ рѣшительный перевѣсъ надъ разумною и съ симъ вмѣстѣ тѣло перестаетъ рости; за тѣмъ, пріобрѣтая самое бурное и непреодолимое могущество, она истощаетъ нервы, отвлекаетъ жизнь отъ ея средоточія—мозга и увлекаетъ за собою,—тогда тѣло увядаетъ, дряхлѣетъ, умираетъ.

Итакъ, несоразмѣрно съ каждымъ періодомъ нашей жизни, возрастающая сила душевныхъ пожеланій надъ разумною и сознательною частію души отвлекаетъ душу отъ ея тѣлесной работы и вноситъ въ нее разстройство. Вотъ наша коренная болѣзнь, настоящая причина нашей смерти! Откуда же изнуряющая сила пожеланій взяла столь неестественный и разрушительный перевѣсъ надъ союзною ей животворною силой

разума? Это гибельное могущество силы желательной человѣкъ приноситъ съ собою въ жизнь съ самымъ рожденіемъ; слѣд. начала его должно искать далеко впереди—въ прародителяхъ.

Б) Чтобы уразумѣть какой смыслъ имѣетъ это произвольное саморасторженіе души изъ союза съ тѣломъ, надобно прежде опредѣлить: что такое для души тѣло и жизнь тѣлесная? «Тѣло, говоритъ одинъ глубокомысленный богословъ (Эттингеръ) есть начало и конецъ путей промысла Божія въ отношеніи къ человѣку». Тѣломъ опредѣляется душѣ образъ ея существованія на землѣ [1]); тѣломъ опредѣляется отношеніе души къ внѣшнему міру [2]); тѣломъ наконецъ опредѣляется наше отношеніе къ Богу [3]). Слѣд. господство разумной части души надъ пожелательною есть жизнь для тѣла, какъ вѣрность души своему супружескому союзу съ нимъ,—есть вмѣстѣ пребываніе души въ указанномъ ей порядкѣ бытія, покорность промыслу Божію, повиновеніе волѣ Его, *паче всякой жертвы Ему благоугодное* [4]). Напротивъ, преобладаніе пожелательной части души надъ разумною, какъ смерть для тѣла, какъ самопроизвольное разрушеніе союза съ нимъ, есть вмѣстѣ исторженіе души изъ указаннаго ей порядка бытія, возмущеніе противъ промысла Божія, преслушаніе воли Божіей и—здѣсь-то начало смерти!

---

[1]) Такъ, а не иначе существуетъ душа—мыслитъ, дѣйствуетъ отъ того, что она имѣетъ такую плоть, такіе нервы и чувства, такія мышцы.

[2]) Оттого мы удивляемся красотѣ и совершенству видимаго міра; оттого между собою связываемся такими, а не другими узами общежитія; оттого земля служитъ поприщемъ нашей дѣятельности и спасенія, что тѣло наше имѣетъ такое, а не другое устройство и органы.

[3]) Ибо хотя Сердцевѣдецъ видитъ всѣ сокровеннѣйшія движенія нашей души, но для того, чтобы наше доброе и худое расположеніе сердца пріобрѣтало намъ вѣчныя награды или наказанія, надобно, чтобы оно открылось въ тѣлесныхъ движеніяхъ, чтобы, такъ сказать, отѣлесилось, приняло вещественный видъ.

[4]) *Жертвы и всесожженія не восхотѣлъ еси, тѣло же ми совершилъ еси: се иду сотворити волю Твою Боже!* (Псал. 39, 7. 8).

Богъ есть единый источникъ жизни для всякой твари, а особливо для человѣка. Человѣкъ не могъ жить безсмертною жизнію, не почерпая ея изъ приснотекущаго источника; но почерпать не могъ, не погружая себя, подобно сосуду, смиреннымъ послушаніемъ и любовію въ волю Божію. Почему, повиновеніе волѣ Божіей бываетъ вмѣстѣ воспріятіе въ себя жизни Божественной, самая жизнь; напротивъ преслушаніе воли Божіей есть вмѣстѣ удаленіе отъ источника жизни—смерть. Такъ свидѣтельствуетъ о происхожденіи смерти Божественное откровеніе. Пока первый человѣкъ не нарушилъ заповѣди Божіей, онъ вкушалъ отъ плодовъ древа жизни и былъ безсмертенъ. Гордый духъ вложилъ въ сердце его искру самовозношенія и непокорности,—и онъ свергнулъ съ себя иго разума и воли Божіей. Тогда источникъ жизни удалился отъ него и въ немъ открылась неутомимая и, съ каждымъ возрастомъ, усиливающаяся жажда потеряннаго блага, которая—ищетъ ли утоленія въ чувственномъ мірѣ, или въ духовномъ—въ томъ и другомъ случаѣ влечетъ душу изъ круга тѣлесной жизни въ вѣчность.

Однажды вошедши въ нашу природу, сіе раздѣленіе человѣка съ Богомъ, сія непокорность волѣ Божіей, сіе преобладаніе силы пожеланій надъ разумомъ,—путемъ рожденія переходитъ теперь изъ рода въ родъ; приходя въ міръ, мы приносимъ въ него съ собою грѣхъ надмѣнія и непокорности и въ тоже время—недовольство и жажду въ нашемъ сердцѣ;—и вотъ та сила, которая, съ теченіемъ жизни возрастая, увлекаетъ за собою жизнь изъ ея средоточія и неудержимо стремитъ насъ въ нѣдра земли. *Единѣмъ человѣкомъ грѣхъ въ міръ вниде!*...

В) Впрочемъ, сама смерть не могла бы расторгнуть Богомъ заключеннаго союза между душею и тѣломъ, если бы она

не была вспомоществуема въ этомъ сторонними силами [1]). Ибо всякое существо имѣетъ свою область бытія, къ которой принадлежитъ оно, какъ часть къ своему цѣлому,—свою родную стихію, въ которой живетъ оно: для низшихъ тѣлесныхъ предметовъ это есть видимый міръ,—для безсмертной души есть свой міръ высшей жизни, который составляетъ ея родину [2]). Эта высшая жизнь, подобно океану, простирается по неизмѣримому царству бытія; тѣло есть какбы ладія, а душа пловецъ, стремящійся къ вѣчному пристанищу. Доколѣ ладія крѣпка,—душа уединена отъ волнъ этой небесной стихіи,—въ нервахъ она свободно воспринимаетъ и отражаетъ ея приливы. Но каждое возмущеніе, каждая страсть дѣлаютъ въ ладьѣ какое нибудь отверстіе,—она все тяжелѣетъ и погружается.. Въ старости душа уже отвращается отъ земной жизни, мало-по-малу оставляетъ наружныя чувства, не владѣетъ членами, забываетъ пищу и сонъ; вмѣсто того она входитъ въ сношеніе съ міромъ будущей жизни,—часто чувствуетъ тоску по отчизнѣ, прозираетъ сокровенное и таинственное, предчувствуетъ перемѣны природы... Это значитъ, что стихія будущей жизни уже проникнула въ ладью... Наконецъ—еще нѣсколько потрясеній—ладья погружается и плаватель устремляется неудержимо въ вѣчную глубину...

Блаженна душа, если она приготовила себя для жизни въ этой новой стихіи; въ противномъ случаѣ смерть будетъ ей только началомъ болѣзней!..

---

[1]) Камень, приросшій къ горѣ и отрѣшившись отъ нея, не покатился бы внизъ, если бы сила земнаго тяготѣнія не влекла его къ центру земли. Подобнымъ образомъ и душа не оставила бы своего тѣла, если бы сила обратнаго тяготѣнія не влекла ее вверхъ—къ ея высшему центру.

[2]) И какъ сила земнаго тяготѣнія непрестаннымъ своимъ дѣйствіемъ вспомоществуетъ отрѣшенію камня отъ горы, къ которой приросъ онъ; такъ и та высшая жизнь, непрестаннымъ своимъ вліяніемъ, вспомоществуетъ постепенному отрѣшенію души отъ тѣла.

II. *Явленія, сопровождающія смерть.*

Умственное око не могло бы само собою слѣдовать за душею въ страну и сѣнь смерти; свѣденія о томъ, что происходитъ съ нею въ этомъ состояніи заимствуются—а) изъ внѣшнихъ явленій, происходящихъ на тѣлѣ; б) изъ свидѣтельства тѣхъ лицъ, кои съ сознаніемъ входили въ состояніе смерти—въ обморокѣ и возвращались изъ него, какъ-бы нарочно для того, чтобы повѣдать живымъ, что бываетъ съ мертвыми; ибо мнимая и дѣйствительная смерть такъ сходны между собою, что трудно и различить ихъ.

Три періода можно различать въ процессѣ разлученія души съ тѣломъ: 1) душа оставляетъ свою обыкновенную сферу дѣйствованія—высшую область нервной системы; 2) сосредоточивается и пребываетъ нѣсколько времени въ брюшной области нервныхъ узловъ и сплетеній—въ глубинѣ человѣческаго существа и 3) оставляетъ тѣло. Въ первомъ періодѣ она склоняется къ смерти; во второмъ колеблется на чертѣ, раздѣляющей область жизни и смерти; въ третьемъ входитъ невозвратно въ сѣнь смертную.

1.

а) Еще за нѣсколько времени прежде, чѣмъ ударитъ человѣку часъ смерти, изнемогаютъ силы его, ослабѣваютъ и наконецъ вовсе теряютъ способность произвольнаго движенія и онъ возлегаетъ на одръ смертный. Здѣсь онъ не въ состояніи уже бываетъ—ни принять руками пищи, ни обратить лица своего къ какому либо предмету любви, ни облегчить свои страданія лучшимъ положеніемъ тѣла. Иногда душа, порываясь къ жизни, судорожно напрягаетъ изнемогшія мышцы, но за этимъ напряженіемъ слѣдуетъ тѣмъ большее истощеніе, и человѣкъ остается неподвижною жертвою смерти.

По мѣрѣ того, какъ въ тѣлѣ умирающаго изнемогаетъ сила движенія, прекращается въ душѣ всякая произвольная дѣятельность ея способностей, которыя опирались на ней, падаютъ силы: мышленіе, предпріимчивость, творчество; какъ тѣло дѣлается жертвою невольнаго хода жизненныхъ отправленій, такъ и душа становится жертвою невольнаго теченія мыслей,—и та и другая жизнедѣятельность совершается уже слабо и медленно. Тогда одно за другимъ возникаютъ въ глубинѣ души впечатлѣнія и образы прошедшей жизни: дѣтства, юности, мужества и старости и смутно проносятся предъ очами выблющагося самосознанія, возбуждая соотвѣтствующія себѣ чувства и движенія,—либо скорбь и раскаяніе, либо радость и самодовольство; ибо мысли, слова и дѣла человѣка въ теченіи жизни не терялись изъ души, а только нисходили въ глубину ея существа и теперь-то, когда и самосознаніе склоняется въ эту глубину, онѣ начинаютъ напоминать ей о своей, вѣчно живой существенности. Тогда-то изъ этой же глубины возвышаетъ свой голосъ и совѣсть!—

б) Вмѣстѣ съ изнеможеніемъ мышцъ изнемогаетъ и языкъ; наконецъ хриплымъ голосомъ произноситъ нѣсколько невнятныхъ словъ и онѣмѣваетъ. Но лишившись этого средства выражать свое внутреннее состояніе, а между тѣмъ движимая еще разными чувствованіями, душа сообщаетъ пріятно или страшно выразительную силу чертамъ лица и глазамъ. Эти безгласныя выраженія бываютъ такъ сильны и рѣзки, что невольно внушаютъ предстоящимъ о томъ, что происходитъ въ душѣ умирающаго,—либо терзанія совѣсти, либо движеніе радости, либо чувство тѣлесныхъ страданій отражаются въ лицѣ его.

в) Скоро потомъ начинаютъ закрываться, одинъ за другимъ, чувственные органы; чувства—осязаніе, вкусъ и обоняніе часто теряются еще прежде, во время болѣзни, потомъ око.

Отдаленные предметы для умирающаго вовсе исчезаютъ,—ближайшее видится какъ бы сквозь туманъ; самая яркая свѣча, зажженная для отходной молитвы, представляется какъ бы мерцающею точкой; наконецъ все сливается въ ночную тьму... Но когда глаза умирающаго потеряли силу видѣнія,—въ ухѣ продолжается еще способность слышать,—онъ слышитъ вопли сродниковъ и знакомыхъ, понимаетъ слово сожалѣнія осиротѣвшей любви [1]). По мѣрѣ того, какъ закрываются одно за другимъ чувства и душа теряетъ сообщеніе съ міромъ настоящимъ, она вступаетъ въ ближайшее общеніе съ міромъ будущей жизни,—предощущаетъ его радостныя или страшныя движенія, приближеніе свѣтлыхъ или темныхъ силъ. Какъ существо духовное, душа неотъемлемо имѣетъ сочувствіе съ міромъ духовнымъ. Эти ощущенія будущаго смущали ее и прежде, но терялись въ движеніяхъ чувственности и земныхъ вещей, какъ голосъ умирающаго теряется въ сильномъ шумѣ. Теперь, съ закрытіемъ внѣшнихъ чувствъ, у ней отверзается это внутреннее и эти ощущенія обнаруживаются поразительными явленіями на внѣшности; ибо опытное око ясно усматриваетъ въ нихъ болѣе, нежели проявленіе чувствъ и волненій собственной души.

---

[1]) Замѣчательно притомъ, что закрывающееся ухо иногда открывается какъ бы для особеннаго рода впечатлѣній. Нѣкоторымъ при смерти слышится музыка, или торжественные лики поющихъ. Это обманъ разстроеннаго воображенія, скажетъ кто либо; но отъ чего же онъ обнаруживается въ такой особенно усладительной для души формѣ и отъ чего распространяется иногда и на предстоящихъ? Не согласное ли движеніе и звуки небесныхъ міровъ внемлетъ душа другимъ какимъ-то слухомъ, нечувственнымъ? Но кажется, что по закрытіи внѣшнихъ чувствъ душа нѣсколько времени сообщается съ внѣшнимъ міромъ, посредствомъ особливаго, внутренняго чувства—ощущенія, которое имѣетъ свое средоточіе въ брюшной системѣ узловъ. Такъ, по свидѣтельству нѣкоторыхъ древнихъ историковъ, раны убитыхъ, уже изсякшія, при приближеніи убійцъ, источали кровь. Это значитъ, что они (убитые) еще разъ приводимы были гнѣвомъ въ движеніе, при ощущеніи ихъ присутствія.

г) Какъ скоро душа и жизнь оставили голову и удалились внутрь, смерть, слѣдуя по стопамъ ихъ, тотчасъ полагаетъ на ней печать свою. Юноши, въ часъ смерти, иногда сѣдѣютъ, сморщиваются и дѣлаются похожи на стариковъ—отцевъ, или дѣдовъ, какъ будто жизнь, пользуясь краткимъ срокомъ, ускоряетъ на нихъ свое дѣло и въ нѣсколько минутъ совершаетъ то, что слѣдовало ей совершить во многіе годы. А напротивъ, одинъ старикъ, проведшій жизнь свою въ скорбяхъ и страданіяхъ, въ часъ смерти принялъ образъ портрета, который представлялъ его въ цвѣтущей юности, какъ будто душа отразила въ немъ на тѣлѣ то свое младенческое расположеніе, которое похищаютъ у ней житейскія страданія. Въ самомъ дѣлѣ то, что всего скорѣе состарѣваетъ наше тѣло—скорби и страданія, не обновляетъ ли юностію нашъ духъ; иначе, что значитъ выраженіе: *елико внѣшній человѣкъ тлѣетъ, толико внутренній обновляется по вся дни!*...

2.

Оставивши высшую область нервной системы, душа входитъ въ глубину человѣческаго существа—брюшную область нервныхъ узловъ и сплетеній—въ область сердца. Ибо какъ соки дерева, при зимнемъ замерзаніи сверху, отъ вѣтвей сливаются къ корню; такъ и душевно-жизненная сила человѣка при смерти сливается отъ своихъ вѣтвей—чувственныхъ органовъ къ своему корню—сердцу.

а) Что душа, оставивши головную часть нервной системы, пребываетъ еще въ области сердца, это доказывается дѣйствіемъ лекарствъ, продолжающимся еще въ неподвижномъ, безчувственномъ тѣлѣ,—такъ потогонныя производятъ еще свое дѣйствіе; но это пребываніе души въ утробѣ не можетъ уже оживить и поддержать хода жизненныхъ отправленій,—смерть отвсюду вытѣсняетъ жизнь. Легкія перестаютъ прини-

мать въ себя воздухъ,—сердце, какъ водоемъ, почерпавшее и изливавшее животворную влагу двумя своими сосудами, почерпаетъ еще разъ, изливаетъ и болѣе уже не почерпаетъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ останавливается всякое кровообращеніе. Поелику сердце теперь не принимаетъ крови отъ возвратныхъ жилъ, дабы чрезъ боевыя препроводить ее къ наружности тѣла; то тѣ и другія перемѣняютъ роль свою,—возвратныя, принявши въ себя кровь, несутъ ее къ сердцу, но не могши передать, возвращаютъ назадъ—къ оконечностямъ. Мышцы изгибающія, переставъ принимать въ себя окисшую кровь и въ ней сгнивающій кислородъ, не могутъ теперь держать въ связи членовъ; вмѣсто ихъ одни разгибающія обнаруживаютъ свою силу и вытягиваютъ тѣло. Съ остановкой кровообращенія перестаетъ развиваться изъ крови теплота и теплая влага, протекавшая съ нею къ оконечностямъ, дабы сообщить имъ теплоту и красоту здоровья,—она выступаетъ теперь наружу, въ видѣ холоднаго пота, но еще нельзя съ увѣренностію сказать, что умирающій принадлежитъ уже смерти, ибо всѣ эти явленія свойственны и обморокуу.

б) Въ сіе-то время, когда жизнь уже померта смертію, на самыхъ такъ сказать развалинахъ ея душа возвышаетъ побѣдоносное знамя безсмертія своего, тогда она приходитъ какъ бы въ нѣкоторое состояніе ясновидѣнія и этотъ пробѣсъ высшаго развитія ея силъ, изливаясь на внѣшность, еще разъ оживляетъ и преображаетъ мертвое тѣло. Тогда она видитъ такія явленія, которыя происходятъ не для внѣшняго ока, слышитъ нѣчто неслыханное и неизреченное; умирающій голосъ и языкъ получаетъ звуки и слова, какими не обладалъ въ жизни; все существо проникается чувствомъ неизъяснимаго блаженства. Не грезы ли воспламенившагося воображенія—то, что душа видитъ и слышитъ въ этомъ состояніи? Нѣтъ! Въ повѣствованіяхъ тѣхъ лицъ, кои возвращались изъ него къ жизни,

кромѣ нѣкоторыхъ частныхъ отличій, есть согласіе нѣкоторое. Всѣмъ имъ видѣлись большія рѣки, уединенная стезя, ведущая въ небесное отечество, цвѣтущія поля и пр. [1]). А видѣнія будущаго истинныхъ христіанъ суть какъ бы малѣйшее участіе въ Божественномъ откровеніи Іоанна Богослова. Надобно думать, что эти образы, являющіеся душѣ, въ состояніи смерти, суть символы будущей жизни, которой она—либо до времени не можетъ созерцать въ настоящемъ видѣ, сквозь сѣнь смертную, либо представить земною мыслію, по возвращеніи изъ нея. Во всякомъ случаѣ, ихъ нельзя принять за руководство, при изъясненіи себѣ загробной жизни; ибо душа, усвоивъ мглу и

---

[1]) Баснословныя сказанія древнихъ грековъ о подземномъ царствѣ, о Стиксѣ переправѣ чрезъ него, о Елисейскихъ поляхъ и т. п., невидимому, почерпнуты изъ сего источника. Но несравненно чище и виднѣе, въ этомъ отношеніи, видѣнія христіанъ, какъ напр. Космы игумена. Косма игуменъ, жившій въ царствованіе греческаго царя Романа, изъ царедворцевъ сдѣлался игуменомъ одного монастыря; здѣсь впалъ онъ въ тяжкую болѣзнь и, послѣ 5-ти мѣсячныхъ страданій, 5 генв. впалъ въ обморокъ, продолжавшійся до 9 дней; по пробужденіи разсказывалъ о томъ, что видѣлъ онъ въ этомъ состояніи (Прол 5 окт.). Образы загробнаго міра, представлявшіеся ему, сходятся, съ одной стороны, съ символами греческой миѳологіи, а съ другой—съ видѣніями Іоанна Богослова. 1. Рѣка, въ пропасти гремящая и шумящая теченіемъ—соотвѣтствуетъ Стиксу; стезя зѣло узка—тропинкѣ, ведущей въ царство тѣней; мужъ бѣлъ, великъ вѣоромъ, страшенъ лицемъ, ему же очи извращены, пламень исходящъ изъ устъ и дымъ смердящъ изъ ноздрей—Плутону; тѣнисто мѣсто, мѣсто красно, злато,—велій Елеонъ, ему же дубрава древесъ, множае звѣздъ небесныхъ—Елисейскимъ полямъ; множество человѣкъ, лица имъ почернѣли паче смолы—служителямъ Плутона. Градъ, его же доброты и красоты не можно есть сказати, имѣющій двенадесять преноясаній, врата злата и серебрана и каменій множество, исполненніи свѣта, благоуханій и благодати, сходенъ съ градомъ небеснаго Іерусалима (Апок. 21, 10); трапеза распростерта напоминаетъ вечерю Агнца (19, 9); езеро, исполненное мукъ, тоже что езеро огненное и сѣрное, въ которое ввержень будетъ диаволъ (20, 10); дубрава древесъ, изъ коихъ на каждомъ сѣнь, въ каждой сѣни ядъ, на каждомъ одрѣ человѣкъ, быть можетъ, есть измѣненное представленіе древа животнаго, листвіями коего будутъ исцѣляться языки (22, 2), или неполное подобіе древъ, видѣнныхъ Іезекіилемъ (47, 7).

обманъ земной жизни, переноситъ ихъ отчасти въ будущую и не можетъ тамъ созерцать въ чистомъ видѣ предметовъ. Потому-то какъ темная ночь относится къ лунной, а сія—къ ясному дню, такъ грезы язычниковъ къ видѣніямъ христіанъ, а сіи—къ откровенію закона.

3.

Доселѣ душа еще носилась какъ бы надъ чертою, раздѣляющею жизнь земную отъ загробной и возвращеніе въ первую было еще не невозможно. Впрочемъ, вкусивши силы грядущаго вѣка въ блаженномъ просвѣтлѣніи, она уже не возвращается назадъ, а переходитъ роковую черту и входитъ въ мракъ смерти. Эта черта обозначается тлѣніемъ.—Въ процессѣ тлѣнія можно различать три эпохи: a) сперва остывшая и застывшая кровь снова дѣлается жидкою, приливаетъ къ оконечностямъ, иногда—особенно лицамъ дѣтей и дѣвицъ—сообщаетъ краску, такъ горько обманывающую матерей; потомъ развивающіеся газы снова наполняютъ внутренность, далѣе появляется фосфоръ; b) во второй эпохѣ тлѣнія—отдѣляются щелочи, извѣстковая земля и соли; тѣло, освобождаясь отъ смраднаго запаха, приближается къ тому бренію, изъ котораго оно создано; c) наконецъ въ послѣднемъ періодѣ отдѣляются масляныя вещества и за тѣмъ тѣло разрѣшается въ первобытную матерію (in prima materia), изъ которой все образуется и въ которую все возвращается.

Тлѣніемъ совершенно разрѣшается союзъ души съ тѣломъ и она входитъ въ царство вѣчности.

III. *Состояніе души по смерти.*

Въ тихую лунную ночь является иногда блестящій метеоръ, нѣсколько времени плѣняетъ собою нашъ взоръ и вдругъ огненной полосой падаетъ на землю. Мы подходимъ, разси-

триваемъ его свѣтящееся ядро, осязаемъ; но вскорѣ оно распадается въ прахъ и свѣтъ его—откуда взялся—не знаемъ. Такъ, подобно небесному метеору, является въ царствѣ жизни и человѣкъ; неземный свѣтъ, богоподобная душа воспламеняетъ этотъ боголѣпный феноменъ: нѣсколько времени онъ блистаетъ Божественнымъ свѣтомъ; но вотъ падаетъ на одръ смертный... Мы видимъ, какъ мало-по-малу гаснетъ его жизнь,—наконецъ предъ нами является одинъ хладный трупъ и мы спрашиваемъ съ недоумѣніемъ: куда скрылся невещественный свѣтъ, одушевлявшій его, что дѣлается съ душею, по разлученіи ея съ тѣломъ?!

Надъ трупомъ всякаго человѣка возникаютъ въ насъ и борются два противоположныя чувства: одно—чувство ужаса и отвращенія, которое требуетъ скорѣе удалить отъ насъ страшный образъ смерти; другое—чувство жалкой привязанности, которое такъ сильно влечетъ насъ къ трупу, какъ будто въ немъ живетъ любимая и оплакиваемая душа. Какъ сильно это чувство привязанности!.. Оно заставляло нѣкогда нанимать плакальщицъ, терзаться и исцарапать себя надъ бездушными трупами, бальзамировать ихъ, дабы, сколько можно болѣе, сохранить отъ тлѣнія,—сожигать и въ урнахъ хранить прахъ, дабы имѣть горькое утѣшеніе—на этихъ жалкихъ останкахъ мысленно бесѣдовать съ отшедшими....

Одной душѣ прилична та честь, которая во всѣхъ этихъ случаяхъ, общимъ чувствомъ человѣчества, усвояется тѣлу. Не обманъ, а что либо истинное должно лежать въ основаніи этого чувства: не имѣетъ ли и по смерти хладный трупъ какого либо отношенія къ отшедшей душѣ?

По преданію языческихъ народовъ, іудеевъ и по сказанію Макарія александрійскаго, около трехъ дней душа остается еще съ тѣломъ. Въ самомъ дѣлѣ, въ теченіи этихъ дней еще

не совсѣмъ разрѣшается тлѣніемъ союзъ души съ тѣломъ; но и по разрѣшеніи этого союза все еще внутреннее влеченіе должно привязывать ее къ оставленной храминѣ; ибо если привязанность къ покинутой родинѣ, родному крову, даетъ душѣ силы, не только мысленно, но и дѣйствительно переноситься къ нимъ: то какъ душѣ не переноситься мысленнымъ существомъ своимъ къ оставленному тѣлу, которое для нея дороже всякаго роднаго крова?.. Теперь-то чувствуетъ душа что такое она безъ тѣла!.. Но кромѣ этого влеченія, никакой дѣйствительный союзъ не связываетъ между собою разлученныхъ,— ни тѣло на душу, ни душа на тѣло не имѣютъ уже вліянія.

По смерти тѣла душа не совсѣмъ отрѣшается отъ всего физическаго. Ясновидящіе видятъ у человѣка на мѣстѣ отсѣченнаго члена тѣлеснаго свѣтоносный его образъ. Значитъ, изъ сего тѣла душа извлекаетъ себѣ и удерживаетъ нѣкоторый тончайшій экстрактъ, который относится такъ же къ прочему истлѣвшему тѣлу, какъ жизненные соки, извлеченные изъ пищи, къ отдѣляемой части. Естественно, что это, видимое эѳирными очами, тѣло, или лучше—эѳирная тѣнь, удерживаетъ образъ и качество прежняго тѣла и даетъ возможность ясновидящимъ различать души по поламъ, возрастамъ, нравственнымъ качествамъ и пр... Это новое, тонкое тѣло съ одной стороны не ограничиваетъ души, какъ прежнее, грубое; но съ другой—и не доставляетъ ей такой опоры бытія, какую доставляло то; отъ того душа представляетъ въ себѣ другое существо.

Случается во снѣ, что душа силится двинуть члены своего тѣла, дабы перенесть его съ одного мѣста на другое; но они отказываются служить ей; тогда она оставляетъ этотъ образъ чувственнаго движенія, распространяетъ мысленныя крылы и съ быстротой вѣтра переносится туда, куда хочетъ. Въ совершеннѣйшемъ отрѣшеніи отъ тѣла, вѣроятно, душа будетъ

имѣть способность—не мыслію, а дѣйствительно, съ быстротою вѣтра, переноситься съ мѣста на мѣсто.

Въ состояніи магнитномъ, которое еще болѣе имѣетъ сходства съ смертію, чѣмъ сонъ,—a) до необыкновенныхъ предѣловъ утончается и расширяется способность чувствованій; она (душа) проникаетъ сквозь всѣ предметы, непроницаемые для ока тѣлеснаго, видитъ отдаленное и будущее, прозираетъ во внутреннюю жизнь другихъ людей; b) душа обнаруживаетъ высшее самосознаніе: въ состояніи обыкновенномъ, она, подобно медленно движущемуся животному, переходитъ мыслію постепенно отъ одного предмета къ другому; а въ магнитномъ состояніи, подобно парящей птицѣ однимъ взоромъ и движеніемъ протекаетъ цѣлые роды предметовъ; c)—показываетъ особенное развитіе дара слова: здѣсь душа не только обладаетъ даромъ слова, а, такъ сказать, вся сама становится словомъ—по преимуществу словеснымъ существомъ. Тѣмъ въ большей мѣрѣ сіи три способности должны принадлежать душѣ въ будущей жизни.

Въ лунатизмѣ, который есть нѣчто среднее между ясновидѣніемъ, сномъ и магнетизмомъ, душа обнаруживаетъ особенное нѣкоторое могущество надъ внѣшними предметами; у внѣшнихъ стихій отнимаетъ ихъ силу: напр. у холода—стужу, у ночи—тьму, у жара—теплоту и пр. Еще болѣе независимости отъ внѣшнихъ стихій, а напротивъ могущества надъ ними, она должна имѣть по совершенномъ совлеченіи съ нея стихійнаго тѣла. Впрочемъ, дѣятельно употреблять сіи способности душа будетъ въ состояніи не прежде, какъ по соединеніи съ будущимъ, безсмертнымъ тѣломъ—по воскресеніи; а до того времени, она должна въ полной мѣрѣ испытать—каково ей безъ тѣла, съ которымъ она добровольно расторгнула свой союзъ въ Адамѣ... Теперь она лишилась опоры своего бытія и дѣятельности и не можетъ обнаружить своей

свободы,—не можетъ управлять своими мыслями, а напротивъ сама дѣлается жертвою невольнаго ихъ теченія,—обращается невольно около тѣхъ предметовъ, которыми любила заниматься на землѣ, такъ что мысль ея стала вѣрнымъ отраженіемъ протекшей жизни, какъ сновидѣніе бываетъ, нерѣдко, отраженіемъ протекшаго дня.

Не въ состояніи будучи сама собою опредѣлить своего нравственнаго характера, пріобрѣтеннаго въ жизни, душа, по тому самому, имѣетъ особливую воспріимчивость къ внѣшнимъ вліяніямъ, которымъ она не можетъ противостать; слѣд. для ней теперь нѣтъ ни исправленія, ни покаянія; но тѣмъ возможнѣе приложеніе заслугъ Искупителя, по ходайству Церкви,—хотя она тѣмъ большей опасности подвергается со стороны темныхъ силъ.

Не имѣетъ, наконецъ, душа орудія, дабы дѣйствовать на внѣшній міръ и оказывать вліяніе на теченіе вещей; не имѣя этой способности сама по себѣ она можетъ получить ее вслѣдствіе нравственнаго и существеннаго соединенія съ Богочеловѣкомъ, который Самъ есть сила, жизнь и основаніе всего. Посему-то цѣлая торжествующая Церковь святыхъ является могущественною споборницею Церкви воинствующей на землѣ.

Таковы свойства души, по разлученіи ея съ тѣломъ до воскресенія. Преданія языческой, іудейской и христіанской религій согласны въ томъ, что душа не вдругъ, по разлученіи съ тѣломъ, переходитъ въ рѣшительное какое либо состояніе, а проводитъ нѣсколько дней въ нѣкоторыхъ странствованіяхъ. Это согласно и съ самымъ существомъ дѣла. Не вдругъ можетъ случиться переходъ души изъ одного состоянія въ другое, столько ему противоположное. Почти неудивительно, что она нѣсколько дней какъ бы прощается съ тѣломъ, съ земными предметами, любимыми мѣстами, воспоминая прежнія дѣла свои; постепенно какъ бы приходитъ въ себя, нѣсколько времени проводитъ въ разсмотрѣніи новаго для нея міра—рая и ада.

Такъ какъ безъ опоры физической она не можетъ противодѣйствовать внѣшнимъ силамъ, то неудивительно, что въ различныхъ мѣстахъ этого странствованія она бываетъ предметомъ нѣкотораго состязанія для свѣтлыхъ и темныхъ силъ: въ этомъ и состоитъ сущность ученія нашей Церкви о *мытарствахъ*.

Наконецъ, поелику этотъ періодъ странствованія долженъ имѣть свои рѣшительныя эпохи и, вѣроятно, что эти эпохи (по сходству рожденія въ жизнь временную съ рожденіемъ въ жизнь вѣчную) опредѣляются знаменательными числами—3, 9, 40: то не безъ основанія Церковь установила въ 3, 9, 40 дни приносить молитвы за отшедшія души. Если когда, то въ эти особенно дни кризиса благовременна объ нихъ молитва Церкви.

За тѣмъ душа получаетъ, по дѣламъ своимъ, мѣсто въ собственномъ царствѣ мертвыхъ; теперь она находится въ однородной ей невещественной стихіи,—въ хаотической области высшихъ началъ природы, изъ которой все происходитъ и въ которую все обращается. Эта область, въ отношеніи къ нашему чувственному міру, ни далеко, ни близко;—проходитъ, быть можетъ, чрезъ чувственный міръ и вмѣстѣ выше его и имѣетъ съ нимъ еще меньшее сношеніе, чѣмъ магнитная сила съ мраморомъ, сомнамбула—съ лицами, не приведенными съ нею въ связь. Теперь она одна съ тѣми мыслями, склонностями и чувствованіями, которыя принесла съ собою изъ жизни. Если она въ жизни водворила въ себѣ стремленіе горѣ; то теперь откроется ей и видъ и путь въ безпредѣльность небесъ,—съ радостію и надеждою мысль ея устремляется въ вѣчность. Если же, напротивъ, стремленіе къ земному осталось ея господствующею наклонностію; то теперь заключенъ для ней путь въ вожделѣнный міръ,—безнадежность омрачаетъ ея будущее....

Тѣ и другія души, сами собою, должны раздѣлиться на двѣ особливыя области въ царствѣ мертвыхъ и въ которыхъ

каждая, сама собою, получитъ извѣстный порядокъ, по видамъ и степенямъ добра; ибо души противоположныхъ свойствъ, безъ сомнѣнія, невольно теперь будутъ убѣгать другъ друга; напротивъ, невольно будутъ влечься къ однороднымъ съ ними, по мѣрѣ однородности добра,—и въ то же время, болѣе или менѣе, имѣть стремленія и близости къ первоначальному источнику добра или зла. Такимъ образомъ въ будущей жизни образуется неизмѣримая лѣствица степеней добра и зла, восходящая отъ отца грѣха—діавола до источника и совершителя всякаго добра—Іисуса Христа. Философъ нашелъ бы въ ней осуществленною безпредѣльную и самую стройную систему добра и зла.

Вотъ что философія съ вѣроятностію можетъ сказать о судьбѣ души по смерти! Въ рукахъ одной религіи находится ключъ къ прочимъ тайнамъ загробнаго бытія.

β)
соеди
подъ

γ)
пере
зимы
своей
тот

ОВАНІЙ,

ЕЛОВѢЧЕСКОМУ

,МА ПО СЕБѢ.

Ж ЖИЗНЬ ДУХОВНАЯ.

ГА *А, спос. осуществлять внѣ бя нравственныя цѣли.*

Ъ СЛОВА И САМОВЫРАЖЕНІЕ ДУХА.

а
уха: а) въ *сердцѣ*: чувство Божественнаго
как
, духовныя чувствованія, выраженіе и языкъ
бзія, духовное пѣніе.
зву
зумѣ: отзывъ глаголовъ Творческаго Слова,
в
товъ, въ разумѣ, разложеніе ихъ въ общія
ста
ія и переходъ въ звуки: выраженіе и языкъ
етическая философія, духовное наименованіе
я
бодной волѣ: совѣсть, выраженіе и языкъ ея
д
значенія и долгѣ человѣка—*этика*, истинное
а
ніе духа.
и п
б
МНОСВОБОДНАЯ ДѢЯТЕЛЬНОСТЬ ДУХА.
ряті
в
вати

ЛЕКЦІИ

ПРОФЕССОРА КІЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ

Я. К. АМФИТЕАТРОВА.

КІЕВЪ.
Въ типографіи Губернскаго Управленія.
1869.

Съ разрѣшенія Духовной Цензуры. Кіевъ. 1 іюня 1869 год

Цензоръ *Н. Щеголевъ.*

ЛЕКЦІИ ПРОФЕССОРА АКАДЕМІИ АМФИТЕАТРОВА.

Яковъ Косьмичъ Амфитеатровъ въ теченіи почти двадцати лѣтъ (съ сентября 1829 года по 8 іюля 1848 года) занималъ каѳедру церковной словесности въ Кіевской академіи, сначала въ званіи баккалавра (1829—1835), потомъ въ званіи экстраординарнаго профессора (1835—1837), наконецъ (съ 4 мая 1837 года по день смерти, постигшей его 8 іюля 1848) въ званіи ординарнаго профессора. Благодаря его таланту и трудамъ, въ Кіевской академіи каѳедра гомилетики высоко поставлена была въ ряду другихъ предметовъ академическаго курса, и пользовалась вниманіемъ какъ начальства, такъ и студентовъ академіи. Благодаря его сильному уму и мастерскому перу, мы имѣемъ по одному изъ труднѣйшихъ для научнаго изложенія предметовъ такое руководство, которому можетъ позавидовать и иностранная литература, болѣе нашей богатая учеными книгами и учебными руководствами.

Лекціи Якова Косьмича по гомилетикѣ, читанныя имъ студентамъ десяти курсовъ, не были сколкомъ съ какого либо иностраннаго руководства. Онѣ носили на себѣ ясную печать самостоятельной мысли и долговременнаго углубленнаго размышленія о томъ предметѣ, какой разъяснять суждено было Амфитеатрову съ академической каѳедры. «Поставленный наставникомъ другихъ (какъ засвидѣтельствовано въ надгробномъ

ему словѣ, сказанномъ бывшимъ ректоромъ Кіевской духовной академіи архимандритомъ Димитріемъ), онъ всецѣло посвятил себя исполненію своей высокой обязанности. Не довольствуя употреблявшимися дотолѣ скудными, сухими и безжизненными образцами науки, которые перешли къ намъ отъ учителей иноземныхъ, онъ, подъ руководствомъ св. Церкви, проложилъ себѣ новую стезю въ наукѣ.» На этой новой стезѣ онъ не пользовалъ вида самоувѣреннаго знатока дѣла; усердно работал для каѳедры, онъ постоянно видоизмѣнялъ свои лекціи, и долгое время не рѣшался издавать ихъ въ свѣтъ, не смотря на настоянія многихъ своихъ друзей и слушателей.

Онѣ появились въ печати не задолго до смерти Якова Косьмича, въ 1846 году, подъ именемъ «*Чтеній о церковной словесности.*» Въ двухъ томахъ этихъ *Чтеній* отпечатанъ не весь курсъ Гомилетики Якова Косьмича. Соотвѣтственно предположенному плану науки, имъ отдѣлывалась къ печати третья часть Гомилетики «*о родахъ и видахъ поученій*, въ которыхъ проявляется церковное собесѣдованіе», которая должна была служить дополненіемъ двухъ первыхъ частей о *матеріи и характерѣ* церковнаго собесѣдованія. Но смерть застигла его за этою работою, и мы нигдѣ не могли найти рукописи, содержащей окончаніе долголѣтняго труда Амфитеатрова. У бывшихъ слушателей его существуютъ только краткіе конспекты его лекцій, заключающіе въ себѣ обзоръ матерій, которыя должны были получить подробное раскрытіе въ 3-й части Гомилетики.

Въ напечатанныхъ частяхъ Гомилетики Амфитеатрова выраженъ тотъ взглядъ на дѣло проповѣдничества, какой сложился въ самостоятельной мысли русскаго профессора, съ честію и пользою занимавшаго каѳедру церковной словесности въ теченіи двухъ десятилѣтій.

Амфитеатровъ училъ смотрѣть на проповѣдь не какъ на *сочиненіе*, а какъ на святое *дѣло:* въ его гомилетикѣ проповѣдничество разсматривается какъ родъ служенія, къ которому пастырь Церкви призывается самымъ своимъ званіемъ, и цѣль своихъ наставническихъ занятій онъ поставлялъ въ томъ, чтобъ помочь будущимъ пастырямъ Церкви *вести пасомыхъ къ духовному возрожденію*. При такой задачѣ, преслѣдуемой Амфитеатровымъ, реторическая или художественная сторона проповѣди отступала у него на задній планъ, и о ней онъ мало заботился. Если онъ хотѣлъ имѣть въ виду искусство при своихъ замѣчаніяхъ о лучшемъ способѣ проповѣдничества, то искусство особаго рода, которое всецѣло опредѣлялось силою и чистотою воспитаннаго въ благочестіи духа, и яснымъ глубокимъ сознаніемъ святости проповѣдническаго служенія. Логическая стройность далеко его не удовлетворяла въ проповѣди; безупречныя съ внѣшней стороны церковныя поученія для него не были совершенствомъ. Напротивъ, онъ часто считалъ нужнымъ вооружаться противъ того взгляда, по которому люди дальше формальнаго совершенства ничего не хотѣли искать въ проповѣди. «Вы недугуете формализмомъ (говорилъ онъ студентамъ въ 1834 году въ вступительной лекціи предъ началомъ втораго учебнаго года): вездѣ вижу преобладаніе формы надъ матеріею, вездѣ нахожу школьную правильность въ составленіи поученій, но не нахожу того, что должно помѣстить въ эти правила; вы ставите рамы, но эти рамы часто пустыя, безъ картинъ, безъ характерныхъ мыслей и чувствованій. Вотъ почему почти на каждомъ изъ вашихъ поученій приходится мнѣ писать: недостаетъ силы и жизни» [1]). Подобныя замѣчанія онъ повторялъ студентамъ каждаго курса, направляя ихъ мысль на существенныя требованія отъ проповѣди, болѣе важныя, чѣмъ внѣшняя сторона ея.

[1]) «Амфитеатровъ Яковъ Косьмичъ», Аскоченскаго. 1857. стр. 134.

Не довольствуясь логическою стройностію проповѣди Амфитеатровъ рѣшительно не любилъ внѣшней аффектаціи блестящихъ и громкихъ словъ, пышныхъ картинъ и разительныхъ сближеній. Простое и ясное изложеніе дѣла, проникнутое благоговѣніемъ и сознаніемъ священной важности предмета проповѣди, въ его глазахъ было выше пышнаго классическаго краснорѣчія, больше разсчитаннаго на эффектъ, чѣмъ пригоднаго для назиданія, Въ первые годы своей службы и литературной дѣятельности, Амфитеатровъ увлекался иногда поэтическими стремленіями своей богатой души, и въ проповѣди допускалъ картинность, и подъ-часъ оригинальность изображенія вещи или матеріи рѣчи. Но съ теченіемъ времени, по мѣрѣ того, какъ выяснялся и утверждался его взглядъ на дѣло проповѣди, поэтическія замашки исчезали изъ его проповѣдничества слова, и въ его бесѣдахъ вы читаете рѣчь, въ высшей степени простую и безъискуственную, прямо и отчетливо выражающую дѣло и въ тоже время поражающую чистотою и духовностію своего склада. Таковъ именно характеръ его рѣчи въ «*Бесѣдахъ объ отношеніи Церкви къ христіанамъ*». Часто приводя примѣры изъ поученій извѣстныхъ проповѣдниковъ въ уясненіе своихъ гомилетическихъ положеній, и указывая, чему должно подражать въ томъ или другомъ церковномъ учителѣ, Амфитеатровъ при своихъ рекомендаціяхъ руководился однимъ правиломъ, по которому молодые проповѣдники должны были увлекаться не внѣшнимъ искусствомъ, а силою и жизнію слова. Въ силу этого правила онъ не рекомендовалъ для подражанія русскимъ проповѣдникамъ проповѣдей Массильйона, Бурдалу и другихъ французскихъ церковныхъ ораторовъ: ихъ искусственная рѣчь казалась ему не совсѣмъ пригодною для церковной каѳедры и не совсѣмъ согласною съ характеромъ и требованіями русскаго духа, ищущаго въ проповѣди прежде всего искренности и прямо-

ческой прямоты слова. Любимыми проповѣдниками Амфитеатрова были св. Іоаннъ Златоустъ и св. Димитрій Ростовскій, и ихъ онъ болѣе всего совѣтовалъ читать молодымъ проповѣдникамъ для того, чтобы приблизиться къ святому искусству *«живо и дѣйственно, благотворно и спасительно вѣщать слово Божіе»*.

При развитіи мыслей, подпадавшихъ слову Амфитеатрова, слушатели его лекцій поражались его сильнымъ и отчетливымъ анализомъ. Понятіе, представляющееся обыкновенному воззрѣнію тусклымъ и малосодержательнымъ, у него являлось многочленнымъ организмомъ, и получало отъ него полноту и жизнь, какая въ немъ и не подозрѣвалась съ перваго взгляда. Онъ указывалъ въ немъ стороны, мало замѣтныя для другихъ, выставлялъ на видъ его частности, слитыя въ общемъ представленіи, и до тѣхъ поръ не покидалъ его, пока не исчерпывалъ всего его содержанія. И все это дѣлалось такъ просто, безъ всякаго напряженія судительной силы, какъ будто профессоръ раскрывалъ не темное безвидное понятіе, а разсказывалъ о какой либо наглядной вещи, не требующей никакихъ усилій мысли для своего разъясненія. У слушателей при такомъ анализѣ какъ будто раскрывались глаза на дѣло, и они удивлялись отъ чего они сами прежде не видѣли въ предметѣ того, что имъ указывали.

Еще важнѣе, чѣмъ этотъ анализъ, былъ тотъ духъ, какимъ проникнуты были лекціи Амфитеатрова, и какой замѣтенъ въ его печатномъ руководствѣ. Гомилетика, какъ наука формальная, представляется всѣмъ вещію сухою и скучною. Но у человѣка съ душею изъ этой сухой и скучной вещи вышелъ рядъ теплыхъ и одушевленныхъ бесѣдъ, читая которыя вы не знаете, чему болѣе удивляться, силѣ ли научной мысли или полнотѣ одушевленія. Каждая страница Гомилетики Амфитеатрова напоминаетъ читателямъ, что авторъ ея

вполнѣ проникнутъ сознаніемъ высокой важности того служенія, къ которому приготовлялъ своихъ слушателей, и духомъ тѣхъ Отцовъ, подражать которымъ онъ приглашалъ будущихъ пастырей. Многіе изъ людей, занимающихся дѣломъ проповѣдничества, обращаются къ *Чтеніямъ о церковной словесности* въ то время когда собираются обдумывать поученіе, и обращаются для того, чтобы чтеніемъ образцоваго по духу произведенія настроить себя на тотъ тонъ, какой приличнѣе всего для церковной каѳедры, и усвоить себѣ его теплоту и силу. Это—рѣдкое достоинство научнаго руководства, когда оно не только указываетъ правила дѣйствованія, но и способно сообщить духъ и силу къ ихъ выполненію. Профессоръ, значитъ, глубоко постигъ искусство проповѣдничества, когда прислушиваются къ его языку и тону его мысли и рѣчи для того, чтобы по мѣрѣ возможности приблизиться къ идеалу истиннаго христіанскаго проповѣдника.

Яковъ Косьмичъ Амфитеатровъ въ духовной литературѣ извѣстенъ не одними своими *Чтеніями о церковной словесности*. Онъ былъ однимъ изъ главныхъ сотрудниковъ по изданію Воскреснаго Чтенія въ первые годы его существованія (1837—1848). Статьи его, здѣсь печатавшіяся, узнавали всѣ, ихъ читавшіе, хотя онѣ и не подписывались его именемъ: онѣ отличались живостію изображенія предмета, сердечностію и даже нѣкоторою умилительностію слова. Первая оригинальная статья его въ Воскресномъ Чтеніи—«*Лилія*» [1]) въ свое время восхищала многихъ любителей духовнаго чтенія. Замѣчены и высоко цѣнимы были многими его статьи: 1) «*Сиротство*», 2) «*Бесѣда священника съ бѣдною вдовою, оставшеюся съ сыномъ*», 3) *Бесѣда священника съ прихожаниномъ, у котораго сынъ распутный*». Печатались въ Вос-

---

[1]) Воскр. Чтен. годъ I. 242.

кресномъ Чтеніи и многія проповѣди Амфитеатрова, предназначенныя для произнесенія въ церкви. Изъ нихъ «*Бесѣды объ отношеніи Церкви къ христіанамъ*» вышли въ 1847 году отдѣльною книгою, и имѣли уже до четырехъ изданій. Есть нѣкоторыя его поученія въ сборникѣ «*Бесѣды сельскаго священника къ прихожанамъ*», изданномъ бывшимъ ректоромъ Кіевской семинаріи, потомъ академіи (нынѣ архіепископъ казанскій) Антоніемъ.

Амфитеатровъ принималъ участіе своими трудами и въ свѣтской литературѣ. Въ Маякѣ за 1843 и 1844 годъ напечатано нѣсколько его коротенькихъ разсказовъ и одна большая повѣсть: *Лёва долина* [1]). Содержаніе и повѣсти и короткихъ разсказовъ взято изъ простонароднаго быта; въ нихъ авторъ обращалъ вниманіе читателей на простаго русскаго мужика, когда въ литературѣ это было еще новостію. Многимъ очень нравилась повѣсть Амфитеатрова. Но самъ онъ разъ испытавши себя на поприщѣ беллетристики, нашелъ, что романъ и повѣсть не были его призваніемъ, и потому оставилъ этотъ родъ литературной дѣятельности.

Чтобъ напомнить читателямъ о талантливомъ учителѣ проповѣдничества въ Кіевской академіи, мы, не имѣя возможности представить публикѣ что либо неизданное изъ его трудовъ, перепечатываемъ изъ его Гомилетики замѣчательный трактатъ о внутреннемъ характерѣ церковнаго собесѣдованія, составляющій первое отдѣленіе 2-й части его системы.

---

[1]) Воскр. Чт. годъ VII. 372.

О внутреннемъ характерѣ церковнаго собесѣдованія.

§§) *198. Порядокъ изслѣдованія о внутреннемъ характерѣ. 199. Понятіе о внутреннемъ характерѣ. 200. Главные признаки.*

§ 198. Св. ап. Павелъ говоритъ: *нѣсмы якоже мнози нечисто проповѣдающіи слово Божіе, но яко отъ чистоты* (2 Кор. 11, 17). Изъ сихъ словъ богодухновеннаго проповѣдника, равно какъ изъ показаній опыта, ясно открывается, что проповѣдь можетъ имѣть два направленія, совершенно противоположныя: a) чистое, или истинное и подлинное; b) нечистое, или лживое и поддѣльное. Отсюда

Членъ I. О подлинномъ характерѣ церковнаго собесѣдованія.

Членъ II. О поддѣльномъ характерѣ онаго.

ЧЛЕНЪ ПЕРВЫЙ

Подлинный характеръ церковнаго собесѣдованія.

§ 199. Положительное начало, изъ котораго долженъ развиться характеръ церковнаго собесѣдованія, есть a) *духъ Библіи*; б) *духъ Церкви;* в) отношеніе сего духа *къ духу* поучаемаго *народа*. Слѣдственно внутренній подлинный харак-

церковнаго собесѣдованія состоитъ въ точномъ выраженіи духа Библіи и Церкви относительно къ духу народа, т. е. въ томъ, когда внутренній ходъ, направленіе и значеніе мыслей проповѣдническихъ во всѣхъ отношеніяхъ есть ходъ, направленіе и значеніе церковно-библейское.

§ 200. Постоянный предметъ, на который устремлена дѣятельность церковнаго собесѣдованія, есть *народъ*. Положительная цѣль сего собесѣдованія есть: a) произвести вѣру въ умѣ народа; b) возбудить любовь въ волѣ къ исполненію того, во что вѣруемъ; c) напитать и усладить чувство или сердце предметами вѣры. Дѣйствіе собесѣдованія, производящее вѣру въ умѣ, назовемъ *назидательностію*, возбуждающее любовь въ волѣ—*убѣжденіемъ*, питающее и услаждающее сердце—*помазаніемъ*: тогда получимъ три главные признака, изъ коихъ слагается внутренній характеръ церковнаго собесѣдованія: I) назидательность для ума; II) убѣжденіе для воли; III) помазаніе для сердца.

I. НАЗИДАТЕЛЬНОСТЬ.

§§ 201. Понятіе о назидательности церковнаго собесѣдованія. 202. Главныя свойства назидательности.

§ 201. Христіанская *назидательность*, или, по точному библейскому выраженію, *созиданіе* (οἰκοδομή, aedificatio) вообще есть настроеніе природы и жизни христіанина по идеѣ христіанской религіи, т. е. по духу Евангелія и Церкви. Назидательность церковнаго собесѣдованія въ частности состоитъ въ томъ, когда оно производитъ въ духѣ народа тѣ именно понятія, мысли, чувства и расположенія, какихъ требуетъ духъ и подлинный характеръ церковно-библейскаго ученія.

Примѣч. Само собою разумѣется, что слово *назиданіе*, часто употребляемое ап. Павломъ (Дѣян. XX. 32. Рим. XIV. 10. 1 Кор. III. 10—14; XIV. 3—5. 12. 26. Ефес. II 20; IV. 16. 29. и проч.) есть выраженіе не собственное. Св. Златоустъ изъясняетъ оное *осуществленіемъ добродѣтели, еже отъ несущихъ въ бытіе приведеніемъ* (Толков. на Ефес. IV. 24.); а самъ апостолъ нерѣдко замѣняетъ назиданіе простѣйшимъ понятіемъ *наставленія, ученія*, (1 Кор. XIV. 19. 31.). Между тѣмъ метафора св. Павла имѣетъ глубокое значеніе и представляетъ величественный образъ. Она даетъ намъ разумѣть, что падшее человѣчество, внѣ Евангелія и Церкви, подобно огромной развалинѣ, въ коей осталась одна ветхая жизнь, и что ученіе Евангелія воздвигаетъ изъ этой развалины новое зданіе. Краеугольный камень сего зданія есть Іисусъ Христосъ; апостолы и пророки суть первооснованія, утвержденныя въ Немъ (Ефес. II. 20 14—16.); то, что зиждется на семъ основаніи и стройно возрастаетъ (тамъ же 21.) есть истинная Церковь, новое человѣчество; видимое орудіе, которымъ созидается Церковь, есть проповѣдь и пастыри — проповѣдники, дѣйствующіе при содѣйствіи благодати Божіей (Рим. X. 14; XII. 6. 7; Ефес. IV. 11—15; 1 Кор. XII. 3—11. 27. 28.). Сюда можно отнести и притчу Спасителя о храминѣ, построенной на камени (Мат. VII. 24—28).

Отселѣ понятно, что значитъ выраженіе: проповѣдь назидательна,— когда и какъ она можетъ быть назидательною. Произносимая въ церкви, она можетъ восхищать и удивлять слушателя наружнымъ убранствомъ, ловкостью оборотовъ, остроумными мыслями, высокимъ искусствомъ авторства и т. д.; но если она не возбуждаетъ чувствъ и мыслей собственно христіанскихъ, если на мѣсто ума естественнаго не созидаетъ въ народѣ вѣры или ума Христова: то, при всемъ своемъ литературномъ достоинствѣ, она ничѣмъ не принадлежитъ къ области духовнаго витійства, кромѣ одного имени. Такая проповѣдь, по выраженію св. Павла, есть неопредѣленный звукъ трубы, все равно что рѣчь иностранная (1 Кор. XIV. 8—11.), мало понятная истинно-христіанскому духу и чувству.

Назидательность есть главное и общее свойство церковнаго собесѣдованія, относящееся и къ уму, и къ волѣ, и къ сердцу слушателя. Но, какъ наставленіе, она преимущественно содѣйствуетъ образованію разсудка.

§ 202. Если церковное собесѣдованіе ничѣмъ инымъ не можетъ и не должно назидать, какъ только духомъ ученія а) библейскаго, б) церковнаго, в) приложеніемъ сего духа къ духу народа: то а) пусть всякая проповѣдь будетъ явленіемъ духа библейскаго; б) пусть будетъ составлена въ духѣ ученія церковнаго; в) пусть будетъ приспособлена къ духу и характеру народа. Изъ этихъ простыхъ положеній, коихъ вѣрность сама собою очевидна, естественно раскрываются три главныя свойства назидательности въ церковномъ собесѣдованіи вообще: а) *религіозность* (выраженіе неточное; надлежало бы сказать библейство,—но это слово у насъ не употребляется), б) *православіе;* в) *народность*.

А) Религіозность, или духъ библейскій.

§§ *203. Понятіе о религіозности церковнаго собесѣдованія. 204. Свойства церковно-собесѣдовательной религіозности. 205. Святость. 206. Истина. 207. Спасительность. 208. Средства: историческое вѣдѣніе слова Божія. 209. Психологическое вѣдѣніе. 210. Благодатное пособіе.*

§ 203. *Религіозность*, или библейскій духъ церковнаго собесѣдованія, состоитъ въ близости и какъ бы въ живомъ подражаніи бесѣды внутреннимъ существеннымъ свойствамъ Св. Писанія,—въ воспроизведеніи духа библейскаго. Когда предметы, излагаемые въ церковномъ собесѣдованіи, взоръ на сіи предметы, направленіе и развитіе мыслей общихъ и частныхъ, внутренняя сила доказательствъ, способы убѣжденія, все построеніе онаго заставляютъ опытнаго христіанина тотчасъ угадывать точное сродство сего самаго собесѣдованія съ духомъ Библіи: то значитъ, что оно имѣетъ въ себѣ печать Евангелія

ристова, имѣетъ его силу и, можно сказать, его природу. адлежитъ намъ быть крѣпко убѣжденными въ томъ, что на- е витійство должно быть ни болѣе ни менѣе, какъ только *скрытая и объясненная Библія.* Библія есть *начало* и *рвообразъ:* христіанское краснорѣчіе должно быть не иное о, какъ естественное *слѣдствіе* этого начала и *практиче- ое* приложеніе перваго образа. Библія есть *духъ и жизнь:* рковная бесѣда должна быть проявленіемъ сей жизни и ове- ествленіемъ сего духа (Іоан. VI. 63 ср. 1 Кор. II. 4; 2 Кор. I. 6; IV. 2). Слово Божіе есть *сѣмя* или *зерно* (Мат. XIII. 1. 32; Марк. IV. 30; Лук. XIII. 18): церковная словесность лжна уподобляться обширному *древу*, произрастающему изъ его святаго сѣмени. Словомъ, вся церковно-христіанская сло- есность должна осуществлять собою превосходное и много- ачущее сравненіе Искупителя: *подобно есть царствіе не- есное* (ученіе Евангелія) *зерну горушичну, еже вземъ чело- ѣкъ всѣя на селѣ своемъ: еже малѣйше убо есть отъ сѣхъ сѣменъ: егда же возрастетъ, болѣе всѣхъ зелій есть, бываетъ древо, яко пріити птицамъ небеснымъ и ви- ати на вѣтвѣхъ его* (Матѳ. XIII. 31. 32). Что церковное обесѣдованіе можетъ быть живымъ подражаніемъ слову Бо- ію, доказательствомъ служатъ огромныя творенія Отцевъ церкви, которыя всѣ исполнены духа евангельскаго; а что езъ подражанія Евангелію не можетъ быть оно библейски— азидательнымъ, это само собою очевидно.

§ 204. Что составляетъ въ словѣ Божіемъ существенныя ерты назидательности, которымъ должно подражать церковное обесѣдованіе? Писаніе вообще учитъ насъ *во-первыхъ* тому, то свято само по себѣ и священно для человѣка; *во-вторыхъ* ому, что истинно само въ себѣ и вѣруется въ правду со сто- оны человѣка; *въ третьихъ* тому, что благо само въ себѣ спасительно для человѣка. Такимъ образомъ евангельская

святость, евангельская *истина* и *спасительность* суть отдѣльныя черты назидательности, заимствуемыя собесѣдованіемъ отъ слова Божія.

Примѣч. Здѣсь надлежало бы изобразить весь характеръ Писанія въ подробныхъ чертахъ, дабы видѣть раздѣльно, чему бесѣда должна подражать. Но a) это завело бы насъ слишкомъ далеко; b) замѣчательнѣйшія свойства встрѣтятся въ послѣдствіи; c) есть особая наука, излагающая характеръ Писанія; d) любопытный легко можетъ найти оный въ историко-филологическихъ и другаго рода изслѣдованіяхъ Писанія.

§ 205. Слово Божіе называется *святымъ* потому, что, происходя отъ Всесвятаго, оно какъ всецѣлымъ содержаніемъ, такъ и образомъ воззрѣнія на предметы, тономъ, внутреннимъ направленіемъ *отрѣшено* отъ земнаго и чувственнаго, все *устремлено къ небесному* и *божественному*, и все туда устремить желаетъ. *Мы*, говоритъ Апостолъ, *не духа міра сего пріяхомъ, но духа, иже отъ Бога, да вѣмы, яже отъ Бога дарованая намъ, яже и глаголемъ не въ наученыхъ человѣческія премудрости словесѣхъ, но въ наученыхъ Духа Святаго: духовная духовными сразсуждающе* (1 Кор. II. 12. 13). Въ самомъ дѣлѣ, что въ проповѣди апостольской видимъ человѣческаго, страстнаго или препрѣтельнаго, льстящаго уму, вкусу и слуху мірскому? Ничего. Находимъ только, что первые проповѣдники христіанскіе и сами суть люди Божіи, по дѣлу и слову своему стоящіе выше всѣхъ житейскихъ отношеній, и что другихъ людей стараются возвести къ богоуподобленію. Они живутъ и благовѣствуютъ въ знатнѣйшихъ городахъ міра: но только для того, чтобы общежитіе земное устроить по общежитію небесному. Они предлагаютъ народамъ безчисленное множество истинъ и предметовъ: но всѣ сіи предметы заимствуются ими изъ высшаго порядка вещей. Человѣкъ разсуждается у нихъ не самъ по себѣ, не одинъ, не въ одномъ своемъ земномъ быту и мірѣ человѣческомъ; напротивъ

рѣлая жизнь и судьба его опредѣляется и измѣряется свя-
нимъ образцемъ религіи, явленнымъ въ Писаніи. «Оставивъ
ію,—такъ св. Златоустъ пишетъ объ апостолахъ,—они
рятъ все о небесномъ, предлагая намъ другую жизнь и
й образъ жизни, иное богатство и иную бѣдность, иную
боду и иное рабство, иной животъ и иную смерть, другой
ь и другое общество,—все инаковое (²). «Таже духовность
трѣшенность отъ земнаго и обыкновеннаго, тотъ же особый,
ственно библейскій взоръ и сужденіе о предметахъ, тоже
ремленіе къ горнему и Божественному, какія видимъ въ
вѣ Божіемъ, составляютъ библейскую святость и въ церков-
ъ собесѣдованіи. И когда сіе послѣднее проникнуто духомъ
тыни Евангельской: тогда оно есть живое подражаніе Сло-
Божію; когда же въ бесѣдѣ нѣтъ сего духа: тогда она есть
эрбленіе святаго Слова Божія. Христіанскую проповѣдь св.
вель называетъ *священнодѣйствіемъ благовѣствованія*
исія: но какое это будетъ священнодѣйствіе, когда мы ста-
ъ проповѣдывать истины Писанія не въ наученыхъ Духа
итаго, но въ наученыхъ человѣческія премудрости словесѣхъ,
да *духовное* и святое станемъ *излагать не духовно*, а по
ти и по духу міра?

(¹) *Примѣч.* Слово *святый*, кромѣ означенія духовныхъ
ершенствъ, означаетъ вообще *отрѣшенность*, *отдѣльность*,
браніе чего либо на употребленіе священное и Богослу-
бное.

(²) *Примѣч.* Бесѣда 1 на Евангеліе отъ Матѳея. Новый
еводъ съ греческаго. Часть I. стр. II. § 4. Москва, въ Си-
альн. типогр. 1839 года. Для большаго проясненія понятія
вятости Евангельской приводимъ еще слова св. Златоуста.
авнивая ученіе евангелистовъ съ ученіемъ философовъ, все-
скій учитель говоритъ: «оно несравненно возвышеннѣе уче-
философовъ. Тѣ и во снѣ не могли представить даже име-
дѣвства, безкорыстія, воздержанія, или другой какой нибудь
родѣтели. А наши учители не похоть только искореняютъ,

не дѣйствіе только безаконное подвергаютъ наказанію, но и безстыдный взглядъ, оскорбительныя слова, неумѣренный смѣхъ, одежду, поступь, крикъ и даже на самое малѣйшее простираютъ свое вниманіе. А о Богѣ и о вещахъ небесныхъ они внушаютъ такія понятія, какія никому изъ философовъ и на умъ никогда не приходили (стр. 12. 5)». Сравнивая идеалъ гражданства, начертанный въ Евангеліи, съ Платоновою республикою, Св. Златоустъ продолжалъ: «Рыбари начертали для насъ образъ сего гражданства, повелѣвая принимать въ оное не однихъ дѣтей, какъ дѣлали философы, и не ограничивая изученіе добродѣтели извѣстнымъ числомъ лѣтъ, но наставляли просто всякій возрастъ. Мѣстомъ для сего гражданства они назначали небо, учителемъ и законодателемъ признали Бога. Въ награду за успѣхи опредѣляли не лавровый вѣнокъ, не масличную вѣтвь, не пиршество въ пританеѣ, не мѣдныя изображенія—бездушныя и суетныя; но жизнь безконечную, усыновленіе Богу, ликованіе съ ангелами, предстояніе царскому трону, и непрестанное пребываніе со Христомъ. Руководители въ ономъ гражданствѣ суть рыбари, мытари, скотворцы и проч. Сему гражданству предстоитъ брань не съ людьми, но съ демонами и съ безтѣлесными оными силами. Сему и вождь таковыхъ воиновъ не человѣкъ какой либо и не ангелъ, но самъ Богъ и проч. (Тамъ же 5 и 6)». Вообще надобно хорошо помнить 1-ю бесѣду Злат. на Еванг. Матѳ. и 1-ю же бесѣду на Еванг. отъ Іоанна. Ибо въ сихъ бесѣдахъ превосходно изображенъ характеръ Евангелія.

([3]) *Примѣч.* Лица, опредѣляемыя на проповѣдь, посвящаются особымъ таинствомъ, которое какъ само называется *священствомъ,* такъ и отъ проповѣди требуетъ характера священнаго во всѣхъ отношеніяхъ.

206. Слово Божіе есть *истинно* потому, что свято, и свято потому, что истинно, какъ истиненъ и вѣренъ Самъ дарровавшій оное. *Вѣренъ Богъ*, говоритъ св. Павелъ, *что слово* (проповѣдь) *наше къ вамъ не было то да, то нѣтъ! Ибо Сынъ Божій Іисусъ Христосъ, проповѣданный у васъ нами, не былъ да и нѣтъ, но въ Немъ было да (ибо сколько обѣтованія Божіи въ Немъ да, и въ Немъ аминь);—потому какъ утверждающій насъ съ вами во Христѣ, и помазавшій*

часъ, есть Богъ, который и запечаталъ насъ, и по-
лъ залогъ духа въ сердца наши (2 Кор. 1. 18—22).
здѣсь, такъ и въ другихъ мѣстахъ богомудрыхъ посла-
воихъ св. апостолъ Павелъ опредѣляетъ: а) высочайшую
нь достовѣрности, какую имѣетъ истина Евангельская,
рицательный характеръ истины проповѣднической, с) по-
тельный характеръ. *Степень достовѣрности.* Истина
гельская до того истинна у апостола Павла, что пропо-
ı ее, онъ не боится предстать съ своею проповѣдію на
Самого Бога и сказать: она не была и не есть у меня
ı, то *нѣтъ*, она есть единое и всегдашнее *да*. Не боит-
ɔедстать на судъ собственной совѣсти, которая у истин-
праведника такъ же строга и правдива, какъ судъ Божій;
ıасается изыти на судъ предъ совѣстію учениковъ своихъ
ѣдъ совѣстію цѣлаго міра; наконецъ онъ не страшится
ıть анаѳемѣ не только себя, но даже ангела съ небесе,
бы сей ангелъ сталъ благовѣстить что либо иное, несо-
ое съ истиною Евангелія Христова. *Аще мы, или Ангелъ*
ебесе благовѣститъ вамъ паче, еже благовѣстихомъ
, *анаѳема да будетъ* (Гал. 1, 8. 9). *Отрицательный*
ктеръ. Когда апостолъ разсуждаетъ о свойствѣ своей
ɔвѣди, онъ свидѣтельствуется Богомъ и совѣстію народ-
что въ его словѣ не было и нѣтъ, по изъясненію св.
ɔуста, ни поддѣлки, ни заблужденія, ни хитрости и лице-
ı, ни ласкательства, ни ироніи, ни обмана, ни скрытности,
ıкихъ побужденій нечистыхъ и корыстныхъ (¹). *Положи-*
ный характеръ. Проповѣдь апостола есть ученіе *доброе*,
е *здравое* и *степенное*, ученіе Самого Господа Іисуса,
искренность и чистота Божія. *Нѣсмы*, говоритъ, *якоже*
и нечисто проповѣдающіи (корчемствующіе по св. Зла-
у) *Слово Божіе, но яко отъ чистоты, но яко отъ*
, *предъ Богомъ, во Христѣ глаголемъ* (²);—т. е. все, что

проповѣдуемъ, мы проповѣдуемъ такъ, какъ бы проповѣд
нами сію же минуту заимствовали мы отъ Самого Бог
излагаемъ такъ, какъ бы говоримъ въ видимомъ прису
Самого Господа, и Его представляемъ Слушателемъ и С
предлагаемаго нами ученія; бесѣдуемъ такъ, какъ бы у
нашими бесѣдовалъ Самъ Христосъ, въ устахъ которы
обрѣтеся лесть (1 Петръ II. 25). Таже высочайшая сте
достовѣрности, тотъ же отрицательный и положительн
рактеръ Евангельской истины, какой излагаетъ апос
должны владычествовать и въ цѣлой области церковнаго с
сѣдованія. Если же въ немъ нѣтъ сего характера; то он
нюдь не есть подражаніе духу библейскому.

(¹) *Примѣч.* Яко въ простотѣ и чистотѣ, т. е. мы (
столы) ничего не дѣлали (и не проповѣдывали) коварн
лицемѣрно, или притворно (иронически), ни изъ ласкательс
или злонамѣренно, или для обмана и обольщенія, ни по д
гимъ подобнымъ побужденіямъ: но поступали всегда со вс
свободою, простотою, истиною, въ чистотѣ и незлобіи сер
искренно отъ души; ибо не имѣли ничего, что нужно бы
прикрывать, ничего зазорнаго или подозрительнаго. *Не въ м
рости плоти*, т. е. безъ коварства и лукавства, безъ изм
ныхъ словъ и хитросплетенныхъ умствованій (софизмовъ). Зл
тоуст. 3 бесѣд. на 2 Кор. 12., сравн. также на стихи 18—
въ той же бесѣдѣ.

(²) *Примѣч.* 2 Кор. II, 17. срав. IV, 1—3. 5; 1 С
II, 3—6. 10—12 и читай толкованія св. Златоуста на мѣ
и подобныя мѣста, также 34—46 бесѣды на Евангеліе
Матѳея.

§ 207. *Всяко писаніе*, говоритъ св. ап. Павелъ,—Б
*духновенно и полезно есть ко ученію, ко обличенію,
исправленію, къ наказанію еже въ правдѣ, да совер
будетъ человѣкъ Божій* (2 Тим. III, 16). Слѣдст., все Б
ніе для того и существуетъ, чтобы спасать и усовершать
ловѣка; а потому все оно и въ цѣломъ и въ частяхъ пр

и напитано духомъ спасенія. Оно учитъ для того, чтобы
; угрожаетъ и даетъ обѣтованія небесныхъ благъ, судитъ
ляетъ все для того, чтобы спасти. Отсюда церковное со-
ованіе только тогда бываетъ живымъ подражаніемъ Слову
дню, когда въ немъ живетъ и по всѣмъ направленіямъ
тся духъ спасенія (¹). Не въ томъ дѣло, чтобъ дать на-
обширныя свѣденія о предметахъ вѣры, питать любозна-
ость, возбуждать охоту къ подробнымъ изслѣдованіямъ:
томъ, чтобы умудрить всякую душу христіанскую во
ніе. «Проповѣдуй все то, что можетъ спасать; проповѣдуй
ого, чтобы спасать; проповѣдуй такъ, чтобы вѣрнѣе до-
уть спасенія». Исполненіе этого простаго правила можетъ
цить слову церковному духъ библейскій.

(¹) *Примѣч. Особенная сила,* особенный духъ спаси-
ости зависитъ отъ того, когда всякое слово церковное
цено именемъ Господа Іисуса, и все направлено, равно
все истекаетъ изъ догмата объ Искупителѣ. Мы должны
, и знаемъ опыты, что иногда одно это выраженіе: «Господь
Іисусъ Христосъ,—» часто повторяемое въ бесѣдѣ, даетъ
ѳеимущественную назидательность. Сила спасительности
ннѣйшая происходитъ отъ того, когда слова церковныя,
ъ общаго отношенія къ догмату искупленія, имѣютъ част
отношеніе къ страданіямъ и крестной смерти Господа,—
когда они, не смотря на различіе предметовъ, всюду
ікнуты живою вѣрою и живою мыслію о сихъ страданіяхъ
ерти. *Не судихъ вѣдѣти что въ васъ, точію Іисуса*
та (вообще), *и сего распята* (въ особенности) (1 Кор.
Срав. 1. 23. XV. 3. Филипп. II. 5—11; III. 8—11 и
Срав. § 42). Св. ап. Павелъ говоритъ о самомъ себѣ,
онъ исполняетъ въ себѣ лишеніе страстей Христовыхъ,
ъ язвы и мертвость Господа въ плоти своей: а въ по-
яхъ его развѣ не видимъ, что отличительный характеръ
есть *тонъ глубокострадальческій,* или сострадающій,
я живоносная мертвость? Какъ нѣтъ иного имени
та Спасителя, такъ и церковному собесѣдованію нѣгдѣ
духа спасительности, кромѣ живаго сродства съ ученіемъ
Искупителѣ. И какъ въ самомъ этомъ ученіи самое спа-

сительное есть—страданіе и смерть Господа: то и в
вѣди духъ спасенія тѣмъ плодотворнѣе, чѣмъ болѣе
никнута помышленіемъ о страданіяхъ и смерти Сп
Сіе-то и сообщаетъ ей *духъ собственно христ*
духъ спасенія.

§ 208. Есть-ли у проповѣдника дѣйствительны
ства—сдѣлать свое собесѣдованіе живымъ явленіемъ дух
лейскаго? Можно указать на три способа: 1) способъ
2) психологическій, 3) благодатный.

Способъ *опытный* (empiricus) состоитъ въ историч
познаніи слова Божія, т. е. въ постоянномъ чтеніи Б
изученіи важнѣйшихъ мѣстъ на память, въ постоянно
мышленіи объ истинахъ библейскихъ, въ совѣщаніяхъ с
лучшими и благочестивѣйшими толкователями слова Бож
ковы преимущественно Отцы Церкви. Сіе средство, не
на то, что сообщаетъ одну поверхностную опытность,
однако дать церковному собесѣдованію тонъ и напра
библейское. По сему-то бл. Августинъ увѣщаваетъ
Писаніе на память даже въ такомъ случаѣ, когда бы мы не
ли хорошо понимать смыслъ онаго. Si non intellectu,
lectione. Сей великій учитель древности, говоритъ, что
знанія слова Божія на память человѣкъ, малый по дарова
природнымъ, неимѣющій великой способности слова, заимст
себѣ ростъ и величіе отъ великихъ мужей Библіи, отъ св
ныхъ писателей (Христ. Наук. кн. IV стр. 249. 250). Ів
нимъ совѣтуетъ не выпускать Библіи изъ рукъ даже то
когда сонъ смыкаетъ вѣжды чтущаго. Tenentem te sacros
dices somnus obrepat, et cadentem faciem pagina sacra
piat. У св. Златоуста Библія есть не только наставница
нашей, но и врачь ея. «Покажи,—говоритъ,—больную
твою Павлу; призови Матѳея; пошли за Іоанномъ: узнай
нихъ, что должно дѣлать съ этою больною. Они точно

іего не утаятъ отъ тебя: ибо они не умерли, но живутъ
гда говорятъ. Призови пророковъ: эти врачи не требуютъ
ды ни за свои труды, ни за лѣкарства ими приготовляе-
(на Матѳ. бесѣд. 74)».

§ 209. Впрочемъ можно знать Писаніе исторически на
ть,—и не всегда умѣть пользоваться имъ, какъ должно и
надобно. Посему кромѣ историческаго нуженъ еще спо-
психологическій. Онъ состоитъ въ точнѣйшей сообраз-
духа проповѣдника съ духомъ Писанія. Другими словами:
овное собесѣдованіе только тогда можетъ быть живымъ
іемъ духа библейскаго, только тогда можетъ развиться
основаній живаго и дѣйственнаго слова Божія: когда сами
овѣдники вполнѣ проникнуты духомъ Евангелія; когда духъ
іи есть какъ бы лично и нераздѣльно ихъ духъ, и жизнь,
вство. Характеръ слова всегда есть результатъ, отраже-
души говорящаго: какова послѣдняя, таково и первое. Душа
овѣдника въ свою очередь должна быть результатомъ,—
іженіемъ духа библейскаго. Святое, истинное и спаситель-
Библіи должно не только проникнуть, но и возсоздать духъ
тырскій. При ономъ святомъ, истинномъ и спасительномъ
овѣдникъ долженъ какъ бы забыть собственную душу и
аться однимъ духомъ Писанія. Безъ этого нѣтъ бесѣды,
инѣ выражающей духъ Писанія; потому что нельзя выра-
ь того въ бесѣдѣ, чего нѣтъ въ бесѣдовникѣ.

§ 210. Психологическій способъ весьма вѣренъ и дѣйстви-
енъ, но самъ по себѣ онъ не возможенъ: чтобы привести
въ дѣйствіе, необходимъ способъ *благодатный*, т. е. про-
щеніе ума и сердца проповѣдническаго благодатію Св. Духа.
о только Духъ Божій дарствуетъ духу человѣческому точную
образность съ духомъ Писанія; даетъ сочувствіе съ симъ
слѣднимъ; сообщаетъ нѣкое ясновидѣніе истинъ библейскихъ,
и которомъ проповѣдникъ всегда находитъ въ Словѣ Божіемъ

именно то, что въ извѣстномъ случаѣ и при извѣстн обстоятельствахъ особенно ему и его слушателямъ нужно и вѣе сознаетъ мысль и истину въ такихъ библейскихъ изре ніяхъ, которыя онъ давно зналъ, и тысяче-кратно повторя но о внутренней жизни и свѣтѣ которыхъ вовсе не дум вался. Вообще только подъ условіемъ благодатнаго озаре свыше (¹) церковное собесѣдованіе можетъ быть живымъ вы женіемъ духа библейскаго; и напротивъ, безъ благодатнаго о ренія бесѣда, хотя бы она вся состояла изъ однихъ словъ и блейскихъ, будетъ только наборъ текстовъ.

(¹) *Примѣч.* О необходимости благодатнаго озаренія см. въ классич. книгѣ нашей: *Руководство къ церковному крас рѣчію*, стр. 375—378. Въ древнія времена богодухновенно и богопросвѣщеніе обыкновенно составляли отличительный р рактеръ проповѣди: а нынѣ развѣ обязанность проповѣдни освобождаетъ его отъ самыхъ напряженныхъ усилій—испр себѣ озаренія свыше и развѣ слушатели наши меньше от насъ требуютъ, чѣмъ должность проповѣдническая? Ни одн словесникъ не подвергается такимъ строгимъ притязаніямъ, т кому неумолимому, иногда дерзкому сужденію, какъ пропов никъ. Нигдѣ слушатель такъ не прихотливъ, такъ не уступчи какъ при слушаніи проповѣди. Во всякомъ другомъ мѣстѣ он по цѣлымъ часамъ готовъ слушать самыя неважныя рѣчи охотно извиняетъ плохаго собесѣдника. Отъ бесѣды церковн онъ всегда ожидаетъ вещей необыкновенныхъ, требуетъ рѣ гораздо пріятнѣйшей, нежели какая нужна ему; онъ хочетъ з быть, что ты такой же человѣкъ, какъ и всѣ,—хочетъ забы для того, чтобы строже судить твое слово. Каковъ бы ни бы судъ народа, но то несомнѣнно, что мы не можемъ успокои себя онымъ извѣтомъ, будто отъ насъ требуютъ слишко много. Точно—много: но не стараться по возможности удов творять сему требованію значитъ—обѣщать себѣ спокойст ложное и опасное. Не лучше ли, душею предавшись свод долгу, утро и вечеръ усердною молитвою искать озаре свыше?...

Б) Православіе.

§§ *211. Необходимость сего свойства. 212. Свойства православія общія и частныя. 213. Православіе бесѣды библейское. 214 Православіе догматическое. 215. Православіе практическое 216. Православіе обрядовое. 217. Средства.*

§ 211. Церковь Христова, находясь на землѣ, находится въ непрестанной борьбѣ или *воинствуетъ*. Она по существу своему всегда была, есть и пребудетъ едина и неизмѣнна; но члены ея, по разномыслію и пристрастію человѣческому, впослѣдствіи разрознились и до нынѣ дѣляться на многія отрасли или секты, болѣе или менѣе удалившіяся отъ святаго корени своего. Писаніе, основа истинной Церкви, одно и тоже въ цѣломъ мірѣ христіанскомъ; но изъясненіе сего Писанія сдѣлалось, по различію вѣроисповѣданій, весьма разнообразно,—въ одномъ мѣстѣ истинно, во всѣхъ другихъ иногда принужденно, иногда пристрастно, часто лживо и клеветливо на слово Божіе. Основаніе одно, *и инаго никто же*, говоритъ апостолъ, *можетъ положити паче лежащаго, еже есть Іисусъ Христосъ;* но одни *назидаютъ на семъ основаніи злато, сребро, каменіе честное*, а другіе *дрова, сѣно, тростіе* удобосгараемое (1 Кор. III. 11. 12). Въ толпѣ разнородныхъ мнѣній и толковъ богословскихъ и ученыхъ о Церкви, русскій проповѣдникъ долженъ неуклонно держаться одного—самаго строгаго и точнаго согласія во всемъ съ своею матерію и учительницею, православною церковію. Его правило: *поучай народъ тамъ, иже учитъ едина, святая, соборная и апостольская церковь греко россійская*. Или: *пусть церковное собесѣдованіе будетъ точнымъ выраженіемъ духа и ученіемъ православной церкви*. Отсюда выходитъ второе главное свойство назидательности въ церковномъ собесѣдованіи—*православіе*. Оно необходимо; потому что уклоненіе отъ православнаго ученія

церкви наноситъ рѣшительный вредъ спасенію тѣхъ, коихъ учитъ проповѣдникъ, а его самого подвергаетъ анаѳемѣ по суду церковному, и политической смерти, т. е. ссылкѣ, по суду гражданскому (¹). И здѣсь-то живо надобно помнить слова апостола, отъ лица всей Церкви возвѣщаемыя всякому проповеднику: *аще мы, или ангелъ съ небесе благовѣститъ вамъ паче, еже благовѣстихомъ вамъ, анаѳема да будетъ... Яко же предрекохомъ, и нынѣ паки глаголю, аще кто благовѣститъ вамъ паче, еже пріясте, анаѳема да будетъ* (Гал. 1. 8. 9).

(¹) *Примѣч.* «Кто умышленно возложитъ хулу на Господа Бога и Спаса нашего Іисуса Христа, или на рождшую Его Пречистую Владычицу нашу Богородицу и Приснодѣву Марію, или на честный крестъ, или на святыхъ Его угодниковъ, и будетъ въ томъ совершенно обличенъ; тотъ подвергается лишенію всѣхъ правъ состоянія, наказанію кнутомъ и ссылкѣ въ каторжную работу, а сверхъ того и публичному церковному покаянію.—» «Кто явственно хулитъ имя Божіе, поноситъ службу Божію и церковь православную, и ругается св. Писанію и св. таинствамъ, и въ томъ обличенъ будетъ, тотъ подвергается тому же наказанію—». Сводъ законовъ Росс. Имперіи, томъ 15-й, Законы уголовные: Раздѣлъ вторый: о преступленіяхъ противу вѣры, стат. 182. 183—213. стр. 65—75. С. П. Б. 1833 г.

§ 212. Духъ и ученіе православной церкви нашей суть тѣже самыя, какія въ св. Писаніи (Послан. патріарховъ член. 2); различіе только въ томъ, что истины слова Божія въ ученіи церковномъ являются въ обширнѣйшемъ размѣрѣ: опредѣлены, раздѣлены, приведены въ систему, развиты (Православн. исповѣд. част. I. вопросъ 86). Поэтому и общія свойства православія, кои должно выражать церковное собесѣдованіе, суть тѣже самыя, что въ выраженіи духа библейскаго. Ту же *святость*, ту же *истину* и *спасительность* обязана выражать церков-

ная бесѣда касательно православія, какія она обязана раскрыть касательно слова Божія.

Частныя свойства православнаго собесѣдованія вытекаютъ изъ духа православной церкви, касательно ея ученія о различныхъ главнѣйшихъ ея предметахъ и учрежденіяхъ. Отсюда 1) православіе библейское; 2) православіе догматическое; 3) православіе практическое и 4) православіе обрядовое и каноническое.

§ 213. *Подъ православіемъ библейскимъ* въ церковномъ собесѣдованіи разумѣемъ непремѣнную обязанность сего собесѣдованія толковать Библію именно въ такомъ духѣ, въ какомъ толкуетъ и объясняетъ ее сама церковь православная (Посл. патріарх. чл. 2). Она не позволяетъ частному уму дѣлать произвольныя толкованія; она сама завѣдываетъ и повѣряетъ изъясненія членовъ своихъ, сама опредѣляетъ образцы, руководства для православнаго истолкованія слова Божія. Ихъ-то церковный бесѣдовникъ и долженъ держаться во всей точности и простотѣ. Проповѣдники много согрѣшаютъ, если въ проповѣдяхъ отъ своихъ домашнихъ источниковъ уклоняются къ источникамъ чуждымъ, прельщаясь ихъ ученостію или тонкостью. Такого прельщенія особенно должны опасаться молодые проповѣдники, и особенно въ нынѣшнее время, когда толкованій иностранныхъ появляется такъ много, и многія изъ нихъ такъ заманчивы, что, неимѣя твердаго православія въ душѣ, весьма легко можно соблазниться ими.

§ 214. Церковное собесѣдованіе бываетъ *православно догматически* тогда, когда оно въ раскрытіи *догматовъ вѣры* не прибѣгаетъ къ постороннимъ воззрѣніямъ, къ выдумкамъ разума естественнаго, къ недоказаннымъ предположеніямъ; но изъясняетъ сіи догматы по духу и ученію своей Церкви, со всею точностію и чистотою, съ благоговѣніемъ, правильностію и твердымъ убѣжденіемъ, должнымъ истинной и святой вѣрѣ,

содержимой православною церковію, т. е. изъясняетъ ихъ 1) для той же цѣли, для какой исповѣдуетъ ихъ св. церковь; 2) такъ, какъ излагаетъ ихъ св. церковь, не давая имъ ни a) обширнѣйшей, ни b) тѣснѣйшей сферы (1); но c) все и всюду утверждая на однихъ церковныхъ основаніяхъ не отступая не только отъ мысли церковной; но даже не измѣняя тѣхъ выраженій и положеній, кои церковь обыкла соединять съ такимъ или другимъ догматомъ, напр. ѵпостась, единосущіе, Тріе суть Единъ Богъ и проч.

(1) *Примѣч.* Сфера обширнѣйшая бываетъ тогда, когда прибавляютъ къ догмату свои догадки, тонкости, гипозеты, въ которыхъ церковь не нуждается; сфера тѣснѣйшая бываетъ, когда почему-либо утаеваютъ изъ догмата то, что открыто церковію.

§ 215. *Практическое православіе* церковнаго собесѣдованія имѣетъ тоже общее основаніе, какое находится въ православіи библейскомъ и догматическомъ, т. е. изъяснять всю систему практическихъ истинъ именно въ такомъ духѣ и направленіи, въ какомъ принимаетъ и раскрываетъ ее св. церковь православная. Въ частности же церковная бесѣда бываетъ практически православна тогда, когда она или a) свое правоученіе истинно соединяетъ и вѣрно выводитъ изъ разсматриваемаго ею того или другаго догмата православнаго; или b) на оборотъ, когда, полагая въ основаніе свое предметъ практическій, истинно и вѣрно возводитъ къ тому догмату, который ему сроденъ. Соединяя такимъ образомъ духъ догмата съ духомъ практики церковной, бесѣда съ одной стороны спасаетъ себя отъ уклоненія въ систему нравственности разума естественнаго, съ другой получаетъ характеръ по преимуществу церковный; c) когда бесѣда раскрываетъ практическія истины съ благоразумною строгостію и съ благоразумною снисходительностію, по оной заповѣди апостола: *обличи* и *умоли* со

всякимъ долготерпѣніемъ; d) когда съ особеннымъ стараніемъ и ревностію внушаетъ уваженіе къ правиламъ церковнымъ (¹), и побуждаетъ къ точному исполненію сихъ правилъ; e) наконецъ, когда не только сама не подаетъ ни малѣйшаго повода къ практическому разномыслію, но и всѣ практическія ереси постыждаетъ основательнымъ и неопровержимо точнымъ разъясненіемъ тѣхъ практическихъ положеній, на коихъ практическіе (²) еретики основываютъ свои еретическія мнѣнія.

(¹) *Примѣч.* Главнѣйшія девять правилъ церковныхъ изложены въ Православномъ исповѣданіи Петра Могилы (часть I. вопросъ 87).

(²) *Примѣч.* Большая часть нашихъ расколовъ имѣетъ практическое направленіе, каковы напр. скопцы, грубо понимающіе извѣстный практическій текстъ Евангелія, старообрядцы, спорящіе о томъ, что должно читать молитвы по старымъ книгамъ, и молиться старымъ иконамъ и проч. Впрочемъ надобно замѣтить, что въ строгомъ смыслѣ всякій грѣшникъ есть какъ-бы еретикъ, когда не исполняетъ заповѣдей христіанскихъ. Поэтому практическое православіе бесѣды состоитъ въ борьбѣ не только съ признанными еретиками, но и со всѣми грѣшниками.

§ 216. *Обрядовое* православіе церковнаго собесѣдованія состоитъ въ томъ, когда оно представляетъ обрядъ учрежденіемъ *священнымъ* и неприкосновеннымъ, такъ что нарушеніе онаго почитаетъ отверженіемъ догмата; когда въ изъясненіи обрядности церковной водится духомъ священной древности (¹), вѣрою и преданіями временъ апостольскихъ и отеческихъ; когда посему не вѣруетъ искусительному духу новѣйшаго времени, почитающему древнее устарѣвшимъ (²), не сообразнымъ, будто бы, съ нынѣшнимъ состояніемъ человѣчества, съ его образованностію и уточненіемъ.

(¹) *Примѣч.* Стараются постигнуть и опредѣлить духъ древняго христіанства многочисленными справками съ исторіею,

изученіемъ археологіи, открытіемъ разныхъ памятниковъ,—и стараются иногда безуспѣшно; а сей духъ гораздо ближе къ намъ, и гораздо яснѣе выраженъ въ нашихъ церковныхъ обрядахъ, нежели въ книгахъ историческихъ. Войти въ нашъ храмъ, видѣть его устройство и церковное благолѣпіе, видѣть образъ совершенія службъ, слышать пѣснопѣнія и молитвы,—не значитъ ли, въ извѣстномъ отношеніи, перенестись изъ нынѣшняго времени за нѣсколько вѣковъ назадъ, во времена Златоустовъ и Василіевъ? Не то же ли видимъ и слышимъ мы, что видѣли и слышали христіане временъ отеческихъ? Не только храмъ и Богослуженіе, не только храмовое облаченіе, но даже наружность и гражданская одежда нашихъ церковно-служителей показываетъ въ нихъ людей міра древняго. Отъ чего проповѣдникамъ не быть на дѣлѣ такими? Чего требуетъ самая мысль народная, если не того, чтобы бесѣдовникъ, являясь на каѳедрѣ, являлся не какъ человѣкъ новѣйшій, но какъ человѣкъ временъ отеческихъ по виду, слову и дѣлу? И для проповѣди нѣтъ похвалы и суда лучше и правильнѣе того, когда народъ сравниваетъ ее съ бесѣдою какого-либо древняго учителя Церкви.

(2) *Примѣч.* Молодые проповѣдники не должны увлекаться новыми воззрѣніями на христіанство, новыми мнѣніями, остроумными соображеніями касательно устройства церковнаго. Ибо Церковь именно стоитъ своимъ вѣковымъ постоянствомъ, неподвижностію въ своихъ правилахъ, формахъ, духѣ, противоборствующихъ всякой наглядной новости міра и духа времени. Какъ же изъ уваженія къ какой нибудь съ виду новой мысли, отступать отъ древней мысли церковной, и стараться подвигать то, что по существу своему должно быть неподвижно?

§ 217. Чтобы не ввести себя и другихъ въ заблужденіе касательно истинъ вѣры, само собою разумѣется, проповѣдникъ долженъ во всей полнотѣ, обширности и основательности знать православное ученіе своей церкви, долженъ быть отечественнымъ богословомъ въ истинномъ смыслѣ сего слова. Именно:

I. Онъ долженъ изучать твердо *весь кругъ богословскихъ наукъ по системамъ*, какія признаны церковію за православ-

ныя; и дабы главныя истины всегда имѣть въ памяти, на виду, долженъ въ видѣ таблицы или чего-либо другаго извлекать и представлять краткое содержаніе православнаго ученія, весьма точно у нѣкоторыхъ старинныхъ богослововъ нашихъ именуемое *зерцаломъ православнаго исповѣданія вѣры.*

II. Кромѣ системъ проповѣдникъ долженъ знать *символическія книги* своей церкви, обыкновенно называемыя *образцами* вѣры (оттуда и православіе опредѣляется сообразностію мыслей и ученія нашего съ образцами вѣры).

III. Долженъ основательно знать *ученіе разныхъ иновѣрцовъ*, особенно въ такомъ случаѣ, когда паства проповѣдника находится въ какихъ либо сношеніяхъ съ лицами другаго исповѣданія,—долженъ знать для того, чтобы въ нуждѣ не быть безотвѣтнымъ, и чтобы предостерегать слушателей своихъ отъ склонности къ чуждому ученію. *Много есть непокорныхъ пустослововъ и обманщиковъ*, говоритъ святый Павелъ, *каковымъ должно заграждать уста* (Тит. I. 9. 10). Но здѣсь же проповѣдникъ долженъ помнить и другое правило апостола: *глупыхъ изысканій, и родословій, и споровъ и распрей о законѣ удаляйся; ибо они безполезны и суетны* (Тит. III. 9).

Въ раскрытіи и доказываніи истинъ, содержащихся въ ученіи Церкви, проповѣдникъ преимущественно долженъ основываться:

1) На *яснѣйшихъ мѣстахъ Писанія*, кои сама Церковь приводитъ въ подтвержденіе своего ученія;

2) На *преданіяхъ* церковныхъ и *писаніяхъ Отцевъ* Церкви, которыя должны быть для проповѣдника какъ бы вторымъ Писаніемъ;

3) На постановленіяхъ и правилахъ соборовъ, коимъ Церковь неуклонно слѣдуетъ въ продолженіи всѣхъ вѣковъ христіанскихъ;

4) На церковныхъ *Богослужебныхъ книгахъ*, кои суть не что иное, какъ ученіе Церкви, изложенное въ пѣсняхъ и молитвословіяхъ;

5) На *образцахъ* (libri symbolici) и *поучительныхъ* церковныхъ *книгахъ*, одобренныхъ Св. правительствующимъ сѵнодомъ, и опредѣленныхъ для всеобщаго употребленія;

6) Проповѣдникъ преимущественно долженъ подражать отечественнымъ проповѣдникамъ, каковы напр. св. Димитрій Ростовскій, Тихонъ Воронежскій, Платонъ, Михаилъ и проч.

7) Но всѣ эти средства суть только механическія. Проповѣднику нужно высшее и дѣйствительнѣйшее пособіе. Церковь, въ своемъ правленіи, управляется Духомъ Св. и состоитъ подъ невидимою главою—І. Христомъ. Духъ Божій даетъ ей премудрость и жизнь; руководитъ ее, спасаетъ отъ уклоненій въ неправославіе. По сему и проповѣдникъ, желающій быть православнымъ, паче всего и прежде всего, долженъ искать себѣ помощи, просвѣщенія и правоты словесъ отъ Св. Духа. Только при содѣйствіи Св. Духа Божія не уклониться ни на десно, ни на шуее.

В) Народность.

§§ *218. Народность въ смыслѣ обширномъ, или всенародность бесѣды. 219. Народность бесѣды въ смыслѣ тѣснѣйшемъ. 220. Отношеніе бесѣды къ духу законовъ и постановленій верховной власти. 221. Отношеніе бесѣды къ коренному духу и характеру цѣлаго народа. 222. Отношеніе къ духу и характеру паствы. 223. Отношеніе къ духу времени. 224. Средства быть своенароднымъ и своевременнымъ.*

§ 218. Одно изъ отличительныхъ свойствъ христіанской вѣры есть *всенародное проповѣданіе* оной. Ученіе Евангелія не есть изобрѣтеніе какой нибудь школы, или секты, не относится къ одному какому-либо народу, или къ одному классу въ народѣ; но есть достояніе всего человѣчества, дарованное для спасенія всѣхъ и каждаго. Потому оно есть *ученіе всенародное*, потому же оно въ самомъ началѣ *всенародность, всемірность* объявило постояннымъ своимъ характеромъ. *Шедше научите вся языки.... Еже глаголю вамъ во тмѣ, рцыте во свѣтѣ; и еже во уши слышите, проповѣдите на кровлѣхъ* (Матѳ. X. 27). *Во всѣхъ языцѣхъ подобаетъ проповѣдатися евангелію* (Марк. XIII. 10). Церковное собесѣдованіе, какъ проповѣдь, основанная на Евангеліи, въ свою очередь должно быть *всенароднымъ*. Подъ *всенародностію* въ обширномъ смыслѣ разумѣется эта *общегодность*, эта *повсюдная назидательность*, по которой христіанское витійство внутреннею чистотою и святостію своего содержанія, не прекаемою истиною ученія, полнотою и основательностію доказательствъ, ясностію, силою и убѣжденіемъ слова является равно торжествующимъ и побѣдоноснымъ во всякомъ народѣ, во всякое время, ни мало не завися и не подчиняясь духу сего послѣдняго; одинаково пользуетъ и располагаетъ ко

спасенію и не упорнаго іудея и здравомыслящаго язычника, католика и протестанта, вельможу и поселянина. Таково христіанское витійство Отцевъ Церкви, распространившееся въ цѣломъ христіанскомъ мірѣ, переводимое на разные языки, изъясняемое въ храмахъ и училищахъ народовъ разныхъ исповѣданій, и въ красотѣ своей никогда не старѣющееся, не увядающее. Таковы творенія нѣкоторыхъ проповѣдниковъ, въ разныхъ странахъ міра переводимыя и читаемыя съ великою пользою для христіанскихъ душъ. Поэтому и всякій учитель церковный долженъ проповѣдывать такъ, чтобы проповѣдь его могла непостыдно явиться предъ цѣлымъ свѣтомъ; и чтобы вездѣ, гдѣ бы ни сдѣлалась она извѣстною, всѣ тотчасъ могли узнать ее и сказать: *проповѣдь христіанская*,—всѣ могли бы ею назидаться. Въ этомъ ея *всенародность*. (Сравн. § 206).

§ 219. Но проповѣдникъ обыкновенно дѣйствуетъ въ одномъ кокомъ-либо гражданскомъ обществѣ, къ которому принадлежитъ онъ рожденіемъ, воспитаніемъ, сыновствомъ церковнымъ,—цѣлою жизнію; дѣйствуетъ въ одномъ опредѣленномъ кругу общества, и въ одно извѣстное время, или вѣкъ. Отсюда и церковное витійство его должно быть назидательно главнымъ образомъ тому народу, обществу и вѣку, въ коемъ онъ живетъ и дѣйствуетъ. Этимъ опредѣляется *народность* церковнаго собесѣдованія въ смыслѣ тѣснѣйшемъ. Именно: *народность* церковнаго собесѣдованія состоитъ въ ближайшемъ отношеніи духа сего собесѣдованія къ духу и характеру соотечественниковъ проповѣдника. Главныя требованія, опредѣляемыя понятіемъ народности, суть: I) отношеніе церковнаго собесѣдованія къ верховной власти самодержавной; II) отношеніе къ коренному духу и характеру народа вообще; III) отношеніе къ той именно части народа, гдѣ проповѣдникъ дѣйствуетъ, IV) отношеніе къ тому времени, въ которое дѣйствуетъ.

§220. Ничего нѣтъ сладостнѣе и священнѣе, а съ другой стороны ничего необходимѣе, какъ то, чтобы проповѣдникъ, будучи органомъ Бога Вседержителя, коего слово проповѣдуетъ, былъ вмѣстѣ органомъ верховной власти въ христіанскомъ государствѣ. Кто поучаетъ народъ не такъ, какъ требуютъ отечественные законы сей Богоучрежденной власти: тотъ не назидаетъ спасеніе ближнихъ, а губитъ и развращаетъ народъ. Особенно русскій проповѣдникъ долженъ *православіе и самодержавіе* сдѣлать нераздѣльными въ своихъ поученіяхъ, потому что въ нашемъ отечествѣ правое ученіе вѣры и неприкосновенность самодержавной власти всегда составляли главное основаніе народной жизни, были силою государственною. *Русь православная-самодержавная,*—это характеристическія наименованія нашего отечества, завѣщанныя намъ вѣрными предками нашими. *Вѣра, царь, отечество,* и прежде служили и теперь служатъ—главнѣйшими, нераздѣльными побужденіями у насъ къ благочестивой и вмѣстѣ героической дѣятельности народной. Отъявленный врагъ Церкви судится, какъ государственный преступникъ; а противникъ самодержавной власти въ свою очередь поражается анаѳемою отъ Церкви. Слѣдовательно, положеніе: *учи народъ въ духѣ православія,*—должно быть весьма тѣсно связано съ другимъ равносильнымъ положеніемъ: *учи народъ въ духѣ законовъ и постановленій самодержавной власти.* Наше витійство будетъ народнымъ только тогда, когда оно согрѣваетъ и оживляетъ коренную любовь русскаго народа къ престолу; питаетъ и возбуждаетъ родимое уваженіе народа къ монарху; учитъ благочестиво повиноваться волѣ и законамъ вѣнценосца; когда производитъ или лучше поддерживаетъ уже готовую живѣйшую и безпредѣльную вѣру и преданность той истинѣ,—«что «нашъ государь есть монархъ самовластный, который никому «на свѣтѣ о своихъ дѣлахъ отвѣта дать не долженъ; но силу и

«власть имѣетъ свои государства и земли, яко христіанскій «государь, по своей волѣ и благомнѣнію управляти» (Слова Петра Великаго въ уставѣ воинскомъ, 1716 г. марта 30, артикулъ 20 толков.).

§ 221. Лучшее и блистательнѣйшее торжество христіанскаго краснорѣчія состоитъ въ томъ,—замѣчали мы неоднократно,—чтобы духъ вѣры и Церкви сдѣлать духомъ и характеромъ народа. Но для достиженія, или по меньшей мѣрѣ, для приближенія къ этому торжеству проповѣдникъ долженъ постоянно имѣть въ виду коренной духъ и природный характеръ того народа, которому возвѣщаетъ онъ глаголы живота вѣчнаго. Свойство и характеръ народа есть какъ бы матерія, какъ нѣчто *данное*, что проповѣдникъ обязанъ образовать по точному духу Писанія и Церкви православной. Но нельзя какую-бы то ни было матерію привести въ извѣстную форму, когда свойства сей матеріи вовсе для насъ неизвѣстны. Посему-то намѣревается ли проповѣдникъ пересоздать, или возсоздать нравственный бытъ народа на основаніи вѣры,—въ томъ и другомъ случаѣ ему необходимо знать, что̀ именно въ духѣ народномъ надлежитъ поддержать и укрѣпить, что разрушить и искоренить, какъ несообразное съ духомъ религіи Христовой. Конечно, ученіе вѣры, основанное на словѣ Божіемъ, какѣ зерцалѣ человѣчества, назидаетъ и раждаетъ вѣрныхъ чадъ Богу само собою, не завися отъ временныхъ или мѣстныхъ отношеній и обстоятельствъ; но надобно же знать, какъ это ученіе приспособить и сдѣлать удобопріемлемымъ народу. Видимъ въ Евангеліи, что Самъ Спаситель, въ преподаваніи небесныхъ истинъ, соображался съ состояніемъ своихъ слушателей. Ап. Павелъ также неоднократно объявляетъ, что однимъ преподавалъ онъ твердую пищу, а другимъ млеко, или начатки,—простѣйшія истины евангелія. *Млекомъ вы напоихъ*, пишетъ онъ Коринѳянамъ, *а не брашномъ: ибо не уможасте, но ниже*

еще можете нынѣ: еще бо плотстіи есте (1 Кор. III. 1. 2. Сравн. Евр. V. 12—14). И въ другомъ мѣстѣ: *Всѣмъ быхъ вся, да всяко нѣкія спасу. Сіе же творю за благовѣстіе, да сообщникъ ему буду* (1 Кор. IX. 19—23 и X. 23. 24). Явно, и всякій проповѣдникъ долженъ,—соблюдая общій характеръ церковнаго собесѣдованія—повсюдность онаго,—дѣйствовать сообразно нравственному состоянію своего, имъ поучаемаго народа. Положеніе: «*поучай такъ, чтобы ученіе вѣры было доступно духу и характеру народа*—» не требуетъ доказательствъ.

Примѣч. Не у всякаго народа одинъ и тотъ-же духъ и характеръ, вкусъ и навыки, способности и страсти, добродѣтели и пороки: не одинаковая для всѣхъ нужна и бесѣда. Годное для германца не совсѣмъ годится италіанцу; блестящее и назидательное у француза не совсѣмъ назидательно русскому. Читайте на русской каѳедрѣ самое лучшее слово французскаго проповѣдника, каково напр.—*о маломъ числѣ избранныхъ:* что произведетъ оно въ вашихъ слушателяхъ? Вѣроятно, не много что болѣе, кромѣ скуки и усталости. Кому понятны эти тонкія страсти, эта подробность чувствованій, эти едва замѣтные оттѣнки внутреннихъ движеній сердца, которыя такъ искусно умѣютъ раскрывать французскіе проповѣдники? Для кого нужна эта искусная ткань мыслей, ловкость оборотовъ, кстати или не кстати живопись, жаръ, вопросъ, воззваніе,—эта вычищенность, выглаженность, можно сказать, придворная манерность, по которой французская проповѣдь выходитъ превосходнымъ произведеніемъ *литературнымъ*, но въ которой, кажется, не достаетъ ни простоты христіанской, ни даже народности французской? Ибо французскіе проповѣдники по большей части раскрываютъ истины общія, описываютъ добродѣтели и пороки общіе. Всякая иностранная проповѣдь, исключая отеческія, годится на русской каѳедрѣ развѣ только въ передѣлкѣ; и русскій проповѣдникъ гораздо народнѣе въ своей безъискуственности, въ своей прямотѣ и простодушіи, чѣмъ въ заученномъ деликатствѣ и тонкости рѣчи; въ своей краткости, чѣмъ подробности; въ наготѣ истины болѣе, нежели въ ея украшеніи; въ большемъ количествѣ предметовъ, помѣщае-

мыхъ въ одной проповѣди, нежели въ одномъ предметѣ, с всею обширностію и тонкостію раскрываемомъ во многихъ проповѣдяхъ. Словомъ: русскому нужна бесѣда больше, чѣмъ слово синтетическое. Не всегда раскрашивай, но учи просто, открыто, великодушно, твердо и благосердечно, какъ проста, откровенна, тверда и добросердечна русская душа;—ты будешь въ своемъ церковномъ наставленіи *народенъ по русски.*

§ 222. Нужно проповѣднику знать характеръ цѣлаго народа, но совершенно необходимо понимать свойство и состояніе той именно части народа, гдѣ онъ дѣйствуетъ постоянно, т. е. необходимо знать духъ и характеръ той паствы, которая ввѣрена проповѣднику для воспитанія ученіемъ вѣры. Здѣсь главнѣйшія обязанности церковнаго учителя состоятъ въ томъ,

1) Чтобы онъ въ поученіяхъ своихъ первоначально предлагалъ такіе предметы, которые вполнѣ сообразны степени развитія умственныхъ и нравственныхъ силъ у своихъ слушателей;

2) Чтобы хорошо постигая добрыя ихъ качества душевныя, эти преимущественно качества возвышалъ и облагороживалъ духомъ религіи; проповѣдывалъ сперва такія добродѣтели, къ которымъ слушатели отъ природы своей больше расположены, и которыя нужнѣе имъ по ихъ нравственному и житейскому состоянію, а потомъ постепенно руководилъ бы ихъ уже къ высшему совершенству христіанскому;

3) Чтобы осуждалъ и искоренялъ тѣ именно пороки, страсти, предразсудки, глупости, повѣрья, суевѣрія и т. д., какія находитъ у своихъ слушателей, а не навязывалъ бы имъ заблужденій, начитанныхъ въ книгахъ, или слышанныхъ въ школѣ и проч.;

4) Чтобы способы убѣжденія и раскрытія истинъ заимствовалъ изъ ихъ общественнаго и домашняго быта, изъ взаимныхъ ихъ отношеній и житейскихъ обстоятельствъ, изъ то-

го круга вещей, кои у нихъ всегда предъ глазами, и съ коими они свыклись въ обращеніи;

5) Чтобы—гдѣ нужно и прилично—умѣлъ пользоваться умными народными присловіями, благочестивыми, или по крайней мѣрѣ невинными обычаями и привычками, изъ всего, что видитъ, извлекалъ поводъ къ наставленію;

6) Чтобы, наконецъ, въ порядкѣ предметовъ и мыслей своихъ соблюдалъ строжайшую связь и послѣдовательность естественной логики.

§ 223. «Зная духъ и характеръ своего народа и паствы, «знай также духъ и свойство своего времени, и по сему духу «направляй тонъ и характеръ своего собесѣдованія». Это также не послѣднее требованіе, которому проповѣдникъ обязанъ удовлетворять по возможности. Ибо духъ народа всегда находится въ тѣсной связи съ духомъ своего времени, характеръ перваго болѣе или менѣе зависитъ отъ характера послѣдняго. Знаменитѣйшіе проповѣдники и учители церковные всегда строго наблюдали за направленіемъ своего вѣка, и усильно боролись съ господствующими въ немъ склонностями, страстями и заблужденіями; такъ что изъ проповѣдническихъ твореній можетъ быть лучше, чѣмъ изъ сочиненій другаго рода, можно извлекать и опредѣлять духъ и характеръ того или другаго времени. Творенія Златоуста, Григорія и Василія въ Греціи, Св. Димитрія, Ѳеоѳана и Яворскаго въ Россіи—суть выраженія современнаго симъ проповѣдникамъ состоянія общества. Оттого и краснорѣчіе ихъ было такъ сильно и убѣдительно, что вѣрно приспособлялось къ потребностямъ современниковъ. Равнымъ образомъ и каждый проповѣдникъ долженъ быть современнымъ зрителемъ дѣлъ человѣческихъ и ихъ нравственнымъ судіею: долженъ наблюдать движенія и происшествія своего вѣка не какъ политикъ, но какъ блюститель вѣры, стражъ добродѣтели и нравственности христіанской. Такъ въ вѣкъ эгоизма и холод-

ныхъ расчетовъ себялюбія проповѣдникъ долженъ быть живымъ органомъ чистой и безкорыстной любви христіанской; въ вѣкъ безвѣрія долженъ возбуждать силу и потухающій въ народѣ духъ святыя вѣры; въ вѣкъ безразличія или индифферентизма долженъ безбоязненно стоять и защищать достоинство и святость евангельскаго ученія и православія церковнаго; в дни всеобщаго разврата нравственнаго обязанъ возвѣщать чистоту и строгость христіанской добродѣтели. Вообще проповѣдникъ обязанъ духъ своего времени повѣрять духомъ религіи; а вслѣдствіе сего возвышать и благословлять то, что въ первомъ сообразно съ послѣднимъ; порицать и опровергать то, что въ характерѣ времени противно характеру истинной вѣры и Церкви христіанской. Если въ этомъ отношеніи выполняетъ онъ свою обязанность: то его собесѣдованіе бываетъ *современнымъ*, и самъ проповѣдникъ есть лице *своевременное*.

§ 224. Есть ли дѣйствительное средство быть *своенароднымъ* и *своевременнымъ*? Есть; т. е. прежде всего надобно родиться таковымъ. Мы говоримъ: «должно изучать душу народную и современную потребность ея». Точно, но мы должны также сказать, что гораздо необходимѣе разгадывать ее, чемъ изучать (1). Гдѣ-жъ эта разгадка? Въ душѣ народной и современной ея нѣтъ; потому что душа народная сама часто не знаетъ своихъ потребностей, и сама ищетъ,—кто бы ей разгадалъ ее саму для себя. Всякій писатель, особенно всякій наставникъ народный въ себѣ и чрезъ себя только можетъ раскрывать существенныя свойства и потребности народнаго духа. Будь самъ, напр., *русскій душею*,—въ этомъ заключается тайна всевѣденія для русскаго проповѣдника,—всевѣденія, которое откроетъ ему духъ цѣлаго народа, разгадаетъ существенныя потребности его, дастъ вѣрную идею проповѣдническую, дастъ подлинные способы развитія этой идеи, и потому сдѣлаетъ его собесѣдованіе своенароднымъ и своевременнымъ.

Лучшіе писатели народные, конечно, не изъ однихъ книгъ почерпали вѣденіе о характерѣ народа своего;—нѣтъ,—они сами организованы были по этому характеру; онъ весь отражался въ нихъ и духъ народа былъ ихъ духомъ лично, нераздѣльно. Оттуда и слово ихъ было, или есть слово, языкъ, рѣчь, мысль и духъ цѣлаго народа. А отсюда и народность этого слова, его назидательность и непобѣдимая сила надъ современниками.

Если что можетъ хорошо настроить въ проповѣдникѣ народную душу, такъ это два дѣянія: одно—воспитаніе въ подлинномъ духѣ народа, другое—опытъ цѣлой жизни.

Первое должно начаться съ лона матерня, въ домѣ родительскомъ, и продолжаться въ школахъ на однихъ и тѣхъ же началахъ и основаніяхъ. Съ первою земною пищею, т. е. съ молокомъ матернимъ дитя должно принять въ свою душу эту живую любовь къ своему отечеству, эту вѣру въ его достоинство и доброту, эту преданность родному царю, престолу и Церкви, которыя созидаютъ будущаго истиннаго сына отечества. Воспитаніе школы не только не должно ослаблять, подъ какимъ бы то ни было видомъ, но напротивъ обязано святымъ долгомъ поддерживать, укрѣплять, прояснять и оживлять начало домашняго воспитанія если только сіе послѣднее направлено точно въ духѣ народномъ.

Второе:—опытность должна сводить проповѣдника со многими случаями въ жизни, содѣйствующими познанію людей, должна водить его изъ дома въ домъ, отъ одного человѣка къ другому для вѣрныхъ наблюденій надъ всѣмъ; должна часто поставлять его въ критическія обстоятельства, дабы познаніе было живѣе, опытъ ощутительнѣе.

(¹) *Примѣч.* Говорятъ: «знай духъ народа, знай духъ времени». Но развѣ можно уловить этотъ духъ и поставить его предъ своею душею, какъ собственную мысль? Гдѣ-жъ мы уловимъ его? Въ повѣствованіяхъ, въ книгахъ нравственнаго

и поэтическаго содержанія, въ газетныхъ ежедневныхъ или ежемѣсячныхъ извѣстіяхъ?—Не споримъ, что подобные источники помогаютъ изучать духъ народа и вѣка; но здѣсь всегда угрожаетъ проповѣднику опасность, чтобы *духъ книжный—начитанный* не принять за *дѣйствительный духъ*. И развѣ не часто этотъ книжный духъ играетъ роль подлиннаго въ сочиненіяхъ разнаго рода? Развѣ не часто самые проповѣдники учатъ, судятъ, обличаютъ больше воображаемаго, начитаннаго въ книгахъ, чѣмъ *дѣйствительнаго* человѣка, который въ минуту проповѣди стоитъ предъ глазами у проповѣдника? Здѣсь-то, между прочимъ, заключается причина, отчего иногда самыя искусныя проповѣди остаются безъ дѣйствія на народъ.

II. УБѢЖДЕНІЕ ВОЛИ.

§§. 225 *Основаніе христіанскаго убѣжденія воли*. 226. *Психическій или духовный способъ убѣжденія*. 227. *Христіанское начало сего способа*. 228. *Средства: библейское*. 229. *Церковное*. 230. *Опытныя средства*.

§ 225. Наука много указываетъ средствъ для убѣжденія воли. Всѣ эти средства (ихъ излагаютъ реторики и логики), конечно, доставляютъ въ извѣстныхъ случаяхъ знатную пользу умѣющимъ пользоваться ими. Не смотря на то, надобно согласиться, что свойство и сила истинно христіанскаго убѣжденія не слишкомъ много зависятъ отъ искусства и науки. Оно не состоитъ ни въ возбужденіи страстей, ни въ изобрѣтеніи доводовъ хитрыхъ и ослѣпляющихъ своимъ блескомъ и нечаянностію, ни въ діалектическихъ тонкостяхъ и ловкости различныхъ пріемовъ эстетическихъ, ни въ знатной реторической фигурѣ и т. д. *И слово мое*, говоритъ апостолъ о методѣ своего преподаванія, *и проповѣдь моя не въ препрѣтельныхъ* (παθητικοῖς—страстныхъ, убѣдительныхъ) *человѣческія премудрости словесѣхъ* (доводахъ человѣческаго искусства

и науки): *но въ явленіи духа и силы* (1 Кор. II. 4). Въ чемъ же состоитъ это духовное и сильное убѣжденіе воли, такъ хорошо извѣстное апостолу?—На волю дѣйствуетъ только воля; духовная сила воли, которою обладаетъ дѣйствующій, преодолѣваетъ и влечетъ къ своей цѣли волю тѣхъ, на кого устремлено дѣйствіе. Отсюда и характеръ истинно христіанскаго убѣжденія воли есть ни больше, ни меньше, какъ подлинный характеръ истинно христіанской воли въ самомъ проповѣдникѣ. Убѣждаетъ тотъ, кто самъ убѣжденъ; убѣждаетъ сильно, духовно, христіански, если сила и духъ Божій пересоздали, укрѣпили, двигнули на святую дѣятельность христіанскую волю его. Христіанская воля, укрѣпляемая вѣрою, сильнѣе всякой другой воли (Матѳ. XVII. 20); и потому убѣждаетъ только тотъ, кто обладаетъ ею,—говоритъ ли онъ много или мало, или даже совсѣмъ не говоритъ. Знаемъ изъ опыта, что у человѣка сильнаго духомъ, одно слово: *такъ, не такъ*, мгновенно убѣждаетъ; знаемъ также, что одно мановеніе руки повелѣваетъ, одинъ взглядъ или извѣстное положеніе чела запрещаетъ, умоляетъ, предсказываетъ.

Примѣч. Одно слово Спасителя: *гряди по Мнѣ*—влечетъ за Нимъ избранныхъ учениковъ и заставляетъ ихъ все покинуть. Одно воззрѣніе на отвергшагося Петра служитъ сему послѣднему великою проповѣдью, которую онъ помнитъ и изучаетъ въ продолженіе цѣлой жизни. Что въ подобныхъ случаяхъ производитъ неотразимое дѣйствіе на волю другихъ? Преобладающая сила воли въ дѣйствующемъ. Отсюда изъясняютъ и тѣ довольно чудныя явленія, что одно и тоже слово въ устахъ одного человѣка бываетъ сильно, въ устахъ другаго безсильно; что иной говоритъ очень стройно и краснорѣчиво, но его рѣчь не производитъ никакого дѣйствія на душу;—другой бесѣдуетъ очень просто, безыскуственно, даже небрежно,—между тѣмъ слова его торжествуютъ надъ волею. Воля Творца созидаетъ міры; сильная воля сильнаго человѣка творитъ новый міръ мыслей и чувствованій въ душѣ народа.

§ 226. Такимъ образомъ единственно вѣрный способъ дѣйствованія на волю другихъ есть способъ психическій или душев-

ный. Надобно, чтобы проповѣдникъ самъ имѣлъ волю крѣпкую мужественную, облеченную характеромъ священнаго величія и владычества духовнаго. Съ другой стороны, онъ необходимо долженъ утверждать между собою и своими слушателями тѣ духовно-родственныя отношенія, тоже нравственное вліяніе, какое находится у достопочтеннаго отца съ дѣтьми, или у добродѣтельнаго семьянина съ его семьею, или у благочестиваго и умнаго учителя съ его учениками. Ибо сіи отношенія сами по себѣ уже суть краснорѣчивое убѣжденіе воли; часто они самую простую рѣчь дѣлаютъ гораздо убѣдительнѣе, чѣмъ самое пылкое и искусное витійство безъ нихъ.

Примѣч. Св. Павелъ любилъ обращаться къ ученикамъ своимъ съ отеческою нѣжностію и званіе отца духовнаго нерѣдко предпочиталъ званію апостола. Какъ могли быть не убѣдительны слова его, когда послѣ строгой укоризны, онъ вдругъ обращается къ сердцу Галатовъ и говоритъ, какъ отецъ: *дѣтки мои, для коихъ я вновь въ мукахъ рожденія, доколѣ не изобразится въ васъ Христосъ! Хотѣлъ бы я теперь быть у васъ и измѣнить голосъ мой* (Гал. IV. 19. 20). Какъ не тронуться Ѳессалоникійцамъ умилительною рѣчью, которая обращена къ нимъ голосомъ нѣжной матери: *мы могли явиться съ важностію, какъ апостолы Христовы; но были среди васъ тихи, подобно какъ кормилица нѣжно обходится съ дѣтьми своими! Такъ мы, изъ усердія къ вамъ, восхотѣли предать вамъ не только благовѣствованіе Божіе, но и души свои, потому что вы стали намъ любезны. Свидѣтели вы и Богъ, какъ свято, праведно и неукоризненно мы поступили предъ вами вѣрующими; какимъ образомъ каждаго изъ васъ, какъ отецъ дѣтей своихъ, мы просили и убѣждали, и умоляли васъ поступать достойно Бога* (1 Ѳессал. II. 7—12. Срав. 1 Кор. IV. 14—16). Развѣ могли остаться безъ дѣйствія, и не должны были произвести всеобщаго рыданія простыя слова Златоуста, сказанныя при прощаніи съ константинопольскими жителями: «Вы мнѣ мои отцы и матери, вы мнѣ мои братья и други!» Чит. также превосходную рѣчь св. Димитрія Ростовскаго, сказанную имъ въ первый разъ при вступленіи на паству ростовскую. Эта рѣчь

прекрасно и глубоко, хотя просто изъясняетъ взаимное отношеніе между пастыремъ и паствою, и утверждаетъ между ними духовную связь и нравственное вліяніе.

§ 227. Какое начало христіански-психологическаго дѣйствія на волю другихъ? Какъ цѣль собесѣдованія церковнаго, въ отношеніи къ волѣ, есть возбужденіе христіанской любви, такъ начало и основаніе психическаго дѣйствія на волю есть *христіанская любовь* къ человѣчеству. Она есть союзъ нравственнаго совершенства, образовательница характера собственно христіанскаго; она же есть источникъ совершенствъ и въ словѣ христіанскомъ. Бл. Августинъ говоритъ: «люби,— и дѣлай, что хочешь; мы можемъ сказать: «люби—и говори, что хочешь; ибо при этомъ условіи всѣ слова твои будутъ убѣдительны». Св. Павелъ даетъ намъ превосходный урокъ, когда съ разсужденіемъ о дарахъ духовныхъ, коими назидается Церковь, соединяетъ разсужденіе о любви, и полагая ее началомъ, различныя степени служенія церковнаго связуетъ и освящаетъ понятіемъ объ истинной любви христіанской. По его ученію, можно имѣть слово мудрости, можно получить слово знанія, даръ разныхъ языковъ; истолкованіе языковъ, можно быть апостоломъ, пророкомъ, учителемъ въ Церкви Божіей; можно бесѣдовать, какъ ангелъ: но всего этого недостаточно для истиннаго убѣжденія. *Ищите*, говоритъ онъ, *лучшихъ даровъ, и я покажу вамъ путь еще превосходнѣйшій* (1 Кор. XII. 1. 7—10. 28—31). И этотъ превосходнѣйшій путь есть *любовь. Если я,*—учитъ вселенскій святый учитель,—*говорю языками человѣческими и ангельскими, а любви не имѣю: то я мѣдь звучащая, или кимвалъ звѣнящій* (слово мое пусто, оглашаетъ слухъ, но не касается воли и сердца). *Если имѣю даръ пророчества* (даръ проповѣднический), *и знаю всѣ тайны, и имѣю всѣ познанія, и всю вѣру, такъ что могу и горы переставлять, а не имѣю любви; то я ничто,* хотя бы говорилъ я восторженнымъ то-

номъ пророческимъ. Такимъ образомъ гдѣ нѣтъ любви христіанской, тамъ нѣтъ жизни христіанской, а равно нѣтъ и силы истинно христіанскаго. Слѣдственно, если хотите быть убѣдительными: то спорва *достигайте любви*; а потомъ съ *ревностію ищите и даровъ духовныхъ, особенно же того, чтобы пророчествовать* (проповѣдывать). *Ибо кто пророчествуетъ, тотъ назидаетъ церковь* (1 Кор. XIII. 1. 2. XIV 1. 4). Характеръ истинной любви христіанской къ человѣчеству, описанный апостоломъ (XIII. 48), весьма точно можетъ быть примѣненъ и къ характеру духовнаго истинно христіанскаго убѣжденія воли. Какъ въ любви, такъ и въ христіанскомъ собесѣдованіи должна господствовать эта *долготерпѣливость и тотъ милосердый, не завистный, не безчинный, не раздражительный*, этотъ *радостный* и глубоко *довѣрчивый* взоръ на истину, по которому сама истина, даже строгая и непріятная развратному уму, дѣлается достолюбезною сердцу слушателя и плѣняетъ волю его въ послушаніе себѣ. Кто говоритъ о предметахъ вѣры и добродѣтели христіанской, проникнутый и одушевленный любовію: тотъ *благовѣствуетъ* въ собственномъ смыслѣ этого слова,—т. е. всякую истину передаетъ душѣ другихъ, какъ *благую* и радостную *вѣсть*, которою не можетъ не услаждаться самое грубое чувство. Она для него есть евангеліе. Словомъ: истинно христіанская любовь къ человѣчеству есть единственная постижимая намъ тайна психическаго дѣйствованія на волю другихъ.

§ 228. Главнѣйшій христіанскій источникъ душевѣдѣнія есть для проповѣдника, прежде всего, церковно-библейское ученіе о природѣ человѣка. Мы знаемъ уже, что это ученіе изображаетъ человѣчество съ двухъ сторонъ: a) показываетъ, каково человѣчество *есть*, b) каково *должно быть*. Изъ Библіи и церковныхъ книгъ проповѣдникъ долженъ извлечь самый вѣрный образецъ человѣчества *падшаго* и че-

ловѣчества *возрожденнаго*, и безпрестанно имѣть его предъ глазами, какъ мореплаватель непрестанно смотритъ на компасъ. Съ этимъ пособіемъ проповѣдникъ можетъ убѣдительно дѣйствовать на волю каждаго человѣка, какова бы ни была сія воля. Ибо мы должны знать, что между человѣкомъ, изображеннымъ въ Библіи, и человѣкомъ дѣйствительнымъ есть тайная неразрушимая связь; послѣдній всегда узнаетъ себя въ первомъ, только бы представить ему ясно и опредѣлительно этого перваго.

Примѣч. Мы напрасно думаемъ, будто какой нибудь человѣкъ можетъ не вѣрить библейскому ученію о человѣкѣ; напрасно сами невѣрующіе думаютъ, что они не повѣрятъ; это только обманъ самого себя; тому нельзя не вѣрить, кто вѣрно изображаетъ насъ, и представляетъ такими, каковы мы на самомъ дѣлѣ. Церковно-библейское ученіе представляетъ истинный образецъ каждаго изъ насъ. Кто бы и каковы бы мы ни были, но въ каждомъ изъ насъ есть внутренняя неистребимая повѣрка точнаго сходства между нами и нашимъ образцемъ въ Библіи. Эта повѣрка—наша совѣсть, нашъ внутренній идеальный человѣкъ, или наше идеальное сужденіе о самихъ себѣ и о своихъ поступкахъ. Внутренній человѣкъ нашъ совершенно согласенъ съ библейскимъ: что одобряетъ или осуждаетъ послѣдній, то и первый; гдѣ по слову Божію слѣдуетъ *такъ*, тамъ и совѣсть наша говоритъ *такъ;* гдѣ *не такъ*,—*не такъ*. Внутренній человѣкъ можетъ иногда забываться, какъ бы дремать или немоществовать въ истинномъ сужденіи о насъ (минута невѣрія къ вѣрному ученію библейскому); но онъ тотчасъ *воспоминаетъ себя*, *изучаетъ* въ Библіи, какъ скоро она хорошо раскрыта предъ нимъ; и вѣрно знаетъ, что нигдѣ точнѣе не можетъ онъ *найти себя,* кромѣ слова Божія и того ученія, которое на семъ словѣ основано. Возбужденный симъ ученіемъ, онъ судитъ насъ право: ему нѣтъ дѣла до нашихъ слабостей, до нашихъ земныхъ отношеній, мірскихъ приличій и обычаевъ, житейскихъ потребностей и т. д. Онъ судитъ и разсматриваетъ насъ по образцу истиннаго человѣчества, который видитъ въ словѣ Божіемъ; потому что сей образецъ есть его идея, воспомянутая ему чрезъ ученіе библейское. На этомъ основывается издревле замѣченная истина, что слово Бо-

жіе имѣетъ внутреннюю непобѣдимую силу и власть надъ душею человѣческою. Не напрасно Отцы Церкви и всѣ наилучшіе проповѣдники сильнѣйшими доказательствами почитали тѣ, кои заимствованы изъ Писанія; это не одна простая вѣра въ слово Божіе; нѣтъ,—они постигли духомъ и чувствомъ, что между ученіемъ Библіи и человѣчествомъ есть ближайшее отношеніе, и что по этому отношенію сильнѣйшее убѣжденіе для человѣка есть убѣжденіе библейское. Не напрасно и мы безпрестанно толкуемъ, что доказательства преимущественно должно заимствовать изъ слова Божія; эта мысль древняя, и она имѣетъ глубокое основаніе въ самомъ корени естества нашего.

§ 229. Кромѣ библейскаго ученія о человѣкѣ, у проповѣдника-пастыря есть еще церковныя средства узнавать душу и природу человѣческую,—средства сколько удобныя, столько же важныя, дѣйствительныя, характеромъ Божественнымъ облеченныя. Это—нѣкоторыя изъ таинствъ Церкви,—особенно исповѣдь. Не говоримъ о той неоцѣненной выгодѣ, которая сими таинствомъ возвращаетъ жалкому грѣшнику его потерянную правду, его убитую суетою и нравственнымъ зломъ душу; это само по себѣ должно быть всякому извѣстно. Но таинство покаянія есть вмѣстѣ важное средство, съ помощію котораго проповѣдникъ легко можетъ знать и видѣть душу многихъ людей.

Примѣч. Священная тишина и одиночество въ то время, когда совершается исповѣдь; эта увѣренность, что мы Самому Богу открываемъ лоно своего сердца, это торжественное слово: *се, чадо, Христосъ невидимо предстоитъ*,—даже мысль, что священникъ подъ страшнымъ запрещеніемъ обязывается хранить отъ всѣхъ людей грѣшныя тайны сердца нашего, и исповѣдывать ихъ единому Господу,—даже собственная тяжесть грѣха, томящая душу, ищущую покоя и облегченія,—все это какъ легко и естественно располагаетъ кающагося къ искренности! Здѣсь нравственная природа человѣческая является во всей наготѣ своей, со всѣми недостатками, со всѣми причинами и источниками своихъ слабостей. И не въ школѣ, не въ мірскихъ книгахъ, а здѣсь прямое училище, котораго отъ души пожелалъ бы всякій искусный мудрецъ. Между тѣмъ сей священ-

ный способъ испытывать совѣсти, измѣрять всю глубину и широту въ себѣ и отъ всѣхъ сокровенной души человѣческой, достается на долю одного священника. Какихъ нужно еще пособій для душевѣденія, чтобъ быть убѣдительнымъ? Даже для самаго проповѣдника-пастыря здѣсь источникъ назиданія, и практика для его христіанской любви къ человѣчеству. Когда мы передъ нимъ, какъ духовнымъ отцемъ, другомъ и совѣстнымъ судіею, раскрываемъ всю глубину своего паденія, обнажаемъ тайны своего нечистаго сердца, въ крайнемъ смущеніи духа сказываемъ весь ужасъ нашего положенія· развѣ не долженъ онъ, если ужъ не рыдать, по крайней мѣрѣ вздохнуть глубоко и задуматься надъ бездною нашихъ слабостей? И развѣ это не откроетъ въ немъ глубочайшихъ чувствованій жалости, состраданія и вмѣстѣ любви къ слабому грѣшнику?

§ 230. Если проповѣднику нужны другіе, живые, практическіе опыты и наблюденія надъ душею народа: то и для этого должность проповѣдника-пастыря доставляетъ много вѣрныхъ средствъ и благопріятныхъ случаевъ. Проповѣдникъ можетъ и обязанъ «за всякимъ своимъ прихожаниномъ смотрѣть—» говоритъ книга о должностяхъ пресвитеровъ приходскихъ (листъ 40—56, 57)—«всякаго состояніе надзирать, и знать совершенно и какъ бы на длани расписанное имѣть: здравъ ли пребываетъ о благодати Божіей, или болитъ грѣхомъ, и какимъ именно, и какъ давно, и сколь опасная болѣзнь, и какого именно лѣкарства требуетъ. Чего учинить пресвитеръ безъ надзиранія и безъ испытанія нравовъ и обхожденія и преподанія всякому наставленія приличнаго,—не можетъ; ибо нѣтъ лекарства на всѣ болѣзни одного». Св. Златоустъ учитъ: какъ радѣтельный хозяинъ въ дому своемъ знаетъ, чего надобно всякому: такъ и пастырь всѣхъ нравы и дѣла и обхожденія долженъ испытать, дабы, какое кому лекарство потребно, подать могъ,—утѣшеніе, кому утѣшеніе,—запрещеніе, кому потребно запрещеніе (in Math. Homil. IX). Посему-то пресвитеры не должны думать, будто въ церкви только мѣсто ученію; и то въ недѣль-

ные только и праздничные дни; ни какъ, но—по примѣру Пав апостола—должно наставлять и въ церкви и по домамъ (Дѣя XX. 20) обще всѣхъ и каждаго (Тамъ же ст. 31.; 1 Сол. II 11), день и нощь (Дѣян. XX. 31), благовременно и безвременно (2 Тим. IV. 2)..... Во всякихъ домовыхъ собраніяхъ, въ коихъ пресвитеру быть случается, какъ-то: при поминовеніяхъ, при елеосвященіи, и просто при посѣщеніи больныхъ, а паче при исповѣди и пріобщеніи Святыми тайнами умирающаго, и другихъ подобныхъ тому случаяхъ, тщательный пресвитеръ не долженъ опускать, чтобы тамо полезныхъ какъ больному, так и собранію приличныхъ поученій и бесѣдъ не сдѣлать; чѣм и домъ тотъ сдѣлаетъ церковію, и предложивъ пищу духовную больному и собранію оному, не будетъ въ числѣ окаянных тѣхъ пастырей, о которыхъ ап. Іуда, аки перстомъ указуя на таковыхъ, написалъ: *сіи суть въ любвахъ* (на обѣдахъ) *вашихъ сквернители, съ вами ядуще, безъ боязни себе пасуще; облацы безводни* и проч. (1. 12)!» Обязанность пастыря водитъ его повсюду, и заставляетъ присутствовать при всѣхъ важнѣйшихъ событіяхъ въ жизни христіанина. Вотъ ему и училище для душевѣденія,—живое, опытное, самое надежное.

Примѣч. 1. Само собою разумѣется, что проповѣдникъ не долженъ пренебрегать и тѣхъ пособій, какія доставляютъ ему богословскія и философскія науки, систематически изслѣдующія духовную и тѣлесную природу нашу, особенно творенія аскетовъ древнихъ. Каждый систематикъ, пишущій психологію, трудится, размышляетъ, собираетъ опыты о явленіяхъ души; а потому каждый открываетъ и объясняетъ такую или другую сторону души человѣческой съ большею или меньшею истиною, но все же съ истиною. Съ какой стати презирать ихъ важные и великіе труды?

Но обращаемся опять къ своему началу,—къ просвѣщенной любви христіанской. Она есть лучшій учитель душ

ія. Человѣка познаемъ чрезъ человѣка, т. е. чрезъ себя
озь себя; того познаемъ лучше, къ кому имѣемъ сочув-
или симпатію; того знаемъ совершенно, кто съ нами
по духу, чья душа есть вѣрное отраженіе нашей души
оборотъ. Истинная любовь приводитъ насъ въ живое
ствіе съ цѣлымъ человѣчествомъ; ею становимся мы одно
имъ; иначе она была была-бы вовсе невозможна для насъ,
нельзя того любить, въ чемъ не вижу и не могу видѣть
го образа и *подобія меня самого.* Отсюда истинная лю-
христіанская есть источникъ внутренняго ясновидѣнія,
рцающаго нравственныя потребности и состояніе другихъ;
же она есть слѣдствіе помазанія отъ Святаго, сообщаю-
о избранному нравственное нѣкое всевѣденіе. Перейдемъ
помазанію.

Примѣч. 2. Характеръ убѣжденія воли неразлученъ
характеромъ назидательности для ума и помазанія для серд-
Поэтому здѣсь нѣтъ нужды излагать подробныя черты
жденія; ибо онѣ суть тѣ-же самыя, какія мы видѣли въ на-
аніи, и какія увидимъ въ замѣчаніяхъ нашихъ о помазаніи.
е: риторики приписываютъ убѣжденіе воли тропамъ, фигу-
ъ, возбужденію страстей; логики — точности, основатель-
ти и силѣ доказательствъ. Все это, какъ замѣчено выше,
но, убѣждаетъ до извѣстной степени: но раскрытіе этихъ
особовъ и должно быть предоставлено риторикамъ и ло-
амъ.

III. ПОМАЗАНІЕ.

§§ 231 Понятіе о помазаніи. 232. Содержаніе главы. 233. Ев-гельская благодать или пріятность. 234. Животворность слова по-мазаннаго. 235. Питательность. 236. Трогательность. 237. Сер-гость пророческая. 238. Возвышенность и быстрота. 239. Глу-кость. 240. Власть и сила слова апостольская. 241. Кротость ме-ческая. 242. Простота. 243. Искренность. 244. Обиліе слова по-мазаннаго. 245. Разнообразіе. 246. Признаки дѣйствій слова по-заннаго на слушателей. 247. Практическія замѣчанія для молод-проповѣдниковъ.

§ 231. Слово *помазаніе* (χρίσμα) вразумительнѣе для насъ на иностранномъ, нежели на отечественномъ языкѣ нашемъ; ибо оно есть тоже, что христіанство, и помазанный есть, слово въ слово, *христіанинъ*, *помазанецъ* или *приноме-занный*, по выраженію преосвященнаго Палладія Рязанскаго (поуч. ч. III. поуч. катих.). Слѣдственно, въ приложеніи к церковному собесѣдованію, помазаніе вообще означаетъ, что оное собесѣдованіе все напитано въ немъ духомъ христіан-скимъ.

Источникъ помазанія, по ученію св. Іоанна Богослова (), есть Духъ Св.,—*имате помазаніе отъ Святаго*;—плодъ помаза-нія отъ Духа есть христіанское всевѣденіе: *вѣсте вся*, т. е. глубокое, истинное и живое вѣденіе всѣхъ предметовъ вѣры и дѣятельности христіанской, опытное, а не изученное позна-ніе всего того, что относится къ спасенію всѣхъ и каждаго. Дѣло помазанія есть учить: то *само помазаніе учитъ васъ о всемъ*. Оно a) внутренно учитъ вообще всякаго истинно вѣ-рующаго истинному христіанству; оно b) учитъ внутренно сами-хъ учителей или проповѣдниковъ христіанства въ частности, а главный характеръ сего ученія и тамъ и здѣсь одинъ—все-

ніе. Т. е. помазанный проповѣдникъ лучше всѣхъ знаетъ о, что должно проповѣдывать, и b) то, какъ должно проповѣдывать приспособительно къ духу и характеру слушаей,—лучше всѣхъ знаетъ, когда и гдѣ быть глубокимъ, простымъ, гдѣ кроткимъ, гдѣ строгимъ и т. д. Духъ Бодаетъ ему уста и премудрость, которой не могутъ проиться или отвѣщати вси противляющіеся (Лук. XXI. 13). юда все, что есть прекраснаго и святаго въ церковной есности, чего можно желать и о чемъ непрестанно должно иться—все то зависитъ отъ помазанія (2). Оно одно сообетъ жизнь и подлинный характеръ и истинной *назидательти* и истинному *убѣжденію* воли.

Въ комъ есть помазаніе, тотъ, хотя бы и никого не ъ, и самъ ничему не учился, весьма ясно можетъ различ истинно-христіанское назиданіе въ проповѣдяхъ отъ изведеній разсудка естественнаго, систематически образоваго,—истинное чувство благочестія отъ природной чувствиности; въ образцовомъ словѣ по искусству, а не по духу, етъ меньше достоинства, чѣмъ въ простой, но дѣйствино христіанской рѣчи. И для проповѣдника не тотъ крить страшенъ, который разбираетъ слова его по правиламъ ой критики; но тотъ, который умѣетъ сказать: «въ проѣди есть, либо нѣтъ духа христіанскаго».

(1) *Примѣч. И вы имате помазаніе отъ Святаго, и те вся. И еже помазаніе пріясте отъ Него, въ васъ пребываетъ, и не требуете, да кто учитъ вы: но яко то о помазаніе учитъ вы о всемъ, и истинно есть, и ть ложно: и якоже научи васъ, пребывайте въ немъ.*— ан. II 20. 27. Сравн. Матѳ. XI. 2—5. Кор. I. 21. 22. . XIV. 16. Ис. XI. 1—10. LXI. 1—6. Лук. IV. 18—22. Исх. VIII. 41. XXIX. 7. 21. 29. XXX. 30. Лев. VII. 35. 36. . 12. 3 Цар. XIX. 16. 1 Цар. IX. 16. X. 1. XV. 1. XVI. 3. 12. 13. 3 Цар. I. 34. 39. 45. 4 Цар. IX. 1. 3 6. 2 Цар. . 21. XX. 11. 51 Исх. XLV. 1. .

(²) *Примѣч.* Многіе гомилетическіе авторы ограничивають помазаніе соединеніемъ достоинства съ сердечности или трогательностію. Cordialitas dignitati juncta audit unctio, говоритъ Повандра (Systema Theolog. Pastoral. tom. II. § 473 pag. 206) въ слѣдъ за Рейхенбергомъ и другими. Нѣтъ, это только двѣ черты помазанія очень частныя. Основываясь на свидѣтельствахъ, мы можемъ и должны дать помазанію сферу самую обширную, чего и Повандра не отрицаетъ: etsi non negemus, говоритъ, vocem hanc latissime patere, atque hinc ejus vim diversissimam esse posse (ibid).

§ 232. Какъ помазаніе есть даръ благодати Божіей: то и слову помазанному, въ Писаніи и въ церковныхъ книгахъ усвояется вообще характеристическое наименованіе *слова благодати* (¹). Сія благодать въ Евангеліи преимущественно является духовною пріятностію и сладостію слова, и есть благодать евангельская; у пророковъ выражается преимущественно тономъ строгости и грознаго обличенія и есть строгость пророческая; у апостоловъ преимущественно получаетъ характеръ власти, необыкновеннаго величія и достоинства, и есть власть и сила слова апостольская; у отцевъ Церкви и въ книгахъ богослужебныхъ преимущественно оказывается тономъ кротости, умиленія, и есть кротость отеческая. Такимъ образомъ главныя свойства слова помазаннаго суть: а) благодать евангельская, б) строгость пророческая и власть апостольская, в) кротость отеческая. Частныя свойства: благодать евангельская съ необыкновенною пріятностію соединяетъ a) животворность, b) питательность слова, c) трогательность. Строгость пророческая и власть слова апостольская, оставаясь строгостію, что само собою понятно, преимущественно оказывается a) достоинствомъ и глубиною мысли, b) возвышенностью взора. Кротость отеческая обнаруживается: a) въ простотѣ, b) обиліи, c) откровенности, d) разнообразіи слова. Будемъ каждое изъ сихъ свойствъ разсматривать отдѣльно; но при отдѣльномъ разсматриваніи того или другаго свойства, не за

цемъ раздѣлять источниковъ и образцевъ, совокупно ссылаясь за Евангеліе, посланія, пророчества, творенія отцевъ Церкви. Хотя мы и раздѣлили разныя свойства помазаннаго слова на особые разряды; но это нужно только для общности взора на предметъ изслѣдуемый, а въ существѣ дѣла почти нѣтъ особыхъ порядковъ. Та же пріятность и животворность, какую видимъ въ Евангеліи, есть и у пророковъ, апостоловъ, отцевъ; та же строгость, глубина, возвышенность, которыя мы отнесли къ пророкамъ и апостоламъ, есть и въ Евангеліи и т. д.

(¹) *Примѣч.* Благодать слова—χαρὶς, gratia, вообще пріятность и сладость духовная. Назаретская синагога, какъ только услышала проповѣдь Спасителя, тотчасъ дала ей характеристическое названіе слова благодати (Лук. IV. 22). Грація и въ свѣтскомъ словѣ составляетъ главное преимущество; но у насъ она имѣетъ особый смыслъ, т. е. означаетъ не наружную прелесть и плѣнительность слова, а между прочимъ внутреннюю ясность и теплоту онаго.

§ 233. Благодать слова помазаннаго означаетъ, какъ сей часъ было замѣчено, духовную пріятность и сладость евангельскую. Въ чемъ состоитъ сія сладость? Это показалъ Самъ Спаситель, когда въ синагогѣ назаретской прочелъ мѣсто изъ книги пророка Исаіи: *Духъ Господень на Мнѣ, его же ради помаза Мя, благовѣстити нищимъ посла Мя, исцѣлити сокрушенныя сердцемъ..... проповѣдати лѣто Господне пріятно* (Лук. IV. 18—20). *Благовѣствовательность* вообще, т. е. сообщеніе истинъ отрадныхъ, *духъ утѣшенія* для сокрушенныхъ сердцемъ, *возвѣщеніе свободы* отъ грѣха въ частности,—это дѣлаетъ слово помазанное неизреченно пріятнымъ и сладостнымъ. Благодать слова помазаннаго въ языкѣ церковномъ выражается также словомъ медоточнымъ, сладкоглаголаніемъ, сладкословесіемъ, сладкорѣчіемъ и проч. Чтобы ощутительнѣе представить понятіе о духовной пріятности слова помазаннаго, какою она является у помазанныхъ проповѣд-

никовъ, прочтемъ историческое свидѣтельство о витіисті св. Златоуста: «Толикая *благодать* отъ устъ его изливаше, яко вси послушающіи не можаху насытитися *сладкихъ слова* его: того ради мнози скорописцы проповѣдуемое Іоанномъ сл во на хартіяхъ писаху, и другъ другу, преписующе, подаяху: на трапезахъ же и на торжищахъ ученія его прочитовени бяху: а иніи учахуся изъ устъ, аки Псалтири, словесемъ его. Тако бяше *сладкоглаголивъ* риторъ и всѣмъ *любезенъ* учитель, яко не бѣ ни единъ во градѣ, иже бы не желалъ слышати Іоанна бесѣдующа. И егда вѣдяху народи, яко хощетъ бесѣдовати Іоаннъ, вси стекахуся съ радостію въ церковь и тщахуся, да не лишатъ себе ни единаго словесе, исходящаго изъ устъ его: тщету бо велику вмѣняху быти, еже не слышати когда *медоточнаго* того языка.» Вотъ фактъ, который изъясняетъ понятіе о характерѣ духовной пріятности въ словѣ. Она питаетъ и услаждаетъ сердце слушающаго: она дѣлаетъ слово любезнымъ чувству, легко и дружественно дѣйствующимъ на душу; слушаешь много и долго, и все еще желаешь слушать съ радостію, и утраченное слово почитаешь тщетою великою.

§ 234. Первое дѣйствіе благодати евангельской, заключающееся въ словѣ помазанномъ, есть животворность сего слова: *Глаголы, еже Азъ глаголю*, говоритъ Спаситель, *духъ суть и животъ суть* (Іоан. VI. 63). Какъ слово помазанное сообщаетъ жизнь тѣмъ, на коихъ устремлено его дѣйствіе? — Это объясняетъ св. апостолъ Павелъ, говоря о словѣ Божіемъ: *живо слово Божіе, и дѣйственно, и острѣйше паче всякаго мѣча обоюду остра, и проходящее даже до раздѣленія души же и духа, членовъ же и мозговъ, и судительно помышленіемъ и мыслемъ сердечнымъ* (Евр. IV. 12). Здѣсь видимъ отрицательное дѣйствіе слова помазаннаго: проникъ туда, гдѣ есть черта, раздѣляющая душу отъ духа, плотское

отъ духовнаго, оно приводитъ душу въ живое сознаніе о самой себѣ, представляя ей, что она не такова, какова должна и можетъ быть; что всѣ ея мысли и чувства подлежатъ суду, слѣдственно, вся жизнь ея есть—ветхая, грѣховная. Но живое сознаніе неестественнаго, грѣховнаго состоянія есть уже начатокъ жизни благодатной; ибо сознавая худшее, желаешь лучшаго. Положительное дѣйствіе изображаетъ тотъ же апостолъ, когда говоритъ: *слово Христово да вселяется въ васъ богатно, во всякой премудрости учаще и вразумляюще* (Кол. III. 16). Проникая въ душу, дѣлаясь ея внутреннимъ учителемъ и судіею, слово помазанное приводитъ ее въ живое сознаніе о томъ, какова она должна и можетъ быть; о томъ, что ея подлинная и истинная жизнь есть только жизнь евангельская. Представляя образецъ сей жизни (1), слово помазанное производитъ въ душѣ живое стремленіе къ оному образцу, и тогда всѣ силы духовныя получаютъ направленіе истинно-христіанское. Въ этомъ состоитъ животворность слова помазаннаго.

(1) Сюда же относятся—евангельская святость, истина и спасительность, о коихъ было говорено §§ 205—207. Видимый символъ того, какъ слово помазанное производитъ жизнь, можемъ найти у пророка Іезекіиля—XXXVII. 1—14.

§ 235. Мало того, чтобы дать жизнь: надобно еще поддержать ее питаніемъ. О словѣ Божіемъ прямо сказано, что оно питаетъ и поддерживаетъ жизнь духовную: *не о единомъ хлѣбѣ живъ будетъ человѣкъ, но о всякомъ глаголѣ, исходящемъ изъ устъ Божіихъ* (Матѳ. IV. 4. Лук. IV. 4). Сіи слова древнѣйшаго въ мірѣ законодателя (Второз. V. 21) Спаситель повторяетъ тогда, когда, послѣ сорокодневнаго поста въ іорданской пустынѣ, взалкалъ. Тоже находимъ въ книгѣ древняго мудреца израильскаго: *Да научатся сынове Твои,* говоритъ, *ихъ же возлюбилъ еси Господи, яко на рожденія*

плодовъ питаютъ человѣка, но слово Твое Тебѣ вѣрующихъ соблюдаетъ (Прем. Сол. XVI. 26). Буквальный смыслъ приведенныхъ мѣстъ показываетъ, что въ словѣ Божіемъ есть не только духовная, но какъ бы нѣкая физическая сила питанія. Оно насыщаетъ душу точно также, какъ обыкновенный хлѣбъ насыщаетъ тѣло; оно же, при извѣстныхъ условіяхъ, насыщаетъ душу такъ, что и для тѣла надолго ненужна бываетъ пища и питіе тѣлесное. Ибо тѣло бываетъ крѣпко и здорово, не чувствуетъ ослабленія силъ, когда душа насыщена словомъ. Поэтому въ св. Писаніи слово Божіе сравнивается то съ медомъ и сотомъ, то съ молокомъ, то съ твердою пищею, съ пивомъ и брашномъ. Слово помазанное есть живая отрасль слова Божія: поэтому и въ немъ есть сила питанія; оно изъ сѣмени своего не только возраждаетъ душу и даетъ жизнь внутреннему человѣку нашему, но постепенно и преемственно служитъ для него пищею и питіемъ, бываетъ нѣжно и мягко, какъ молоко и манна, въ младенчествѣ нашего внутренняго человѣка; бываетъ пищею твердою и сильною въ мужескомъ возрастѣ; бываетъ пивомъ, веселящимъ духъ, въ старчествѣ духовнаго человѣка.

Примѣч. Видимъ, что Церковь даже вещественную пищу освящаетъ молитвами и благочестивыми обрядами, стараясь чрезъ то одухотворить ее. Не напрасно св. Златоустъ поученія свои весьма часто называетъ трапезою; можетъ быть это не одно простое сравненіе. За Спасителемъ трое сутокъ ходилъ народъ въ пустынѣ;—ходили дѣти, женщины, больные, не чувствуя большой потребности въ пищѣ и питіи, не чувствуя и большой усталости. Что ихъ питало и укрѣплило? Слово Спасителя. Есть нѣчто похожее на питаніе и въ обыкновенныхъ разговорахъ; того слушаемъ съ удовольствіемъ, на нѣсколько времени забываемъ пищу, и чувствуемъ легкость въ тѣлѣ, кто разсказываетъ пріятно, занимательно и умно о предметахъ важныхъ, или веселыхъ. Тѣмъ болѣе въ словѣ помазанномъ можетъ и должна быть сила питающая, веселящая и

освѣжающая душу и самую плоть, разливаясь въ костяшихъ, какъ елей, или какъ благодатная роса. Оное древо животное, о которомъ пишется и въ первой и въ послѣдней книгѣ слова Божія (Быт. II. 9. Апок. XXII. 2),—*древо, вже творитъ плодовъ дванадесяте, на кійждо мѣсяцъ воздая плодъ свой,* можетъ служить символовъ питанія отъ слова помазаннаго. Ибо пока душа наша на землѣ, внѣ рая: дотолѣ нѣтъ ей здѣсь иной пищи, кромѣ слова Божія, и слова помазаннаго, раскрывающаго и внѣшне передающаго ей слово Божіе.

§ 236, Евангельскую благодать въ словѣ помазанномъ вездѣ сопровождаетъ *умилительность*—тонъ трогательный, какъ бы молитвенный, раждающій въ сердцѣ святую печаль по Богѣ. Слово помазанное отзывается нѣкоею священною скорбію даже въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ оно восхищаетъ насъ сладостными надеждами на лучшую будущность; ознаменовано чувствомъ спасительной грусти даже и тамъ, гдѣ изображаетъ блага вѣчныя, описываетъ полное наслажденіе и радость человѣка. *Боже сердца моего, Боже, часть моя во вѣкъ! Когда пріиду и явлюся лицу Твоему?... Увы мнѣ, яко продолжися пришелствіе мое на земли!* Сіи и подобныя воздыханія составляютъ родъ господствующаго и постояннаго тона во всякомъ словѣ помазанномъ, какой бы ни былъ предметъ этого слова.

Тонъ умиленія и трогательности есть собственный тонъ Евангелія (Іоан. XIV—XVIII). Его называютъ грустію евангельскою, высокою меланхоліею, и почитаютъ душею христіанскаго краснорѣчія. Но тоже умиленіе и священная грусть являются преобладающими въ пѣсняхъ церковныхъ,—не только въ такихъ, которыя направлены къ выраженію печальныхъ событій (постная тріодь, чинъ погребенія), но и такихъ, которыя имѣютъ предметомъ своимъ свѣтлыя торжества христіанскія (вечерняя служба въ день Пятидесятницы, разныя молеб-

ствія, даже самая торжественная пѣснь: *Тебе Бога хвалим*). Этотъ же тонъ господствуетъ и въ поученіяхъ отцевъ Церкви а).

Тону умиленія и духовной печали всего естественнѣе тихость, печальное спокойствіе; почему онъ и не возмущаетъ души, а только размягчаетъ ее; умѣряетъ, настроиваетъ къ тихому хотя и глубокому размышленію, послѣ котораго человѣкъ обыкновенно произноситъ со вздохомъ краткія и тихія восклицанія: ахъ! о! и проч. Способность слова помазаннаго приводить человѣка въ тихую задумчивость и саморазмышленіе,—сія способность и есть то, что называется трогательностію. Впрочемъ тихое умиленіе переходитъ иногда въ жесточайшую скорбь; и тогда слово помазанное пріемлетъ тонъ скорби необыкновенной, раздирающей душу (1). Іовъ, съ своими страданіями, есть крайняя степень страданій цѣлаго человѣчества; Іовъ, съ своею книгою, есть крайняя степень скорби, проявленной въ словѣ человѣческомъ.

(1) *Примѣч.* Прочтите напр. конецъ XX-й гл. Іеремія: пророкъ измѣрилъ всю глубину страданій, постигшихъ народъ его; знаетъ причины ихъ; отъ Іеговы имѣетъ повелѣніе предсказывать ихъ,—и что говоритъ? «Проклятъ день, въ онь же родихся, день, въ онь же породи мя мати моя, да не будетъ благословенъ. Проклятъ мужъ, иже возвести отцу моему, рекій: родися тебѣ отрокъ мужескъ, и яко веселіемъ возвесели его. Да будетъ человѣкъ той якоже гради, яже преврати Господь яростію, и не раскаяся: да слышитъ вопль заутра (каждую зарю раннюю) и рыданіе во время полуденное, яко не убилъ мене въ ложеснахъ матере,—и была бы мнѣ мати моя гробъ мой и чрево ея на вѣки беременно. Вскую изыдохъ изъ ложеснъ, да вижду трудъ и болѣзни и да скончаются дни мои въ страданіи...» Что это? Ропотъ на Всевышняго? Жалобы на свою обязанность, что Іегова сдѣлалъ пророка проповѣдникомъ печальныхъ событій въ Іудеи, обличителемъ народнаго нечестія? Нѣтъ! это высочайшая сте-

а) Напр. поученіе Златоуста о ночной молитвѣ. Какое тихое, умилительное, глубоко-трогательное слово! Христ. Чт. час. IV. 1821 года, стр. 250—257.

ıень состраданія; это великая скорбь за цѣлый народъ, совмѣ-
:тившаяся въ одной душѣ; это болѣзненный вопль пламенной
ıюбви, по которой пророкъ желалъ бы бѣдствія цѣлаго народа
:нять на одного себя. И однако же рѣчь тѣмъ не менѣе до
:лубины потрясаетъ душу, и производитъ въ ней не простую
:русть, но терзаніе.

§ 237. Пламенная ревность къ благочестію, непреодоли-
ıое желаніе спасать непокорныхъ братій своихъ,—часто за-
:ставляетъ помазаннаго принимать *тонъ строгій* и обличитель-
ıый. Сей тонъ измѣняется по свойству случаевъ и заблужде-
ıій, противъ которыхъ помазанный направляетъ свое слово.
Онъ имѣетъ видъ дружескаго выговора, или отеческаго увѣща-
ıія, когда слушатели не слишкомъ ожесточены и впадаютъ въ
ıогрѣшности какъ бы невзначай, не съ намѣреніемъ. Отзывает-
:ся легкою и добродушною ироніей (¹), когда проповѣдникъ не
ıаходитъ нужнымъ прямо нападать на заблужденія народныя.
Имѣетъ видъ мимоходныхъ замѣчаній,—обличенія представ-
ıеннаго въ общихъ чертахъ,—когда нужно бываетъ не исправ-
ıять дѣйствительные пороки, а только предостерегать отъ нихъ,
и побуждать къ ревностнѣйшему исполненію своихъ обязан-
ıостей. Но онъ же бываетъ грозенъ, и даже ужасенъ,—когда
пастырскія увѣщанія остаются безъ дѣйствія. Слово помазан-
наго бываетъ слово суда и прещенія,—когда ожесточеніе наро-
да и безчувственность его доходятъ до крайней степени (²).
Въ послѣднемъ случаѣ тонъ обличительный преимущественно
встрѣчается у пророковъ, почему и можно назвать его *стро-
ıостію пророческою* въ словѣ помазанномъ. Не прихоть, не
произволъ заставляетъ помазаннаго быть строгимъ и неумоли-
мымъ; нѣтъ,—прежде чѣмъ другимъ изрекаетъ судъ и горе,
онъ самъ снѣдается внутреннимъ горемъ. *Горе мнѣ аще не
благовѣствую* (1 Кор. IX. 16. 17). Можетъ быть, онъ и хо-
тѣлъ бы удержать грозное слово свое: но онъ самъ не можетъ
снести внутренняго огня, который снѣдаетъ его. «Сказалъ я

самъ себѣ,—говоритъ древній пророкъ,—не воспомяну имени Господня, ниже возглаголю ктому во имя Его: но вотъ бысть въ сердцы моемъ яко огнь горящь, палящь въ костяхъ моихъ, и разслабѣхъ отвсюду, и не могу носити (Іер. XX. 9).» И тогда говоритъ онъ себѣ, готовясь обличать народъ непокорный: «Горькимъ словомъ моимъ посмѣюся, отверженіе и бѣдность наведу, яко бысть въ поношеніе мнѣ слово Господне, и въ посмѣхъ весь день (ст. 7. 8)».

(1) *Примѣч.* Образецъ благочестивой ироніи видимъ въ поученіи св. Димитрія Ростовскаго на память св. великомученика Евстафія Плакиды, гдѣ св. учитель описываетъ перехожденіе царствія Божія съ мѣста на мѣсто: Час. III. стр. 188—191.

(2) *Примѣч.* Послушайте Златоуста въ тѣ минуты, когда онъ вступаетъ въ судъ съ своими византійцами за то, что они въ великій пятокъ ходили въ театръ: какъ неумолимо слово его! Какъ откровенно, и съ какою немилосердною подробностію разбираетъ онъ театральныя впечатлѣнія, въ душѣ слушателя оставшіяся! Какой грозный судъ ведетъ онъ съ сердцемъ слушателя, принесшимъ съ собой изъ театра домой льстивые и соблазнительные образы! Послушайте Василія Великаго, препирающагося съ тѣми, которые во время Пасхи предавались неумѣренному употребленію напитковъ. Какъ живо описываетъ онъ этого несчастнаго, который въ чашѣ одурѣвающаго питья потерялъ образъ и подобіе человѣческое! Какъ безжалостно сводитъ онъ его, шагъ за шагомъ, со степени человѣка на степень скота, со степени скота на степень истукана,—иже очи имать и не видитъ, уши имать и не слышитъ, нози имать и не пойдетъ,—со степени истукана на мѣсто мертвеца смердящаго, и даже состояніе мертвеца находитъ лучшимъ въ сравненіи съ состояніемъ упившагося.

§ 238. Слово помазанное съ духомъ грознаго обличенія соединяетъ необыкновенную *возвышенность,* когда то нужно бываетъ; настроивается на тонъ священной поэзіи. Не въ высокопарныхъ выраженіяхъ, не въ страстной фигурѣ, даже не въ чрезвычайно высокой мысли заключается тайна высоты въ

словѣ помазанномъ; нѣтъ, она сокрыта въ духѣ помазаннаго; слова могутъ быть просты, мысли обыкновенны: но высокій духъ проповѣдника, являя необыкновенную силу свою въ простыхъ и повсюдныхъ формахъ, вмѣстѣ съ собою восхищаетъ и слушателя въ ту область созерцаній, мыслей и чувствъ, гдѣ самъ обитаетъ въ минуты выспренней дѣятельности своей. Что проще тѣхъ словъ и истинъ, которыя Даніилъ изрекаетъ смущенному духомъ Валтасару? Но читая описаніе пиршества, слушая пророка, обличающаго царя и пирующихъ съ нимъ, невольно переносишься мыслію въ чертоги Вавилонскаго владыки, невольно чувствуешь трепетъ колѣнъ царскихъ, и какъ бы видишь это ужасное *мани*, *фекѐл*, *фарѐс*, которое вмѣстѣ съ рѣшеніемъ пророка, рѣшаетъ судьбу злосчастнаго, но развратнаго монарха (Дан. V. 3—6. 14—28).

Примѣч. Выспреннее состояніе помазаннаго выражается въ Писаніи и въ книгахъ церковныхъ, *восторгомъ, восхищеніемъ* отъ Духа, *состояніемъ въ духѣ*. «Я былъ въ духѣ, говоритъ о себѣ тайновидецъ въ своемъ откровеніи (Апок. I. 10).» И духъ воздвиже мя,—выражаетъ свое состояніе древній пророкъ,—и взя мя, и поидохъ вознесенъ во устремленіе духа моего (Іезек. III. 12. 14). И взя мя за верхъ главы моея, и взя мя духъ—носилъ меня среде земли и среде небесе (VIII. 3)». Въ минуты восторга помазанный дѣйствительно весь становится какъ бы одинъ духъ безплотный: предметы созерцанія быстро предъ нимъ мѣняются, по ихъ направленію измѣняется состояніе чувствъ и слова. Рѣчь бываетъ тиха, или быстра, плавна или прерывиста, связна или разсѣчена, смотря по свойству видѣній. Одно созерцаніе приводитъ его въ задумчивость, онъ, иногда, въ самомъ жару рѣчи, внезапно умолкаетъ; другое понуждаетъ его къ слову, и тогда рѣчь стремится, подобно потоку; одно повергаетъ въ скорбь,—тогда рѣчь тяжела и прерывиста; другое возбуждаетъ священную ревность,—тогда слово грозно и величественно. Образецъ возвышенной рѣчи находимъ, между прочимъ, въ книгѣ пророка Наума, напр. гл. 2. 1—13, гл. 3. 1—7, гдѣ онъ предсказываетъ паденіе Ниневіи. Пророкъ видитъ будущую судьбу славнаго города, какъ уже

прошедшую, и вмѣстѣ настоящую; созерцательно присутствует при его разрушеніи, и смотря на ужасное событіе въ нѣкоторомъ отдаленіи, попеременно устремляетъ духъ то на одно то на другой предметъ картины грозной. Рѣчь то утихает то воспламеняется: нить ея безпрестанно прерывается потому, что сами явленія безпрестанно мѣняются. Тотъ ничего не понялъ бы, кто захотѣлъ бы въ словахъ пророка искать школьной логической связи. Чтобъ постигать смыслъ и духъ пророковъ, вообще надобно сперва понять ихъ восторженное состояніе, и хотя сколько нибудь вознестись до высоты, откуда они созерцали предметы.

§ 239. Въ словѣ помазанномъ есть глубокость мыслей чувствованій и истинъ, касающихся вѣры и добродѣтели христіанской,—глубокость, имѣющая признаки христіанскаго всевѣденія; и если помазаніе, понимаемое въ смыслѣ обильнаго духовнаго просвѣщенія, отнесемъ къ тѣмъ учителямъ Церкви, которымъ усвоено имя помазанныхъ,—найдемъ, что сіи учители дѣйствительно обладали нѣкоторымъ всевѣденіемъ въ предметахъ духовныхъ. Ибо они говорятъ о сихъ предметахъ такъ, какъ будто всѣ знаютъ, и сами все испытали. Когда св. Златоустъ изъясняетъ посланія Павловы,—ощущаешь, что онъ какъ бы лицемъ къ лицу бесѣдуетъ съ самимъ апостоломъ; и ненапрасно прозорливецъ увѣряетъ, что онъ видѣлъ бесѣду Павла съ Іоанномъ въ тѣ минуты, когда послѣдній писалъ свои толкованія на апостольскія творенія. Когда Ефремъ Сиріанинъ оплакиваетъ падшую природу человѣческую и возбуждаетъ къ покаянію,—сознаешься, что онъ постигъ и проникъ созерцаніемъ всю глубину паденія. Когда Макарій Великій разсуждаетъ о дѣйствіяхъ благодати въ душѣ, или о происшествіяхъ въ мірѣ духовномъ,—онъ разсуждаетъ такъ какъ бы самъ все видитъ и знаетъ. Когда св. Димитрій Ростовскій учитъ о внутреннемъ человѣкѣ,—онъ ясно созерцаетъ его; когда изображаетъ страданія Господа,—онъ весь объятъ ими и терпитъ ихъ въ себѣ

Когда Іоаннъ Лѣствичникъ, Максимъ исповѣдникъ, говорятъ о христіанской любви,—они живутъ ею, и знаютъ ее, какъ собственную мысль. Когда благочестивый Тихонъ Воронежскій явленія міра вещественнаго представляетъ образами предметовъ духовныхъ,—онъ самъ ясно видитъ тѣ и другіе, и созерцаетъ точное между ними отношеніе. Когда древній пророкъ обращаетъ прозорливый взоръ свой на людей,—онъ видитъ судьбы того или другаго народа въ настоящемъ, прошедшемъ и будущемъ. Предъ нимъ постоянно проходятъ племена и народы, царства, города, храмы и религіи въ различныхъ видахъ и символахъ;—и бываетъ съ племенами и народами такъ, какъ видитъ пророкъ. Въ словѣ помазанномъ не бываетъ мечтательныхъ представленій, теоретическихъ догадокъ, ложныхъ видѣній фантазіи; въ немъ явленіе истины, которая заставляетъ слушающаго или читающаго углубляться въ размышленіе; и чѣмъ болѣе онъ углубляется, тѣмъ обширнѣе раскрывается предъ нимъ сфера сей истины, тѣмъ болѣе онъ открываетъ новыхъ сторонъ въ предметѣ,—что собственно и есть глубокость.

§ 240. Глубина, возвышенность, строгость, въ соединеніи съ другими нравственными качествами, сообщаютъ помазанному слову *силу и власть апостольскую*, посредствомъ которой оно владычествуетъ надъ силами духовной природы нашей, распредѣляетъ и устроиваетъ ихъ, повелѣваетъ ими,—однѣ возвышаетъ, другія унижаетъ, смотря по ихъ достоинству. Видимое помазаніе, совершаемое надъ древними царями, означало величіе и могущество ихъ, сообщало имъ духъ силы и крѣпости. Когда мы вспомнимъ, что апостолы и учители первыхъ временъ христіанства побѣдили міръ не силою оружія, но силою проповѣди: то не трудно согласиться, что и помазанному слову приличенъ характеръ царственнаго величія и могущества. И оно имѣетъ сей характеръ; потому что оно борется и побѣждаетъ волю нашу, которая, обыкновенно, одарена необычай-

нымъ упорствомъ и силою противиться добру. Слово помазанное *прямо* сказываетъ и *учитъ*, не опасаясь, что истина его будетъ подорвана; рѣдко доказываетъ, никогда не предполагаетъ, но *просто полагаетъ*; потому что его положенія истинны, тверды и равны себѣ,—сами по себѣ суть и начало и доказательство, противъ которыхъ нельзя спорить. Это и сообщаетъ слову помазаннаго характеръ царственный, власть апостольскую надъ волею другихъ. Характеромъ власти, достоинства и силы апостольской особенно отличаются посланія св. ап. Павла,—что, по свидѣтельству самаго же Павла, замѣтилъ еще одинъ изъ современныхъ ему критиковъ: *Посланія рече тяжки* (важны, имѣютъ необыкновенное достоинство и власть) и *крѣпки* (сильны),—2 Кор. X. 8—10.

Примѣч. Въ отношеніи къ силѣ и власти надъ волею другихъ, слову и помазанному приписываютъ силу чудодѣйственную, высшую той, которая совершаетъ чудеса въ природѣ физической. Св. Димитрій Ростовскій, разсуждая о чудодѣйственной силѣ слова у св. Златоуста, говоритъ между прочимъ: «Іоаннъ Златоустый, покаянія проповѣдникъ, многія грѣшники проповѣдію своею къ покаянію приведе, и отъ части козлищъ ко овцамъ Христовымъ отлучи: и нынѣ Богодухновенными книгами своими тожде творитъ: убо по истинѣ есть уста Христова. Уста Христова воскрешаху мертвыя словомъ,—дщерь Іаирову, сына вдовича, Лазаря четверодневнаго,—иже бяху мертвы тѣломъ: проповѣдуяй же Божіе слово, учай покаянію, воскрешаетъ умершія грѣхами души. Сице о томъ гадательствуетъ св. Григорій Двоесловъ: большія силы чудодѣйствуетъ проповѣдь слова Божія, нежели молитва: ибо большее есть чудо, еже словомъ ученія обратити грѣшнаго на покаяніе, неже мертвеца воскресити: въ воскресеніи бо мертвеца востаетъ плоть, и паки умираетъ, въ воскресеніи же грѣшника востаетъ душа, и живетъ во вѣки.» Въ самомъ дѣлѣ, мы легко можемъ удостовѣриться въ истинѣ сихъ словъ, если вспомнимъ, какъ велика сила и упорство воли человѣческой; можемъ убѣдиться, что человѣка труднѣе обратить къ покаянію, чѣмъ повелѣвать видимою

природою; первый самовластенъ, вторая не имѣетъ воли и свободы.

§ 341. Одно изъ величайшихъ совершенствъ слова помазаннаго есть то, что въ немъ всѣ самые разнообразные тоны и направленія состоятъ въ величайшей гармоніи; самыя противоположныя крайности являются въ нѣкоторомъ родственномъ отношеніи, не разрываютъ связи, а утверждаютъ ее; сходятся для того, чтобы взаимно себя объяснять, усиливать и поддерживать для достиженія предположенной цѣли. Такъ духъ строгости пророческой и власти апостольской является въ немъ нераздѣльно съ духомъ *кротости отеческой*,—по которой въ самыхъ рѣзкихъ обличеніяхъ открывается самое глубокое и живое участіе помазаннаго къ опасному положенію обличаемыхъ; въ неумолимой укоризнѣ выражается непреодолимая любовь къ укоряемымъ; въ гнѣвѣ и горечи слова обнаруживается глубочайшее состраданіе и болѣзнь сердца объ окаменѣніи сердца у грѣшника. Всѣ древнія пророчества, начинаясь строгимъ обличеніемъ, излагая строгіе суды Божіи на нечестивыхъ, обыкновенно оканчиваются утѣшеніемъ. Всѣ посланія апостольскія за обличеніемъ всюду представляютъ тихое отеческое увѣщаніе. Если въ строгихъ обличеніяхъ слово терзаетъ и разрушаетъ: то въ увѣщаніяхъ оно помазуетъ и зиждетъ. Посмотрите на Спасителя въ ту минуту, когда Онъ обращается къ фарисеямъ съ вопросомъ: *достоитъ ли въ субботу добро творити, или зло творити?* Можно ли представить что нибудь умилительнѣе, какъ выраженіе лица Его, когда Онъ воззрѣлъ на враговъ своихъ *со гнѣвомъ* и вмѣстѣ *скорбя* объ окаменѣніи сердецъ ихъ (Матѳ. III. 1—5)? Тѣ-же самые учители Церкви, которые предписываютъ проповѣднику самыя строгія правила касательно обличенія нечестія,—тѣ-же самые завѣщаваютъ ему учить народъ съ великою кротостію; обращаться съ нимъ, какъ съ больнымъ; носить его въ нѣдрахъ своихъ,

*

какъ домница носитъ дитя свое. Св. Златоустъ не учительствомъ называетъ, а губительствомъ всегдашнюю кротость въ обращеніи съ учениками. «Еже съ кротостію присно ко ученикомъ бесѣдовати,—говоритъ онъ,—не учителево, но губителево есть и супостатное.» Но тотъ же св. учитель, вмѣсто строгости, гораздо чаще убѣждаетъ слезами и моленіями. «Восплачуся,—говоритъ,—многихъ, прежде согрѣшившихъ, не просто согрѣшившихъ, но непокаявшихся. Помысли апостольскую добродѣтель, когда ни едино въ себѣ свѣдый зло, о чужихъ плачется злыхъ, и о согрѣшеніяхъ другихъ человѣкъ скорбяется. Сіе бо паче учительство есть, еже тако соболѣзновати ученическимъ злополучіямъ, еже рыдати и плакати о язвахъ спящихъ». Вотъ наставленіе св. Игнатія Богоносца священномученику Поликарпу Смирнскому: «Всѣхъ подъемли, яко же и тебѣ Господь, всѣхъ на себѣ носи въ любви... Всѣхъ немощи носи, яко совершенный подвижникъ; идѣже большій будетъ трудъ, тамо и прибыль большая. Добрыхъ учениковъ возлюбиши,—нѣсть тебѣ благодаренія; паче подвизайся укрощать кротостію покорить. Не всякая рана врачуется однимъ лекарствомъ; остроте елеа воліяніемъ умягчай».

§ 242. Отеческая кротость обыкновенно распознается въ *простотѣ* бесѣды,—въ одному изъ лучшихъ и необходимѣйшихъ свойствъ церковнаго наставленія. Простота слова помазаннаго происходитъ a) изъ простоты христіанства, или тѣхъ истинъ, коимъ вѣруетъ христіанство, и изъ коихъ оно образуется; b) изъ живаго и глубокаго вѣденія христіанскихъ истинъ, коимъ обладаетъ помазанный бесѣдовникъ. Кто совершенно знаетъ истину и глубоко убѣжденъ въ ея непререкаемомъ достоинствѣ: тому не естественна темнота и хитрословіе; c) отъ христіанской невинности и простоты характера (¹), свойственнаго всякому помазанному проповѣднику. Помазанный не потому простъ, что выражаетъ мысли свои простыми и

общеупотребительными словами; не потому понятенъ, м.. ритъ ясно, опредѣленно, логически,—хотя и это есть неотъемлемое достоинство его: но потому онъ простъ, что передаетъ намъ себя самого всецѣло такимъ, каковъ онъ есть; раздѣляетъ себя со всѣми, и всѣмъ сообщаетъ себя въ подлинной своей чистотѣ и безъискуственности. Кроткій духъ его до того умягчается и расширяетъ себя, что легко можетъ примѣняться къ каждому изъ слушателей, и какъ бы преображаться въ каждаго изъ нихъ. Отсюда возникаютъ два неподражаемыя свойства слова помазаннаго, по видимому противоположныя: a) истины самыя высокія и непостижимыя легко и свободно принимаются отъ слушателей разумѣвающею вѣрою, и принимаются съ тѣмъ именно убѣжденіемъ, какое имѣетъ бесѣдовникъ; b) истины обыкновенныя и общеизвѣстныя получаютъ характеръ необыкновеннаго величія и важности, получаютъ особенную силу внѣдряться въ сердца, и такую полную образность, что, будучи однажды выведены изъ ряда обыкновенныхъ вещей, онѣ никогда не могутъ потеряться изъ взора слушателей (²).

(¹) *Примѣч.* Помазанные уподобляются въ Евангеліи младенцамъ и дѣтямъ,—а простота характера полагается средствомъ пріобрѣсть благодать и получить откровеніе таинствъ вѣры. *Исповѣдаюся, Отче, Господи небесе и земли,* говоритъ Спаситель, *яко утаилъ еси сія отъ премудрыхъ и разумныхъ, и открылъ еси та младенцемъ* (Матѳ XI. 25. 26). Мудрымъ о себѣ и разумнымъ не открывается истина потому, что всякій мудрецъ, въ худомъ смыслѣ, всегда есть эгоистъ,—человѣкъ, замкнутый въ себя, въ свои мысли и правила,—человѣкъ, образовавшій для себя уединенную, отдѣльную отъ всего, сферу бытія, въ которую онъ никого и ничего не хочетъ впускать;—за то и къ нему ни что не приходитъ.

(²) *Примѣч.* Напр. милостыня, состраданіе къ бѣднымъ есть предметъ обыкновенный, всякому извѣстный: но онъ получаетъ необыкновенное величіе и важность въ словахъ Спаси-

теля (Мато. XXV. 30—40),—необыкновенную образность и видимость въ словахъ св. Златоуста.

§ 243. Всегдашняя спутница простоты есть искренность или *сердечность* (cordialitas),—видъ и полнѣйшее раскрытіе простоты. Въ отношеніи къ бесѣдовнику, она есть слово сердца; въ отношеніи къ слушателямъ, она есть слово въ сердце (in animum) и въ сердцѣ (in animo). Въ св. Писаніи часто употребляется прекрасное выраженіе: *говорить въ сердце*, *вѣщать въ сердцѣ* (¹). Примѣняя сіе выраженіе къ слову помазанному, можно объяснить его такъ: слово помазанное, сообщаясь намъ, перестаетъ быть для насъ словомъ внѣшнимъ, отъ другихъ переходящимъ; оно есть внутреннее слово наше, не требующее никакихъ изъясненій, потому что его толкуетъ намъ совѣсть наша (²); мы не можемъ ему противорѣчить, потому что оно—наше слово; мы напротивъ покаряемся ему съ любовію и довѣріемъ, потому что оно само есть слово отъ любви и для любви христіанской. Отъ того оно постоянно сопровождается нѣжными обращеніями, частымъ повтореніемъ словъ, выражающихъ дружество, братство и проч. Эти обороты, употребляемые бесѣдовниками: *братія мои, возлюбленные, други, дѣти мои*,—не суть одна холодная форма,—нѣтъ, ихъ внушила христіанская любовь и простота, дабы упростить слово и обращеніе съ слушателями. Тотъ напрасно употребляетъ ихъ, въ комъ нѣтъ ни любви, ни простоты; они холодны въ устахъ его, и мы чувствуемъ, что употребляя ихъ, онъ дѣлаетъ неприличіе.

(¹) *Примѣч.* Напр. Быт. XXXIV. 3. L. 21. Суд. XIX. 3. Руѳ. II. 13. 2 Цар. XIX. 7. 2 Парал. XXX. 22. XXXII. 6. Ис. XLI. 2. Ос. II. 14 и проч. Оно вообще означаетъ: говорить кому что-либо пріятное, иногда ласкательствовать и утѣшать; но можно понимать его и въ такомъ смыслѣ, какъ выше сказано. Loqui ita, ut in animo et lingua ejus, qui loquitur, quasi insideas. Ravanell. Сравн. Мато. X. 20. XIII. 2. 2 Кор. XIII. 3.

§ 244. Простота и искренность естественно располагаютъ помазаннаго къ живому и *полному* изліянію мыслей и чувствъ своихъ. Оттого языкъ помазанныхъ проповѣдниковъ съ неизъяснимою сладостію и простотою соединяетъ великое *обиліе* въ словѣ. Обиліе слова выражается въ Писаніи и книгахъ церковныхъ уподобленіемъ источнику или рѣкѣ воды живой. *Вѣруяй въ Мя, якоже рече Писаніе, отъ чрева его истекутъ рѣки воды живы*, говоритъ Спаситель о ученіи Евангелія, обильно преподаваемомъ проповѣдниками, просвѣщенными Духомъ Божіимъ (Іоан. VII. 38. 39. Дѣян. II. 17. 18). Прозорливый старецъ, слушавшій св. Ефрема, видѣлъ, что слова текли изъ устъ его, какъ источникъ. «Видѣвъ же старецъ, видѣвый видѣніе,— повѣствуетъ церковная книга,—яко Ефрему даша ангели свитокъ написанъ внутрь—уду и внѣ уду; и воставъ заутра, слыша Ефрема, учаща люди, и *яко источникъ* бѣ текій изъ устъ его». Видѣніе древняго пророка, подъ видомъ воды, потока, рѣки, изображающее обиліе благодати въ царствѣ Мессіи,— изображаетъ также характеръ слова помазаннаго въ отношеніи къ обилію. Это слово течетъ, иногда, быстро, *аки шумъ по точный*, его же не прейдутъ; но чаще изливается тихо и спокойно, и тогда сравниваютъ его съ струею благодати. Оно бываетъ чисто, какъ свѣжая вода, свѣтло аки кристаллъ, такъ что всякій можетъ въ немъ видѣть свою физіономію нравственную. Оно прохлаждаетъ и оживляетъ душу грѣшника, палимаго зноемъ страстей. Оно возращаетъ въ сердцѣ св. чувства и желанія, какъ при потокѣ растутъ и зеленѣютъ добрыя древа. *И живо будетъ всякое, на неже аще придетъ рѣка,— тамо живо будетъ. И на брезѣ ея оба полы, всякое древо ядомое не обетшаетъ у нея, не оскудѣетъ плодъ его, новости своея первый плодъ принесетъ, ибо воды ихъ сія отъ святыхъ исходятъ, и будетъ плодъ ихъ въ снѣдь, и прозябеніе ихъ во здравіе* (Іез. 47. 9. 12).

§ 245. Трудно изъяснить всѣ свойства и дѣйствія слова помазаннаго въ надлежащей подробности и точности; потому что оно весьма *разнообразно*; измѣняется по свойству изображаемыхъ имъ предметовъ, по различію опредѣленныхъ цѣлей, по характеру слушателей, по тону обстоятельствъ мѣстныхъ и временныхъ, даже по духу и характеру самаго проповѣдника. Впрочемъ какъ бы ни было направлено, и куда бы ни было устремлено, но оно всегда приходитъ кстати; приходитъ въ свое время, къ своему мѣсту; и всякій, внутри себя, слышитъ спасительное дѣйствіе его именно въ такой степени и свойствѣ, какія необходимы каждому по различію существенныхъ его потребностей нравственныхъ. Учитъ ли помазанный,—слово его въ высшей степени бываетъ назидательно. Убѣждаетъ ли,—оно бываетъ сильно и побѣдоносно. Если обличаетъ: то обличеніе производится со властію. Если угрожаетъ: то угроза слова нерѣдко наводитъ ужасъ на слушателей, еще не совсѣмъ потерявшихъ нравственное чувство. Если умоляетъ: то умоленіе бываетъ трогательнѣе и дѣйствительнѣе прещенія. Слово помазанія бываетъ просто и умилительно тамъ, гдѣ поучаемый имѣетъ нужду въ отеческихъ совѣтахъ и увѣщаніяхъ; бываетъ возвышенно и грозно, какъ слово пророческое, когда надобно производить судъ надъ развращеніемъ народа; бываетъ тихо и спокойно, какъ дѣйствіе росы или елея, когда нужно врачевать слишкомъ больныя и раздражительныя раны грѣшнаго сердца; бываетъ пламенно, когда есть необходимость сокрушить жестоковыйную и застарѣвшую въ грѣхахъ душу. *Ангельскою пищею питалъ еси люди Твоя*, говоритъ древній мудрецъ къ Богу о маннѣ израильской, *и уготовалъ хлѣбъ съ небесе послалъ имъ безъ труда, всякое услажденіе въ себѣ имѣющій, и ко всякому сличный вкушенію* (сообразный требованіямъ вкуса у каждаго). *Существо бо Твое, сладость Твою къ сыномъ показоваше, и угождая единаго коегождо воли, якоже*

тлѣніе, превращашеся (Прем. Сол. XVI. 20. 21. Срав. Исх. VI. 4. Числ. XI. 7. Втор. VIII. 16. Псал. LXXVII. 24. 3 др. I. 17—20. 1 Іоан. VI. 31. 1 Петр. II. 3). Манна, посылаемая Израилю въ пустынѣ, принимала такой вкусъ, какого желалъ вкушающій; преображалась въ видъ такой или иной пищи, какой требовала не только нужда, но, можно сказать, прихоть каждаго изъ сыновъ Израиля. Такъ слово помазаннаго приспособляется ко вкусу всѣхъ и каждаго, т. е. дѣйствуетъ такъ или иначе, смотря по силамъ, способностямъ, нравственному или гражданскому состоянію, существеннымъ потребностямъ каждаго слушателя. Оно животворитъ и питаетъ душу именно тѣмъ, что ей нужно и пріятно. Оно же остается безвуснымъ, и еще болѣе,—оно судитъ и погубляетъ иногда, но только тѣхъ, кои сами себя рѣшительно обрекли на погибель упорствомъ своей воли

§ 246. Признаки дѣйствія, производимаго словомъ помазаннымъ, обнаруживаются не въ томъ, когда слушатели восхищаются витійствомъ проповѣдника, хвалятъ его искусство и ловкость, говорятъ много добраго и обольстительнаго для его самолюбія и славы;—нѣтъ, если цѣль бесѣдъ ограничивается только похвалами бесѣдовнику, то къ нему относится оное горе, о которомъ говоритъ Спаситель въ Евангеліи: *горе, егда добрѣ рекутъ вамъ человѣцы!* Слово помазанное тогда оказываетъ истинное и ему одному свойственное дѣйствіе на слушателей, когда оно все вполнѣ падаетъ на ихъ сердце; когда погружаетъ ихъ въ глубокое размышленіе и внутреннее безпристрастное разсматриваніе самихъ себя; когда въ бесѣдѣ проповѣдника находятъ они бесѣду собственной совѣсти, начающей и судящей ихъ. Гдѣ вѣщаетъ помазанный, тамъ народъ не волнуется, но стоитъ тихо и въ нѣкоемъ самораздумьи; по окончаніи слова идетъ домой не разговаривая, не занимаясь ни чѣмъ посторонним, а только слагая слышанное въ сердцѣ

своемъ. Тѣ изъ слушателей, которые, по своему нравстве-
му состоянію, подверглись сильнѣйшему вліянію слова пом-
наго, выражаютъ силу его надъ собою глубокими вздох-
рѣшимостію перемѣнить жизнь свою, искренними слезами рас-
нія; потому что и самъ помазанный часто увлаживаетъ сл
свое обильными слезами молитвенными. «Не признакъ, не к
зательство слова сильнаго,—говоритъ бл. Августинъ въ сво
наукѣ христіанской,—когда проповѣднику воздаютъ гром
похвалы и частыя рукоплесканія; ибо тоже самое дѣйст
производятъ и остроты языка простаго, и красоты слога у
реннаго. Напротивъ, возвышенное (помазанное) слово тяжест
и силою своею задушаетъ хвалебные клики, но выдавливает
искреннія слезы... Проповѣдуя въ Мавританской Кесаріи,
узналъ о надлежащемъ дѣйствіи моихъ поученій не тогда, ког
слышалъ одобрительные голоса народа, а тогда, какъ увидѣл
на глазахъ его слезы. Клики народные показывали, что м
слушатели понимаютъ меня, и что я нравлюсь имъ; а слез
ихъ свидѣтельствовали, что они точно убѣждены мною.
Ммого знаю я и другихъ опытовъ, что истинное дѣйствіе сл
ва на слушателей выражается не похвалами проповѣднику,
вздохами, иногда слезами, и наконецъ перемѣною образа мысле
(Христ. Наук. кн. IV. LIII. стр. 334—336). «Св. Златоус
часто самъ повторялъ въ своихъ бесѣдахъ: плачу, болѣзну
сѣтую, сокрушаюсь; часто и въ слушателяхъ своихъ видѣл
сокрушеніе и слезы. Говоря поразительное слово свое проти
зрѣлищъ, онъ посмотрѣлъ на своихъ слушателей и растрога
нымъ голосомъ сказалъ: «вижу, что, при словахъ моихъ, н
которые поражаютъ себя въ чело (отъ сокрушенія)!» Но он
никогда не почиталъ слова своего сильнымъ и истинно полез
нымъ, какъ скоро слышалъ себѣ похвалы за оное. «Что м
пользы въ вашихъ рукоплесканіяхъ?—говорилъ онъ антіохійцам
Что пользы въ похвалахъ и восклицаніяхъ? То мнѣ похвал

вы все, вамъ внушенное, исполняете на дѣлѣ» (Христ. Чт. 1. Ч. IV. стр. 147). Въ Антіохіи было около ста тысячь елей, которые огромными толпами стремились въ храмъ пать св. Златоуста; бывала чрезвычайная тѣснота, чрезвы-ное многолюдство, а Іоаннъ имѣлъ слабый голосъ. Не смотря то, во время его проповѣди такъ было тихо, какъ будто пустотѣ, какъ будто въ храмѣ обиталъ одинъ голосъ Іоанна. ъ народъ былъ углубленъ въ себя при слушаніи бесѣды! шина иногда нарушалась, но чѣмъ? Антіохійцы, приведен : въ живое сознаніе своихъ пороковъ, поднимали громкій чь и рыданіе (Тамъ же стр. 140). Сокрушались не только истіане, но даже еретики и язычники, слушая учителя Хри ва (Тамъ же стр. 278. 279). Какое дѣйствіе произвела на шателей первая проповѣдь апостольская? Огромная толпа рода *отъ всего языка, иже подъ небесемъ*, представи-ьница, можно сказать, цѣлой вселенной, приходитъ въ изум-ніе и волнуется, подобно морю, на площади іерусалимской. оди ея св. Петръ возвышаетъ голосъ свой,—и волненіе ути-етъ; не слышно смѣющихся, разговаривающихъ, какъ это ло прежде. Проповѣдникъ глубоко вводитъ слушателей въ михъ себя,—и когда онъ сказалъ имъ послѣднія слова рѣчи оей: *сего Іисуса, Его же вы распясте;*—когда уже замолкъ олосъ апостола,—кажется, они все еще слушаютъ его; слово ало въ душѣ ихъ и внутри каждаго бесѣдуетъ. Народъ глу-ко тронулся, не можетъ прійти въ себя, и въ горести сердца, ь недоумѣніи, какъ будто послѣ внезапнаго удара, спраши-етъ только: «что намъ дѣлать, братіе?»—*Слышавше же милишася сердцемъ, и реша къ Петру и прочимъ апо-толамъ: что сотворимъ, мужіе братіе* (Дѣян. II, 36)? Вотъ истинное дѣйствіе слова помазаннаго, и вотъ высочайшее торжество христіанскаго собесѣдованія!

Примѣч. Если ты, слушая проповѣдь, забылъ проповѣд-

ника; если весь погрузился въ самого себя, и ничего не знаешь ни внѣ, ни внутрь себя, кромѣ души своей, которая всецѣло подверглась вліянію слова учительскаго, и только имъ вдвоемъ существуетъ и саморазглагольствуетъ,—если ты ощущаешь въ себѣ такое состояніе: то знай, что въ тебѣ глаголетъ духъ помазанія; если не ощущалъ и не ощущаешь, то ты не слыхалъ помазанныхъ проповѣдниковъ, или не способенъ слушать ихъ.

§ 247. Но мы напрасно будемъ теряться въ изслѣдованіи о свойствѣ и силѣ слова помазаннаго; напрасно будемъ ограничиваться безплоднымъ удивленіемъ проповѣдникамъ помазаннымъ, если сами не имѣемъ духа помазанія. Если гдѣ, то именно здѣсь, теорія подобна столпу на большой дорогѣ; можетъ только нѣмо показать путь, сама не подвигаясь и другихъ не подвигая ни взадъ, ни впередъ. Видимъ, что въ словѣ помазанномъ вездѣ духъ, и все духъ, видимъ, что оно образуется не внѣ, а внутрь, не внѣшними пособіями теоретическими, а внутреннимъ озареніемъ души отъ Духа Божія, силою и дѣйствіемъ благодати. И такъ все вниманіе проповѣдника должно быть обращено внутрь себя,—на свою душу и характеръ. Себя онъ долженъ первоначально очистить, обновить, и сердце свое сдѣлать храмомъ Духа Святаго; внутри себя долженъ почувствовать и слышать слово Духа, какъ слышали оное въ себѣ древніе пророки. Тогда и внѣшнее слово его будетъ явленіемъ духа и силы, или будетъ словомъ помазанія. Какъ бы мы ни изучали христіанство теоретически; но оно, во всѣхъ отношеніяхъ, есть *таинство* для невозрожденныхъ; его нужно понять опытно; а опытно познаетъ только *истинно вѣрующая душа по дѣйствію Божію, которое есть сіяніе небесныя силы въ откровеніи и силѣ духа* (Макарія «о свободѣ ума» Христ. Чт. 1821 част. III. стр. 27. § 21). Послушаемъ, что говоритъ опытный и глубокій знатокъ христіанства о просвѣщеніи отъ Духа помазанія: «Наука и знаніе не помогаютъ

страстяхъ, и не могутъ отворить двери, заключенную
къ лицемъ чистоты. Если же страсти отнимутся отъ души,
умъ просвѣщается и становится въ чистой области природы,
е имѣетъ нужды въ изслѣдованіи, ибо ясно созерцаетъ бла-
находящіяся въ его области. Какъ внѣшнія наши чувства
но наукѣ и не чрезъ изслѣдованія ощущаютъ существа и
ци, представляющіяся имъ, но каждое изъ сихъ чувствъ
ественно и безъ изслѣдованія ощущаетъ встрѣчающуюся
ѣ вещь (ибо нѣтъ ученія, посредствующаго между ощущаю-
мъ и ощущаемымъ; слѣпому сколько бы ни говорили о сла-
солнца и луны, о хорѣ звѣздъ и сіяніи дорогихъ камней,—
ъ по одному только названію ихъ принимаетъ; также и су-
ъ о нихъ и понимаетъ красоту, которую они имѣютъ; но
наніе его и разсужденіе далеки отъ удовольствія видѣть
ь): такъ думай и о духовномъ созерцаніи. Ибо умъ, созер-
ющій сокровенныя тайны Духа, если находится въ естественномъ
емъ здравіи, то ясно созерцаетъ славу Христову, и не из-
здываетъ, не учится, но наслаждается удовольствіемъ созерца-
тайнъ новаго міра выше свободы воли, по мѣрѣ теплоты
ры и надежды на Христа (Св. Исаака Сиріанина послѣніе
препод. Симеону Чудотворцу. Христ. Чт. 1821. част. III.
р. 152, 153)». Мы не можемъ предложить лучшихъ средствъ
полученію помазанія, какъ средства, какія предлагаетъ тотъ
подвижникъ. «Чистота видитъ Бога,—говоритъ св. Исаакъ
ріанинъ, восходитъ и цвѣтетъ въ душѣ, но отъ незнанія
вращенія человѣческаго. Если хочешь, чтобы сердце твое
ло мѣстомъ тайнъ новаго міра: то прежде обогати себя дѣ-
ми тѣлесными: постомъ, бдѣніемъ, служеніемъ, подвиничес-
вомъ, терпѣніемъ, истребленіемъ помысловъ и проч. Прилѣ-
ись умомъ своимъ къ чтенію Писанія и къ упражненію въ
мъ; напиши заповѣди предъ очами своими; отдай должное
страстямъ, когда побѣждаешься и побѣждаешь. Непрерывною

бесѣдою молитвы и прошенія, и упражненіемъ въ нихъ исторг изъ сердца твоего всякій образъ и всякій видъ, которы прежде ты занятъ былъ. Пріучи умъ твой всегда упражнять въ тайнахъ смотрѣнія Спасителева, и проси себѣ въ молит у Господа, чтобы огненная скорбь, горящая во всѣхъ (которр онъ вложилъ въ сердца апостоловъ, мучениковъ и отцевъ, канула въ сердце твое, и ты удостоишься жизни умственн Начало, средина и конецъ сей жизни есть отсѣченіе всеч чрезъ соединеніе со Христомъ. Если ты желаешь созерцан таинъ; то дѣломъ исполня заповѣди въ себѣ, а не исканіем одного познанія о нихъ. Духовное созерцаніе, въ области чистоты, дѣйствуетъ внутрь насъ. Тогда только природа способна къ истинному созерцанію, а не къ мечтательному, когд человѣкъ прежде всего перенесеніемъ страданій, дѣятельностію и скорбію совлечется страстей ветхаго человѣка, пок новорожденный младенецъ совлекается одежды чрева. Тогд умъ способенъ родиться духовно, быть въ духовномъ мірѣ и созерцать свое отечество (Тамъ же стр. 167).» Такимъ образомъ чрезъ одно возрожденіе восходитъ въ душѣ *сельмо новаго міра; духъ человѣка входитъ со Отцемъ своимъ въ область чистой природы, и міръ новый, несложный воспріемлетъ ею.* Съ возрожденіемъ души возраждается и слово; ибо и слову нужно возрожденіе. Оно пало,—и нечисто, гнило, растлѣнно. Только возрожденное слово есть помазанное; а доколѣ оно не возродилось, до тѣхъ поръ оно мертво въ устахъ проповѣдника; и сему послѣднему всегда угрожаетъ опасность, чтобы его собесѣдованіе, вмѣсто истиннаго, не приняло характера ложнаго.

ЧЛЕНЪ ВТОРЫЙ.

Ложный характеръ церковнаго собесѣдованія.

А) Ложное теоретическое направленіе.

§§ *248. Понятіе о ложномъ характерѣ собесѣдованія и порядокъ изслѣдованія. 249. Примѣсь еретическихъ мыслей въ проповѣди. 250 Неумѣренный философизмъ. 251. Невѣрное направленіе духа религіознаго въ проповѣдникѣ. 252. Мнимый энтузіазмъ. 253. Мистицизмъ. 254. Система приспособленія и иконизмъ. 255 Фанатизмъ проповѣдническій. 256. Индифферентизмъ. 257. Происхожденіе означенныхъ заблужденій.*

§ 248. Ложный характеръ церковнаго собесѣдованія состоитъ въ прямомъ или прикровенномъ, въ намѣренномъ или ненамѣренномъ—неосторожномъ уклоненіи духа собесѣдованія отъ духа Евангелія, Церкви, а также отъ существенныхъ потребностей поучаемаго народа. Признаки чуждаго, не евангельскаго духа въ церковномъ собесѣдованіи называетъ св Писаніе *превращеніемъ благовѣствованія Христова, разореніемъ* дѣла Божія, или Церкви Божіей, или спасенія братій, *уклоненіемъ* отъ здраваго и истиннаго слова, *поддѣлываніемъ* или *нечистымъ проповѣданіемъ* Евангелія Христова, *уклоненіемъ къ баснямъ, ученіемъ льстящимъ только слуху, имущимъ образъ благочестія, силы же его отвергшимся, духомъ*

антихристовымъ и проч. (2 Кор. II. 17. Гал. I. 7. 2 Тм. III. 1—8, IV. 3. 4. 1 Іоан. IV. 1—6 и проч.). Лживо проповѣдующіе называются въ св. Писаніи *лжесловесниками* (1 Тм. IV. 2), *пророками изумленными*—stultissimi—и *мужами вѣтра* (Ос. IX 7), *прорицающими льщеніе отъ своей души* (Іезек. XIII. 23. 17. Іер. XIV. 14. XXIII. 16. 25), *глаголющими лжи во имя Господне* (Зах. XIII. 3), *прорицающими лживыя сонія и видѣнія* (Іер. XXIII. 25. Второз. XIII 1. 3. XVIII. 20 и пр.). Ложный характеръ собесѣдованія обнаруживается въ трехъ главныхъ направленіяхъ: а) въ теоретическомъ, касательно ума, б) въ практическомъ, касательно воли, в) въ эстетическомъ, касательно чувства или вкуса.

§ 249. Первый признакъ ложнаго направленія бесѣды есть примѣсь еретическаго, неправославнаго ученія, состоящаго либо въ кривомъ толкованіи слова Божія, либо въ искаженіи догматовъ и постановленій Церкви, либо въ распространеніи вредныхъ политическихъ мнѣній, противныхъ духу и постановленіямъ государства. Такая нечистая примѣсь обнаруживается въ томъ:

1) Когда лжесловесники извѣстное мѣсто Писанія или извѣстный догматъ христіанскій весь вполнѣ либо явно отвергаютъ, либо даютъ ему свой особый толкъ, основанный на сектантскомъ ученіи; и такимъ образомъ увлекаютъ другихъ въ заблужденіе лживыми наставленіями (Рим. XVI. 17. 18). Сюда относится недавно возникшій теософизмъ.

2) Когда прорицающій льщенія отъ своего сердца не высказываетъ явно, ни противъ духа Писанія, ни противъ духа православной Церкви: но хитрыми и едва примѣтными изворотами діалектическими и риторическими старается, мало-по-малу, подрывать простую и святую вѣру нашу въ такую или другую истину, когда подъ видомъ величайшаго усердія къ вѣрѣ, между иными истинно добрыми и чистыми, посѣваетъ иными лукавыми

еретическія; даетъ имъ благовидную наружность, какую и самъ часто имѣетъ, подобно древнему Арію, и чрезъ то старается привести въ подозрѣніе извѣстный догматъ; когда, не вооружаясь открыто противъ порядка или установленія общественнаго и церковнаго, скромно говоритъ: «такъ и такъ было бы лучше; тамъ или индѣ весьма благоустроено все и проч. (Сочиненія иллюминатовъ).

3) Большею частію примѣсь неправославныхъ мыслей въ проповѣдяхъ происходитъ не отъ хитрости и злонамѣренности, но отъ невѣденія, неосторожности и неосмотрительности проповѣдника. Такая примѣсь обнаруживается иногда въ цѣлыхъ мысляхъ, а чаще въ нѣсколькихъ выраженіяхъ, или даже въ одномъ словѣ, неблагоразумно употребленномъ. Погрѣшность, болѣе всего свойственная молодымъ проповѣдникамъ,—конечно не совсѣмъ виновная, однакожъ обязывающая каждаго быть крайне осторожнымъ и осмотрительнымъ.

§ 250. Нечисто проповѣдуютъ слово Божіе и ученіе вѣры тѣ, кои, не довольствуясь простотою евангельскою, безъ нужды уклоняются къ философическимъ изслѣдованіямъ о религіи и предметахъ ея; думаютъ все примирить и объяснить по началамъ разума, и такимъ образомъ вѣруютъ больше уму человѣческому, нежели уму Божественному, раскрытому въ Писаніи и въ ученіи Церкви. *Братіе* говоритъ апостолъ, предостерегая отъ заблужденія философическаго, *блюдитеся, да никто же васъ будетъ прельщая философіею и тщетною лестію, по преданію человѣческому, по стихіямъ міра, а не по Христѣ* (Кол. II. 8). *Въ наученія странна и различна не прилагайтеся,*—говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ (Евр. XIII. 9). Само собою разумѣется, что умѣренная, мудрая и благочестивая философія отнюдь не предосудительна, даже необходима въ дѣлахъ и словахъ о религіи; сія послѣдняя никогда не отвергаетъ благонамѣренныхъ дѣйствій разума, и старается дать

ему истинное направленіе: но она не любитъ ума кичливаго, не желаетъ имѣть своими сотрудниками тѣхъ вѣщателей, кои разумъ ставятъ выше евангелія и Церкви.

Ложное направленіе духа проповѣдническаго, происходящее отъ неумѣреннаго притязанія на философическіе взгляды, обнаруживается въ томъ:

1) Когда проповѣдники, не уважая доказательствъ и взора библейскаго на истину, пренебрегая древнее простое ученіе Церкви прибѣгаютъ къ доказательствамъ умственнымъ; систему религіи стараются ставить въ уровень съ современными системами философскими; послѣднія почитаютъ мѣриломъ для первой, и мудрованіемъ человѣческимъ думаютъ рѣшить важнѣйшіе вопросы о предметахъ вѣры и Церкви. Проповѣдники, въ этомъ отношеніи слишкомъ, далеко заходящіе, у отцевъ Церкви сравниваются съ корчемниками, которые ради скверного прибытка мѣшаютъ вино съ водою. Illi, пишетъ Ѳеодоритъ in 2 Cor. II. 17., divinum sermonem cauponantur, eum fabulam efficientes, et sua cogitata gratiæ admiscentes: quamadmodum qui vinum purum aquæ miscent juxta Prophetam dicentem: caupones tui vinum aquæ miscent (Ис. I. 19. См. также Игнатія Богоносца въ посл. къ Тралліанамъ, Ѳеофилакт. ad. 2 Cor. II. 17).

Примѣч. Здѣсь можно замѣтить, что ничего нѣтъ обольстительнѣе для молодаго, еще опытно не ознакомившагося съ Божественнымъ ученіемъ вѣры, проповѣдника, какъ старинная мечта о возможности соединить и утвердить вѣру на началахъ разума, и о мнимой необходимости оживлять ее такъ называемымъ духомъ философскимъ; хотя съ другой стороны ничего нѣтъ опаснѣе для духа благочестія, особенно у неопытныхъ нравоучителей, какъ подобное покушеніе. Апоѳеоза разума никогда ничѣмъ инымъ не оканчивалась, какъ совершеннымъ буѣствомъ въ мысляхъ, сочиненіяхъ и поведеніи цѣлыхъ народовъ. Даже болѣе умѣренная уступка разума въ дѣлѣ вѣры почти всегда оканчивается во вредъ и первому и послѣдней. Прово-

вѣдники вначалѣ, можетъ быть, по доброму чувству и по требованію обстоятельствъ стараются вообще мирить созерцательныя истины религіи съ разумомъ, дабы вѣру защитить отъ нападенія лжемудрецовъ; но впослѣдствіи непримѣтно раждалась и раждается отсюда смѣсь мнѣній, непохожихъ ни на духъ Евангелія, ни даже на духъ естественнаго здравомыслія, или же подчиненіе духа Церкви такъ называемымъ законамъ ума. Отсюда выродился еще недавно знаменитый оный неологизмъ, который процѣживалъ откровенную религію сквозь пальцы разума, который, въ свою очередь, процѣживался сквозь современныя системы философскія, образовавшія раціонализмъ. Пустились все изъяснять изъ началъ естественныхъ, все примѣрять то по категоріямъ, то по началамъ естественнымъ и ничего не принимать въ откровеніи, что будто бы противорѣчитъ началамъ ума. Что было слѣдствіемъ? Появилось множество богословскихъ системъ, множество комментаріевъ на св. Писаніе; но въ этихъ системахъ и комментаріяхъ Божественная религія явилась уже не дѣломъ Божіимъ, а просто дѣломъ человѣческимъ, и даже человѣческимъ—плохимъ. Сверхъестественная и чудесная сторона ея затмилась многими странными, иногда даже забавными толкованіями и выдумками (Paulus, Wen Ravius, Gablerus, Wegscheider, Marheinecke, иногда Rosenmüller, de Wette et sic porro).

2) Въ разсужденіи предметовъ дѣятельности ложное направленіе философскаго духа открывается въ томъ, когда риторы усиливаются нравственность евангельскую низвести на степень нравственности естественной или разумной. Такъ во времена апостоловъ спорили, что безъ обрѣзанія, безъ обрядоваго закона не можно спастися (Гал. VI. 12. 13. Сравн. II. 4. 11—21. Дѣян. XXI. 2. X. 2. 8). Въ наше время западная Европа думала, и проповѣдывала на каѳедрахъ, что въ Евангеліи должно принять одну только нравоучительную часть, ибо только она будто-бы одна сообразна съ разумомъ.

Примѣч. Въ головахъ философо-богослововъ не могла помѣститься мысль ни о паденіи человѣка, ни о Божествѣ Искупителя, ни о таинствѣ искупленія и святыя Троицы; а по-

тому не могли также помѣститься всѣ глубочайшія истины Писанія и Церкви, основанныя и вытекающія изъ оныхъ таинствъ. Лжемудрецы видѣли въ Искупителѣ не Бога, но простаго человѣка,—только человѣка необыкновеннаго, великаго учителя народнаго, лучшаго изъ всѣхъ, какіе когда либо являлись въ мірѣ для образованія человѣчества. Въ подобномъ ученіи нѣтъ ничего христіанскаго и нѣтъ самаго христіанства. Отнять въ немъ Божественность происхожденія и Божественность Лица оное основавшаго, значитъ отнять все, и повергнуть человѣчество опять въ тоже пагубное состояніе, въ которомъ оно находилось до искупленія.

3) Философическая древняя ложь открывается въ устахъ проповѣдника тогда, когда онъ, уклонясь отъ библейско-церковной идеи человѣческаго общества, силится построять сіе общество на гипотезахъ разума. Мірскіе писатели разными образами играютъ надъ обществомъ и Церковію; выводили и выводятъ человѣка изъ лѣсовъ и степей, и опять хотятъ вести его туда изъ общества; мудрое и удивительное устройство гражданскаго тѣла приписываютъ случаю и физической нуждѣ съ небольшимъ запасомъ смѣтливости въ человѣкѣ; унижали и унижаютъ важность властей гражданскихъ; опровергаютъ силу и достоинство общественныхъ постановленій; издѣваются надъ самими священными узами общежитія. Горе проповѣднику, который вздумалъ бы подражать мірскимъ писателямъ, не желая одно христіанство поставлять источникомъ, жизнію, основою благоденствія общественнаго. Онъ былъ бы подобенъ тѣмъ пророкамъ, которые говорили царю израильскому: «*Взыди въ Реммаѳу Галаадскую, яко дая предастъ Господь въ руки царевы*». Слѣдствіемъ лживаго ученія бываетъ исполненіе онаго: *видѣхъ всего Израиля разсѣяна по горамъ якожде стада, имже нѣсть пастыря* (3 Цар. XXII. 6—17. Смотр. также преосв. Ѳеофилакт. разсужд. на Р. X.).

§ 251. Поддѣльное проповѣданіе происходитъ иногда отъ невѣрно понятаго духа христіанства и отъ невѣрнаго направ-

ленія религіознаго духа въ самомъ проповѣдникѣ. Такое направленіе обнаруживается различно по различію силъ, способностей, и по различному образованію сихъ способностей у богослововъ-проповѣдниковъ. Религія свята, божественна, для всѣхъ и каждаго равно спасительна; но есть люди, которые, по какимъ бы то ни было произвольнымъ причинамъ, ищутъ въ ней произволеній сердца своего, и потому вдаются въ крайности; мыслію и умомъ ходятъ около, но не сходятъ въ среду предмета. Отсюда ато множество религіозныхъ сектъ и сектантскихъ проповѣдниковъ, часто вовсе противоположныхъ себѣ взаимно по своему духу, тону и характеру, не смотря на то, что у всѣхъ ихъ предметъ одинъ и тотъ же—спасеніе себя и ближнихъ на основаніи Евангелія. Изъ множества невѣрныхъ направленій замѣтимъ тѣ, кои ближе къ нашему дѣлу.

§ 252 Къ невѣрному направленію религіознаго духа проповѣдническаго относится *мнимый энтузіазмъ*, или мнимое вдохновеніе—склонность основывать свои убѣжденія на нѣкоемъ внутреннемъ, ложномъ ощущеніи въ себѣ дѣйствій высшей силы, и говорить какъ бы по вдохновенію пророческому. Между древними израильтянами возставало множество пророковъ, вводившихъ народъ въ заблужденіе лжевѣщаніями. Одни говорили: *видѣхъ сонъ, видѣхъ сонъ*; другіе увѣряли, что они видѣли видѣнія, и приговаривали пророческое: «тако глаголетъ Господь, рече Господь». Но Господь не посылахъ ихъ, и духа своего не давалъ имъ. *Не ложное ли видѣніе видѣсте*, отвѣщавалъ имъ Іегова чрезъ истинныхъ своихъ пророковъ, *и волхованія суетная рекосте? И глаголете: рече Господь; Азъ же не глаголахъ.... того ради се Азъ на вы! И простру руку мою на пророки, видящія лжу, и провѣщавающія суетная* (Іезек. XIII. 4—9). Бываютъ и такіе случаи, что Господь Самъ попущаетъ духа лживаго въ уста лживыхъ пророковъ для наказанія ожесточенныхъ грѣшниковъ. Видѣніе пророка Михея

выражаетъ и лживый духъ въ устахъ лживыхъ энтузіастовъ, и плачевный случай, когда Господь попущаетъ льщеніе въ сердца народа непокориваго. *Не тако,* говоритъ человѣкъ Божій, *не тако, видѣхъ Господа Бога Израилева, сѣдящаго на престолѣ своемъ, и все воинство Его стояше окрестъ Ею одесную Его, и ошуюю Его. И рече Господь: кто прельститъ Ахаава, царя Израилева, и взыдетъ и падетъ въ Ремаѳѣ Галаадстѣй? И рече сей тако, и сей тако. И изыде духъ, и ста предъ Господомъ, и рече: азъ прельщу и. И рече Господь къ нему: въ чемъ? И рече: изыду, и буду духъ лживъ во устѣхъ всѣхъ пророкъ его. И рече: прельстиши и возможеши; изыди и сотвори тако. И се нынѣ,* говоритъ истинный пророкъ Іеговы, обращаясь къ царю Израильскому, *даде Господь духъ лживъ во уста всѣхъ пророкъ твоихъ сихъ, и Господь глагола на тя злая* (3 Цар. XXII. 19—23). Въ наши времена не слышно лживыхъ пророковъ, предсказывающихъ будущее; но есть квакеры и могутъ быть лживые проповѣдники. Усердно надобно молить Господа, чтобы Онъ отъялъ отъ насъ слово и духъ лживъ не въ разсужденіи предсказыванія будущаго, но въ разсужденіи чистоты нашей проповѣди.

§ 253. Къ невѣрному направленію духа проповѣдническаго принадлежитъ *мистицизмъ*—склонность находить таинственный и глубокій смыслъ вездѣ, даже въ тѣхъ мѣстахъ Писанія, гдѣ выражается истина самая простая и выражается буквально. Отсюда стремленіе—всѣ вещи и дѣла библейскія превращать въ образы предметовъ высшихъ и духовнѣйшихъ. Отсюда чрезвычайная натяжка въ изъясненіи Писанія, непомѣрная утонченность, охота все представлять въ нѣкоей таинственной отдаленной мглѣ, занимательной для воображенія, но невыгодной для назиданія. Конечно, умѣренный и благоразумно употребляемый мистицизмъ, безвреденъ, и можетъ придавать слову занима-

тельность, тонъ вдохновенный, живыя и трогательныя изображенія; но мистицизмъ неумѣренный истины ясныя, сами по себѣ важныя и назидательныя, превращаетъ въ фантастическія картины воображенія, вовсе ненужныя для церковнаго собесѣдованія. Мистицизма особенно должны остерегаться молодые проповѣдники, одаренные живымъ и пылкимъ воображеніемъ и большою чувствительностію; ибо сіи люди преимущественно склонны бываютъ къ таинственному и отвлеченному; но такая склонность, не бывъ обуздана во время, легко можетъ изъ проповѣдника сдѣлать мечтателя. Надобно помнить, что великіе и лучшіе учители христіанства,—каковы напр. св. Златоустъ, Василій, Григорій, Амвросій и другіе,—не любили вдаваться въ мистическія созерцанія; они изъясняли Писаніе преимущественно въ смыслѣ буквальномъ и нравственномъ.

§ 254. Противоположный мистицизму порокъ есть *система приспособленія* (systema accomodationis) и *иконизмъ*. Сіе заблужденіе состоитъ въ томъ, a) когда предметы и событія, содержащія дѣйствительное прообразованіе, не почитаютъ прообразованіемъ, а простымъ намекомъ и принаровленіемъ; b) когда въ мѣстахъ Писанія, содержащихъ дѣйствительное доказательство какого-либо догмата, не хотятъ видѣть ничего дѣйствительнаго, а все почитаютъ за одно простое сходство, и не находятъ никакой существенной связи между Церковію ветхозавѣтною и новозавѣтною; c) когда разныя мѣста Писанія изъясняютъ изъ духа и обычаевъ того времени и народа, къ которому они изречены были, и потому отвергаютъ многое, какъ будто бы не сообразное съ нынѣшнимъ временемъ и состояніемъ человѣчества; d) когда наконецъ все историческое въ Писаніи признаютъ образомъ или картиною, представляющею одно только нравственное совершенство человѣка, а не дѣйствительныя происшествія. Грубую сторону иконизма представ-

ляютъ наши духоборцы; больше обработанную, но все же ложную, изображаютъ нѣкоторыя западныя секты, въ существенныхъ пунктахъ своего ученія схожія съ духоборцами.

Примѣч. Въ разсужденіи первыхъ трехъ пунктовъ системы приспособленія должно замѣтить, что ихъ держались многіе даже знаменитые толковники Писанія, каковы напр. Гроцій, Клерикъ, Розенмиллеръ, иногда Кинель и другіе; а потому ихъ комментаріи должно читать съ разборчивостію и осторожностію.

§ 255. Худшее изъ худыхъ направленій собесѣдованія есть *фанатизмъ*—слѣпая ревность по вѣрѣ, безотчетная привязанность ко внѣшности въ религіи,—заблужденіе, во имя Евангелія нѣкогда пролившее рѣки крови человѣческой, и бывшее причиною многихъ сектъ и расколовъ въ Церкви христіанской. Благодаря точному устройству Церкви и мудрымъ распоряженіямъ правительства въ дѣлахъ церковныхъ, проповѣдники нашего времени безопасны отъ заблужденій, поражаемыхъ фанатизмомъ: но тѣмъ не менѣе мы должны быть осторожны, чтобы въ своихъ поученіяхъ къ народу не допустить чего нибудь суевѣрнаго, предразсудочнаго, а должны стараться проникнять истинную точку зрѣнія на предметы религіи. Древнее зло скрытно и лукаво, бывъ не замѣчено въ началѣ и въ свое время, оно ищетъ случая открыться и открывается, когда случай есть.

§ 256. Противоположное горячему фанатизму заблужденіе есть *индифферентизмъ*—холодность и равнодушіе къ религіи, взоръ на всѣ вѣроисповѣданія въ мірѣ христіанскомъ безразличный, вялый, разслабленный, доводящій христіанъ до пагубнаго разслабленія въ дѣлахъ спасенія;—заблужденіе, кажется, нашего вѣка, прикрываемое благовиднымъ именемъ вѣротерпимости. Но вѣротерпимость есть дѣло государственное, а не проповѣдническое. Проповѣдникъ, въ точности соображаясь съ

видами и постановленіями правительства, касательно разновѣрцевъ, не долженъ ни употреблять, ни проповѣдывать, ни даже мыслить о насильственныхъ мѣрахъ къ обращенію неправомыслящихъ; но отнюдь самъ не долженъ упадать въ своемъ духѣ, чувствѣ и словѣ до холодной вѣры, худшей безвѣрія; долженъ стараться чрезъ поученія возбуждать въ своихъ слушателяхъ духъ истиннаго благочестія. Ничего нѣтъ хуже, какъ проповѣдникъ индифферентистъ, особенно въ предметахъ дѣятельности христіанской; слова его показываютъ, что онъ въ характерѣ своемъ либо льстецъ, либо слабый и бездушный человѣкъ; ни теплъ, ни холоденъ,—*сего ради*, говоритъ Судія Всемірный, *имамъ тя изблевати* (Апок. III. 16).

§ 257. Всѣ заблужденія, показывающія невѣрное направленіе духа проповѣдническаго въ теоретическомъ отношеніи, суть не иное что, какъ крайности, несчастные выродки добрыхъ мыслей и добраго направленія, нѣкогда предпринимавшагося для весьма добрыхъ цѣлей. Такъ ложный энтузіазмъ есть пародія вдохновенія пророческаго; мистицизмъ есть выродившаяся прекрасная въ духѣ человѣческомъ способность созерцанія, толико усовершенная древними аскетами; система приспособленія есть искаженіе системы согласія между двумя завѣтами Ветхимъ и Новымъ, толико употребительной у писателей первыхъ вѣковъ христіанства; ложное направленіе философское есть дурное подражаніе весьма умной мысли Климента, Оригена, Августина и другихъ, мысли—сочетать лучшія сужденія древнихъ философовъ съ ученіемъ откровенія, показать источникъ первыхъ въ послѣднемъ, дабы заградить уста языческимъ мудрецамъ, которые въ свою очередь похищали истины изъ Писанія и перекладывали на философскій ладъ, дабы своей философіи придать болѣе толку и цѣнности (неоплатоники). Иконизмъ есть безобразная мысль, грубо отвлеченная отъ нечисто по-

нятой методы проповѣданія въ притчахъ, употребляемаго Спасителемъ, и ложно основанная на нѣкоторыхъ худо понятыхъ мѣстахъ Писанія, напр. 1 Кор. X. 1—6; 1 Петр. II. 21 и проч. Фанатизмъ и индифферентизмъ есть повтореніе давно извѣстныхъ какъ іудеямъ, такъ еретикамъ и язычникамъ двухъ крайностей, указанныхъ въ п. Гал. IV. 17. 18; Рим. X. 2. 3. Всѣ же вышеозначенныя заблужденія обозначены характеристически и осуждены въ Апокалипсисѣ (гл. II. 3). Проповѣдникъ, не вдаваясь въ ложный духъ проповѣдничества, долженъ стараться о томъ, чтобы направленію своего собесѣдованія возвратить древнюю чистоту его, святую вѣрность и преданность истинѣ. Единственная, прекрасная заслуга его состоитъ въ томъ, чтобы вмѣсто энтузіаста быть истиннымъ учителемъ, имѣющимъ внутреннее удостовѣреніе отъ Духа Божія въ непорочности своего служенія; вмѣсто мистика быть дѣйствительнымъ созерцателемъ истинъ христіанства; вмѣсто фанатика быть истиннымъ ревнителемъ благочестія; вмѣсто индифферентиста быть усерднымъ и благоразумнымъ защитникомъ вѣры и Церкви своей. *Тако глаголетъ Аминь, свидѣтель вѣрный и истинный: совѣщаю тебѣ купити отъ Мене злато разженное огнемъ, да обогатишися: и одѣяніе бѣло, да облечешися: и да не явится срамота наготы твоея; и коллуріемъ помажи очи твои, да видиши.... Имѣяй ухо да слышитъ, что Духъ глаголетъ церквамъ* (Апок. III, 15. 18. 22). Здѣсь много наставленій для проповѣдника.

В) Ложное практическое направленіе.

§§ *258. Ригоризмъ въ собесѣдованіи. 259. Либерализмъ. 260. Чина между тѣмъ и другимъ.*

§ 258. Невѣрное направленіе собесѣдованія въ практическомъ отношеніи обнаруживается наипаче двумя крайностями рединою между ними: нравственнымъ *ригоризмомъ, либерализмомъ и шаткостію* духа проповѣдническаго между тѣмъ другимъ.

Ригоризмъ (суровость) въ собесѣдованіи бываетъ тогда, да проповѣдники, основываясь болѣе на буквѣ, чѣмъ на духѣ санія, проповѣдуютъ чрезвычайную строгость правилъ нгельскихъ, представляютъ ихъ слишкомъ суровыми, взыскательными, превышающими силы человѣческой природы; когда истіанскія добродѣтели описываютъ слишкомъ высокими и доступными; увеличиваютъ пороки и преступленія поучаемаго народа, и ни въ угрозахъ, ни въ наказаніяхъ, ни въ изъясненіи добродѣтелей и пороковъ ни мало не соображаются съ обстоятельствами времени, ни съ нравственнымъ состояніемъ своихъ слушателей; а такимъ образомъ учатъ и обличаютъ, какъ уже было замѣчено, *не человѣка дѣйствительнаго, но существо воображаемое.* Сей недостатокъ замѣченъ Іисусомъ у учителей народа Іудейскаго, которые для другихъ связывали бремена тяжкія, неудобоносимыя, а сами не хотѣли даже перстомъ до нихъ дотронуться (Мат. XXIII. 4—31). Тому же недостатку подвержены и всѣ молодые и неопытные проповѣдники благаго и легкаго ига Христова. Молодой проповѣдникъ не спрашиваетъ себя о томъ: есть ли сообразность между его словомъ и слушателями? Онъ просто и безъ отношеній избираетъ себѣ извѣстный предметъ, и во что бы ни стало, старается представить его, сколько можно, живѣе, разительнѣе,—увеличиваетъ, натягиваетъ, расширяетъ. Слово вы-

ходитъ иногда краснорѣчиво, но вовсе не назидательно. Впрочемъ иногда и опытные проповѣдники бываютъ не вездѣ свободны отъ ригоризма. Такъ, читая Бурдалу, Массильона и другихъ о высотѣ нѣкоторыхъ добродѣтелей, о тяжести пороковъ, не рѣдко замѣчаешь въ себѣ чувство, похожее на безнадежность.

§ 259. *Либерализмъ*, въ практическомъ отношеніи, есть тоже, что индифферентизмъ въ теоретическомъ,—слабая вѣра и добродѣтель, слабый духъ христіанскій въ проповѣдникѣ. Напитанный духомъ либерализма проповѣдникъ ослабляетъ истинное понятіе о подлинной нравственности евангельской; внушаетъ ложныя мысли о легкости спасенія, представляя оное занятіемъ весьма обыкновеннымъ, не требующимъ большихъ усилій; отвергаетъ истинный характеръ подвижничества христіанскаго; увѣряетъ народъ, что жизнь по духу Евангелія не различается отъ обыкновеннаго и повседневнаго поведенія людей въ обществѣ; ослабляетъ понятіе о порокахъ и о тяжести наказаній за нихъ; и если Евангеліе прямо указываетъ ему на строгость своихъ правилъ, онъ старается умягчать ихъ льстивыми словами, хитростію воззрѣнія, или прямо отвергаетъ ихъ. Такой образъ проповѣданія гораздо вреднѣе и пагубнѣе, чѣмъ нравственный ригоризмъ. Сей послѣдній можетъ остаться безъ дѣйствія на слушателей, его могутъ принять и не принять, и самая большая невыгода отъ него ограничится только тѣмъ, что проповѣдника не послушаютъ и будутъ досадовать на чрезмѣру строгій тонъ его. Напротивъ проповѣдь либеральная всегда производитъ дѣйствіе,—и дѣйствіе весьма вредное. Кто всегда говоритъ о легкости спасенія, тому всякій легко вѣритъ. Когда насъ учатъ быть не слишкомъ строгими въ разсужденіи вѣры и дѣятельности,—мы на это съ удовольствіемъ соглашаемся; потому что и безъ наставленій всѣ мы склонны къ лѣности и безпечности въ дѣлѣ спасенія. Когда насъ увѣряютъ, что наши слабости, пороки и заблужденія суть грѣхи не важные,—симъ самымъ

аютъ намъ наилучшій поводъ къ развращенію, и безъ того стественному испорченной природѣ нашей, и усыпляютъ нашу овѣсть. *Имамъ на тя*, угрожаетъ Духъ разслабѣлымъ проовѣдникамъ, *яко любовь твою первую оставилъ еси. Помяи убо, откуда спалъ еси, и покайся, и первая дѣла совори: аще же ни, гряду къ тебѣ скоро, и двигну свѣтильникъ твой отъ мѣста своего, аще не покаешися* Апок. II, 4. 5).

§ 260. Между ригоризмомъ и либерализмомъ есть не повальная средина (ее можно назвать *гипокритизмомъ*, проповѣдническимъ лицемѣріемъ), когда проповѣдникъ, не желая оказаться ригористомъ, умягчаетъ строгость христіанскаго равоученія понятіями либеральными, и желая либерализму приать видъ болѣе строгій и степенный, старается согласить ный съ ригоризмомъ; или когда проповѣдникъ для однихъ быаетъ строгъ и суровъ, для другихъ уступчивъ и мягокъ. ъ томъ и другомъ случаѣ онъ, вмѣсто истинной нравствености евангельской, представляетъ одни тонкія и колеблюіяся начала. Посему то, дабы не ошибаться самому другихъ не вводить въ заблужденіе, надлежитъ христіанкому учителю весьма точно и глубоко постигать духъ истинаго христіанства; надлежитъ знать нравственность евангельую не по наслышкѣ, не изъ книгъ, а по собственному опыу живому, дѣятельному, постоянному. Слово Божіе объявляетъ оре проповѣднику, некрѣпкому въ своихъ началахъ нравствености, усыпляющему совѣсть народную, глаголющему: *миръ, миръ*, гдѣ нужно бодрость, дѣятельность, стремленіе къ совररенству. *Горе сшивающимъ возглавіицы подъ всякій лакоть руки, и сотворяющимъ покрывала надъ всякую главу всякаго возраста, еже развратити души* (Іезек. XIII. 10. 18).

В) Ложный вкусъ проповѣдническій.

§§ *261. Понятіе о ложномъ вкусѣ проповѣдническомъ. 262. Характеръ сего вкуса, описанный ап. Петромъ и Іудою. 263. Странность вкуса у нѣкоторыхъ старинныхъ проповѣдниковъ. 264. Порча вкуса у молодыхъ проповѣдниковъ, готовящихся къ пастырскому служенію.*

§ 261. Неправильный вкусъ проповѣдническій равным образомъ вредитъ чистотѣ христіанской проповѣди, и удаляет церковное собесѣдованіе отъ истиннаго и подлиннаго характе ра его. Подъ неправильнымъ вкусомъ разумѣемъ то, когда про повѣдникъ свое искусство словесное предпочитаетъ внутренне силѣ, святости и назиданію церковно-библейскаго слова; хо четъ блистать, а учить просто и по истинѣ какъ будто сты дится; мірское украшеніе рѣчи ставитъ выше простоты евав гельской; хочетъ отличаться не твердостію и нѣкою спасител ною упругостію слова, но щеголеватостію онаго, новостію во зрѣній, прихотливыми оборотами, глубокою ученостію, къ мѣст и не къ мѣсту выказываемою. Однимъ словомъ, когда вмѣст здравыхъ доказательствъ, твердыхъ мыслей, христіанскаго убѣ денія, почерпнутаго изъ Писанія и ученія церковнаго, преди гаетъ народу одно *надутое пустословіе*, а потому и пусто *мысліе. Глаголетъ прегордая*, т. е. высокопарно, но—ли *кимвалъ звящаяй.*

§ 262. Характеръ ложнаго вкуса, какъ и вообще ложны го краснорѣчія, изображаютъ ап. Петръ и Іуда, описывая ла выхъ учителей (2 Петр. II. 1—3. 10. 12—19. Іуд. 1. 8. 10—1 16. 18. 19). *Были и лжепророки* въ народѣ, говоритъ с ап. Петръ,—*такъ какъ и у васъ будутъ лжеучители, к торые введутъ пагубныя ереси. И многіе будутъ слѣд вать ихъ разврату и за нихъ путь истины будетъ*

поношеніи; это поношеніе истины, обезображиваемой ложнымъ вкусомъ и духомъ проповѣдническимъ, состоитъ:

a) *въ мечтательности,* когда ложный витія вѣщаетъ только то, что нравится его воображенію, и такъ, какъ представляетъ ему мечта, фантастическій взоръ, а не твердое убѣжденіе въ истинѣ: *Сонія видяще;*

b) *въ преумноженіи льстивыхъ словесъ,* когда проповѣдуютъ для того, чтобъ нравиться другимъ, а не для истиннаго назиданія, и проповѣдуютъ то, чѣмъ можно понравиться, хотя бы оно было не совсѣмъ нужно;

c) *въ желаніи казаться глубокимъ* и весьма знающимъ,—когда проповѣдникъ самый простой предметъ не излагаетъ просто, а ищетъ какихъ-то сторонъ, невѣдомымъ другимъ: *источницы безводни;*

d) *въ желаніи казаться возвышеннымъ,*—когда риторъ силится наполнить слово свое принужденнымъ пыломъ страсти, громкими фразами, пареніемъ въ высотѣ, но безъ жизни, безъ духа и силы: *облацы безводни отъ вѣтръ преносими;*

e) *въ ложномъ блескѣ* слова: *звѣзды прелестныя* (блуждящія кометы) *имже мракъ тмы во вѣки блюдется.* У риторовъ есть ложный блескъ рѣчи, ложная сила убѣжденія; они внезапно поражаютъ рѣзкими и блестящими описаніями извѣстныхъ предметовъ, какъ кометы устрашаютъ простолюдиновъ, будто бы предвѣщая народныя бѣдствія; они говорятъ: я покажу вамъ прямой путь къ просвѣщенію, я разгоню мракъ вашей робкой совѣсти. Но слова ихъ суть ложь и обманъ; свѣтъ ими обѣщаемый, предвѣщаетъ глубокую осязаемую тьму заблужденія;

f) всего хуже въ томъ, что ложные вѣщатели любятъ проповѣдывать нечистые помыслы порочнаго сердца своего: *волны свирѣпыя моря, воспѣняюще своя стыдѣнія.* Они

въ страстномъ словѣ своемъ восцѣняютъ—поднимаютъ изъ глубины души своей нечистыя страсти, дурныя ощущенія и взносятъ ихъ въ рѣчи своей, живописуя ихъ и представляя благовидными. Какъ море во время волненія пѣнится, и со дна своего выноситъ илъ и тину на поверхность: такъ ложные учители проповѣдываютъ произволы испорченнаго сердца своего словомъ легкимъ и тонкимъ, какъ пѣна.

g) Обыкновеннымъ также предметомъ ложныхъ вѣщателей бываетъ осужденіе другихъ, мизантропическій взглядъ, оклеветаніе и насмѣшка надъ чужими дѣлами, ропотъ, недовольство своимъ жребіемъ, завистливыя рѣчи касательно чести и достоинства другихъ: *ропотницы, укорители, часть порочна, скверители и порочницы, питающеся лестми своими, ругатели.*

h) Вообще характеръ ложнаго вкуса проповѣдническаго есть нѣкая *тѣлесность*—приспособленіе слова къ духу и вкусу мірскому, къ духу и вкусу внѣшняго—душевнаго человѣка нашего, а не духовнаго—возрожденнаго,—и *бездушіе*—отсутствіе истинно—христіанскаго духа, отсутствіе истины, чистоты и святости евангельской: *тѣлесни, духа не имуще.*

§ 263. Къ признакамъ ложнаго вкуса проповѣдническаго надобно отнести также неумѣренную охоту нѣкоторыхъ проповѣдниковъ—слишкомъ часто приводить въ поученіяхъ своихъ простонародные анекдоты, происшествія изъ языческой исторіи и миѳологіи; употреблять бранчивый тонъ, грубыя выраженія, грубыя пословицы, площадныя поговорки; либо дѣлать странныя и затѣйливыя воззрѣнія на предметы, желая отличиться новостію; либо шутить на каѳедрѣ, какъ будто въ простой домашней бесѣдѣ, и желая быть простымъ и общенароднымъ, пускаться уже въ такую простоту, которая ни на что не похожа, и бываетъ слишкомъ проста.

Примѣч. Примѣры на сіе чит. *R. Patris Philippi Hartung* e societate Jesu conciones Tergeminae in Festa totius anni. Norimbergae 1718. Tom. I. pag. 78, 91, 102, 270—273, 262, 313, 227, 228, Tom. II. pag. 123 seqq. 131 seqq. 149. Любопытный найдетъ въ проповѣдяхъ Филиппа Гартунга множество любопытнаго, удивительную начитанность, прекрасныя и глубокія мысли,—и удивительныя странности, множество до нелѣпости забавныхъ анекдотовъ, примѣненій миѳологіи, филологіи, физики, архитектуры, музыки, и такихъ вещей, для коихъ не скоро отыщешь названіе. Конечно, всякое время имѣетъ свой вкусъ; и, конечно, проповѣдники имѣли свои причины говорить такъ или иначе: однако неумѣренная говорливость, слишкомъ наивная простота показываетъ невѣрный вкусъ проповѣдническій.

§ 264. У юношей, пишущихъ проповѣди для опыта, есть другой недостатокъ вкуса: охота блистать модными выраженіями. Случается намъ читать иногда въ проповѣдяхъ молодыхъ проповѣдниковъ и *путеводную звѣзду*, и *туманную даль*, и *неземное наслажденіе*, и *сладостное томленіе;* въ этихъ проповѣдяхъ и *эта благодать навѣваетъ*, и *эти духи напѣваютъ*, *отобразы вынаруживаются*, и *перлы* часто *горятъ*, и *идеи блещутъ высокія*, и *юныя силы цвѣтутъ*, *какъ весна*, и *любовь застыеаетъ* и *надежда свѣтлѣется* и проч. Конечно, все это слова, сами по себѣ невинныя: но мы не знаемъ имъ цѣны и мѣста. Оттого въ проповѣди встрѣчается самая странная пестрота; святыя истины бываютъ въ разногласіи съ духомъ проповѣдника, духъ въ разногласіи съ мыслями, мысли съ словами,—и во всемъ нѣтъ вовсе *слога проповѣдническаго*.