

ОГЛАВЛЕНИЕ

Душа и ангел – не тело, а дух

Рассмотрение свидетельств св. Отцев о естестве души и ангелов

Часть I

Часть II

Часть III

Рассмотрение свидетельств Слова Божия о естестве души и ангелов

Разбор соображений ума в оправдание нового учения

Тропари и кондаки

Печатается по изданию 1891 г.
От Московского Духовно-Цензурного Комитета
печатать дозволяется.
Цензор священник *Иоанн Петропавловский*

"Талан"
Москва 1997

"Читать ли писания Преосв. Игнатия? – Читайте... Только статью о смерти не читайте, и то не всю, а только несколько листов, кажется, в начале, где он говорит, что душа и ангел телесны..."

Епископ Феофан, Собрание писем, Т.1, стр.187.

Душа и ангел – не тело, а дух

В 1863 г. появилось в печати *Слово о смерти*, – слово многопоучительное, в котором, однако ж, высказаны были между прочим мнения мало известные в христианском мире, каково, например, мнение о телесности естества души и ангелов. В "Страннике" 1863 г. за сентябрь месяц сделаны были краткие, но сильные заметки на эту новость. Заметки эти вызвали противозаметки, которые и явились отдельною книжкою, под заглавием: *Прибавление к Слову о смерти*. Цель *Прибавления* была – собрать побольше доказательств на все окритикованные мысли Слова о смерти, и особенно на мнение о телесности естества души и ангелов.

Подвергал ли кто рассмотрению эти доказательства – не умею сказать. Но видно, что мысль о телесности естества души и ангелов принялась, и кому-то показалось очень твердо доказанною. Вступив в спор с спиритами, восставал он против Кардека, признающего, что душа имеет тонкую вещественную оболочку, в защиту другого спирита Пьерара, который твердил, что то и есть душа, что Кардек признает оболочкою: душа есть эфирное тело и больше ничего. Чтобы дать больше веса своей защите Пьерара, автор прибавил, что мнение его и у нас окончательно доказано, именно, в упомянутых статьях. Потому-то и родилось желание просмотреть, точно ли оно доказано. Я просмотрел все показания и предъявления статей в пользу этого взгляда до малейших подробностей, и нигде не открыл опоры ему, а напротив везде, где статьи думали найти подтверждение своей мысли, встречал положения, совершенно ей противоположные. Итог моих изысканий предлагаю вниманию любителей духовного чтения, которые если не поскучают пробежать их, удостоятся, что эта новость, телесность души и ангелов, – нисколько не доказана, и что по-старому остается вполне доказанною и непреложною древняя истина, *что душа и ангел – не тело, а дух*.

Сущность нового учения состоит в следующем: "Ангелы и души, хотя и очень тонки по существу своему, однако, при всей тонкости своей, суть – тела. Они – тела тонкие, эфирные, тогда как, напротив, наши земные тела очень вещественны и грубы. Грубое человеческое тело служит одеждою для тонкого тела – души. На глаза, уши, руки, ноги, принадлежащие душе, надеты подобные члены тела. Когда душа разлучается с телом посредством смерти, она совлекается его, как бы одежды. Ангелы, подобно душе, имеют члены – голову, очи, уста, перси, руки, ноги, власы, – словом, все подобие видимого человека в его теле. Один Бог – Дух. Нет существа одноестественного Богу. И потому, кроме Бога, нет другого существа духовного по естеству".

Спросит кто: так кому же в нас, (и в ангелах), принадлежит сознание, свобода, рассуждение, страх Божий, совесть? – Тому же тонкому телу эфирному, которое есть душа.

"Мужи разумные поняли, что человек отличается от животных внутренним свойством, *особенною способностью души человеческой*. Эту способность они назвали силою словесности, собственно духом. Сюда отнесены не только способность мыслить, но и способность к *ощущениям духовным*, каковы: ощущение высокого, ощущение изящного, ощущение добродетели".

Но не есть ли эта способность, названная собственно духом, особая, не телесная сила, обитающая в тонком эфирном теле, которая и есть душа, как особое духовное существо, облеченное в эфирное тело? Нет. Тогда все же было бы чисто духовное существо в кругу тварей, а этого допустить нельзя. К тому же тогда следовало бы сказать, что по смерти человека, выходит из тела духовное существо, облеченное в эфирное тело, как в оболочку; а по сему и об ангелах следовало бы говорить, что они суть духи, облеченные в эфирное тело. Это же решительно должно быть отвергнуто, ибо св.отцы не признавали ангелов облеченными в тонкое тело, а самое существо, самую сущность их признавали некоторым

тонким телом. Таковы же и души.

Итак, тонкое эфирное тело, то есть, вещество, ныне рассуждает, сознает себя, свободно действует, являет совесть и страх Божий, вообще обнаруживает все те духовные действия, которые разумные люди никак не могли и не могут приписывать веществу.

Я нарочно выставляю все эти стороны нового учения, чтоб видна была главная мысль, доказывания которой ожидать должно.

Доселе, как известно, было и есть два мнения об образе бытия души и ангелов: одни думали и думают, что души и ангелы суть духовные существа, облеченные тонкою вещественною оболочкой; другие полагали и полагают, что души и ангелы суть чистые духи, не имеющие никакой оболочки. По первому мнению, – в составе человека, духовное существо посредствуется в союзе с этим грубым телом, телом тонким, эфирным, – и то, что выходит из тела по смерти человека, будет дух, облеченный эфирною, или вообще вещественною тонкою оболочкою; равно и ангел, являющийся или сам в себе сущий в своей области, тоже будет дух, облеченный подобною же оболочкою. Это образ представления бытия души и ангелов самый удобный для понятия, совершенно мирящийся со всеми сказаниями о явлениях ангелов и душ, и легко решающий все, относящиеся сюда, вопросы. По второму мнению дух – не отвлеченность какая либо мысленная, а существо, реально существующее между другими реальностями, которое, в силу этой реальности своего существования, непосредственно входит в человека в союз с телом и в ангелах – в воздействие на мир внешний.

Из этих двух мнений кто какого хочет держаться, того и держись. Потому что и в первом, и во втором существенное в ангеле и человеке, мыслящее, свободно действующее, себя сознающее, признается существом духовным; а на это, в учении о естестве души и ангелов, главным образом и настаивать должно. Мнение же, выраженное в *Слове о смерти* и поддержанное в *Прибавлении* к нему, терпимо быть не может. Это ультра-материализм, или материализм, вышедший из своих пределов. Настоящий материализм боится допустить отдельное существование души, ибо знает, что логика неотступно потребует от него признать вслед за тем и духовность ее, по невозможности присвоить веществу все те явления и действия, коих производительницею считается душа. Поэтому строгий материализм и говорит, что души, как отдельного существа, нет у человека; все, что приписывается ей, есть отражение гармонического устройства тела. Хоть сознание, резко отделяющее себя от тела и независимо от него действующее, громко обличает его и неумолимо теснит, но он нейдет далее, по чувству самосохранения. Ибо только скажи он, что душа отдельно существует, тотчас должен будет признать и ее духовность; а это значит посягать на свою собственную жизнь. Вот он и упорствует. Взгляд наших брошюр смелее, и это, конечно, потому, что они не ставили себя лицом к лицу с вопросом: как объяснить совершенно духовные действия души, когда она есть эфирное тело. Только в одном месте, как мы видели уже, мимоходом сказано, что мысль и прочие высшие проявления духовности суть способность души, как и обыкновенно говорят, забыв как будто про свое положение, что душа наша есть эфир – не более, тот эфир, из которого точные науки производят свет, теплоту, электричество и проч. Сколько в этом несообразности – очевидно. Но мы возвратимся еще к этому предмету.

Таким образом, составляется мнение необычное, и составляется не во имя науки, (хотя и ей тут дается маленькое участие), требованиями которой законно или незаконно привыкли ныне прикрываться, а по началам св.веры христианской, на основании Слова Божия и отеческих писаний. Спрашивается: неужели же вопрос о естестве души и ангелов не решен доселе в Церкви Божией? Решен, и решен очень определенно.

В "Православном исповедании", в ответ на вопрос 18-й, читаем: "Бог есть Творец видимых и невидимых созданий... и создал Он умный оный мир... потом мир сей вещественный... наконец, человека, сложенного из *невещественной и разумной души* и вещественного тела. Один и тот же есть Создатель обоих миров, *невещественного и вещественного*". А в ответ на 19-й вопрос прямо сказано, что ангелы суть духи.

В "Пространном христианском катехизисе" в первом члене, на вопрос: "что должно разуметь в Символе веры под именем невидимых", отвечается: "*невидимый или духовный мир*, к которому принадлежат ангелы". На вопрос же: "что такое ангелы", говорится: "*духи бесплотные*, одаренные умом, волею и могуществом". В том же члене вопрос: "что такое дыхание жизни, вдунутое Богом в человека при сотворении его", решается так: "*душа*,

существо духовное и бессмертное".

Отсюда вытекают следующие, неопровержимые положения: *ангелы суть невидимые, бесплотные духи, составляющие умный мир, противоположный вещественному; души тоже суть существа духовные и разумные, невидимые и невещественные.*

Таким образом, по учению св.православной Церкви, в естестве душ и ангелов решительно отрицается вещественность, и, надобно разуметь, *всякая вещественность*, не грубая только, но и тонкая, потому что утонченность вещества не делает его невещественным. Как ни тонок эфир, однако никто не назовет его невещественным; следовательно, отрицая вещественность в естестве души и ангелов, св.Церковь отрицает и их эфирность. Если бы под словами: "душа и ангелы невидимы, невещественны", надлежало разуметь только то, что они не имеют грубой вещественности, осязаемой и видимой, то это непременно было бы пояснено для того, чтобы христиане, обучаемые истинам веры православной, могли иметь о естестве души и ангелов точные понятия, без опущения таких существенных черт. А так как этого не сделано, то словам этим мы обязаны придавать общий утвердительный смысл, тем более, что тут стоят слова: *умный мир, разумные души*, – термины, которых никто не прилагал и не прилагает ни к какому вещественному телу, как бы тонким оно ни разумелось. Когда ангелы именуется умным или мысленным миром, то этим внушается, что как мысль не имеет ничего вещественного, так ничего вещественного не имеет и естество ангелов умных, а вместе с ними и душ разумных.

Такое учение у нас всюду проповедуется и преподается: и с церковной кафедры, и в семинариях, и в академиях, и в университетах, и в гимназиях, и во всех училищах – везде, где читается катехизис. Все у нас так и исповедуют, что души и ангелы суть духовные существа.

Как же теперь: если таково учение и если все православные так веруют, то, стало быть, изложенный взгляд брошюр идет против учения Церкви и против всеобщего христианского верования?... Очевидно так. Но сами они (автор брошюр – *ред.*) этого не сознают. Они никак не думают, что отступают от непреложной истины, а уверены, что истолковывают подлинное учение Церкви, которое будто бы богословы наши испортили, учась почти исключительно по западным учебникам и не заботясь проверять изучаемое в них настоящими документами православной истины. Они держат такой тон, будто и в самом деле открывают вновь истину, измененную во лжу. А так как против такого утверждения стоит очевидность их собственного отступления от учения православного и общего понимания сих предметов; то они спешат, с первых почти слов, отвратить могущее возникнуть из сего невыгодное мнение особым толкованием слов: *невидимый, невещественный, духовный*, которыми все отличают души и ангелов от других существ.

Слов этих будто не следует понимать в собственном смысле. Невидимы души и ангелы только для наших грубых чувств; сами же по себе, в естестве своем, они видимы, и бывают действительно видимы, когда кому открываются очи видеть их. Равно, когда они называются духовными, то этим не означает особое качество их естества, а выражается тоже самое, что словом *невидимый*. "Хотя и Св.Писание и св.Отцы Церкви вообще называют и Бога духом, и ангелов, и демонов, и души человеческие – духами, но этим выражается только то, что как Бог, так и ангелы, и демоны, и души невидимы для телесных очей наших. Называются они бесплотными, невещественными по той причине, что не подлежат нашим чувствам, и тем отличаются от разряда предметов вещества, подлежащего нашим чувствам. В общеупотребительном образе выражения, которого держатся и ученые вне своих кабинетов, подверженное нашим чувствам называется вещественным, а не подверженное – духовным, невещественным. Общий образ выражения употребляется наиболее Св.Писанием и св.Отцами, так как целью и Писания и Отцев было то, чтобы слово, возвещаемое ими, было удобопонятно для всех человеков" (*Прибавление к Слову...*).

Выходит, что как когда говорим о солнце: "восходит и заходит, то одно говорим, а другое думаем; так же, когда говорим о душе и ангелах: "невидимы, невещественны, духовны", мы должны под этим разуметь другое, а не то, что выражают слова сии, и не только другое, но совсем противоположное, именно: под невидимым разумеет видимость, под невещественным – вещественность, под духовным – тонкотелесность. Законно ли такое толкование? Ведь о солнце, в обыкновенной речи, и ученые говорят: "восходит и заходит"; а когда дело коснется самого предмета, или когда приходится отвечать на вопрос: "стоит солнце, или движется", то

и не ученые ныне отвечают, что оно стоит, движение же его есть обман зрения. О душах же и ангелах, и в кабинете ученых, и в книгах, и в разговорах, всегда и все со словами: "невидимый, невещественный, духовный", соединяют прямой смысл, и как говорят, так и думают, что они невещественны и духовны. В книге "Наука о мире Божиим", для народа, хоть везде говорится о солнце и звездах: "восходят и заходят", но в своем месте растолковано, что они стоят, и объяснено, от чего кажутся движущимися. О душе же и ангелах ни в одном катехизисе, когда заходит речь об их естестве, не протолковано, что невидимость их есть только кажущаяся, а духовность – тонкотелесность. Доселе никому и в голову не приходило видеть в словах этих иносказание. Отчего так? Оттого, что в отношении к ангелам и душам не доказан еще обман зрения или умозаключения. О солнце прежде открытия его стояния никто и думать не думал, что оно стоит, и все так и убеждены были, как говорили, что оно движется. Потом, когда открылось, что оно стоит, речь хоть осталась прежняя, но мысль вошла другая. Так надлежит сделать и в отношении к душе и ангелам. Прежде надобно открыть, что они вещественны и телесны, и потом уж толковать, что если и говорится о них, что они невещественны и духовны.

Открыло ли новое учение в том, что считалось невещественным, вещественность, и в том, что считалось духовным, – тонкотелесность, это покажет разбор оснований, на которые оно опирается, к чему мы и приступаем.

Основания сии со всею подробностью изложены в *Прибавлении к Слову о смерти*. Здесь, на первых же страницах, дабы скрыть, что восстают против господствующего у нас верования, делаются выписки из одного западного богослова, которые потом и опровергаются: этим дается вид, что не нашей Церкви учение подвергается критике, а западной. Оставляем без особых замечаний эту диверсию, и выписываем только последние строки из этого отдела *Прибавления*: "Западный писатель думает основать свое мнение на Св.Писании, на Отцах Церкви и науке. В этих трех отношениях мы, – говорится в *брошюре*, – обязаны представить удовлетворительное его опровержение". Этими последними словами новое учение о телесности души и ангелов предъявляет, будто оно имеет за себя поруку и в Слове Божиим, и у св.Отцев и в науке, или вообще в соображениях здравого разума. Под эти три рубрики и мы будем собирать все мысли и показания, которыми обставляет себя сие учение. Позволим себе, впрочем, несколько отступить от того порядка, которого держится сказанная статья, и *прежде* рассмотрим свидетельства, приводимые из св.Отцев; а *потом* перейдем к рассмотрению свидетельств из Слова Божия и, *наконец*, к научным соображениям ума.

Рассмотрение свидетельств св.Отцев о естестве души и ангелов (часть 1)

Будем обращать внимание на учение св.Отцев о сем предмете не только тех, коих свидетельства буквально приводятся в брошюре, но и всех тех, каких она каким-либо образом касалась, намекая, что она может иметь их на своей стороне. Прежде других подвергнем рассмотрению свидетельства св.Иоанна Дамаскина и св.Макария Египетского, так как они главные в этом деле; затем обратимся к учению вселенских великих учителей и святителей – Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоустого; а потом уже и ко всем прочим св.Отцам: Афанасию Великому, Кириллу Александрийскому, Мефодию, Кассиану, Августину Блаженному, Феодориту, Максиму Исповеднику и Григорию Нисскому. Из всех отеческих свидетельств, которыми хочет оградиться новое учение, только свидетельства св.Иоанна Дамаскина и Макария Египетского может оно хоть как-нибудь тянуть на свою руку. Свидетельства других св.Отцев, приводимые им, говорят совсем не то, чего хочет оно, между тем как в других местах Отцы ясно произносят суждения, совершенно ему противоположные. Следовательно, стоит только отнять силу доказательности у сих первых свидетельств, и новое учение останется с этой стороны, без доказательств.

Начинаю с св.Иоанна Дамаскина. Собственно, он один есть свидетель веский, намеренно рассуждающий о естестве ангелов, тогда как св.Макарий выражает свое мнение мимоходом. Мнение св.Дамаскина собственными его словами очень коротко чем, приведено только в *Слове о смерти*, а в *Прибавлении* взято из Догматического богословия, – учебника, где оно, по требованию системы, выражено более перифразом. Но в отрывках что увидишь? Надо прочитать все учение св.Дамаскина об ангелах в связи, и откроется, что св.Дамаскин совсем не тех мыслей, каких держится новое учение.

Таким образом, в Кн.2 о прав.вере, в гл.3 читаем: "Он (Бог) есть ангелов творец и создатель, из несущего приведший их в бытие, по образу Своему сотворивший их – *естество безтелесное*, как бы дух некий и огонь невестественный, как говорит Божественный Давид: *творяй ангелы своя духи и слуги своя огонь палящ*".

Заметьте эти слова: *естество безтелесное, как бы некий дух и огонь невестественный*. Св.Дамаскин говорит здесь точь в точь словами св.Григория Богослова который, сказав: "как бы дух некий и огонь невестественный", и опасаясь, как бы кто не введен был этими словами в заблуждение и не приписал ангелам какой-либо вещественности, прибавил: "духом же и огнем называется естество сие (ангельское), частью, как мысленное, частью как очистительное (а не как что-нибудь вещественное, хотя бы и тонкое); потому что и первая сущность (Бог) приемлет те же именованья" (Сл.28 в конце). Видите, какая мысль у св.Богослова? Как в Боге, когда именуется Он духом и огнем, не должно видеть что-либо вещественное, так ничего вещественного не должно видеть и в ангелах, когда они так же именуются. Такова же мысль и св.Дамаскина: то есть, и он не видел в ангелах ничего вещественного, так их называя.

Далее тут же читается: "Итак, ангел есть естество мысленное, присно-движное, самовластное, *безтелесное*, Богу служащее, по благодати в природе своей бессмертие приявшее, какового естества вид и предел ведает один Творец. *Бестелесным же и невестественным называется оно, поскольку поставляется в сравнение с нами: ибо все, будучи поставляемо в сравнение с Богом, единым несравненным, оказывается грубым и вещественным. Одно Божество есть собственно невестественно и бестелесно*". Вот это и есть главное место, на котором думает опереться новое учение. Остановимся на нем всем вниманием, чтоб определить, есть ли тут решительное учение о телесности естества ангельского или нет. Я утверждаю, что такого учения здесь нет, и вывожу это утверждение, во-первых, из рассмотрения *самого места*, во-вторых, из *сличения* его с другими местами той же главы.

Самое место говорит ли решительно, что ангел – тело, как хочет новое учение? Не говорит. Оно говорит только, что если поставить естество ангельское в сравнение с Богом, то оно окажется грубым и вещественным, пребывая невестественным само в себе (ибо таково главное положение учения сего Отца об ангелах). Говорит: будучи сличаемо, то есть, когда

взглянешь на ангельское естество после созерцания ни с чем несравнимого Божеского естества, то оно оказывается грубым и вещественным; подобно тому, – прибавляю я, – как с ярко освещенного солнцем надворья вошедши в не так светло освещенную комнату, находят ее мрачною, или, как, разгоряченную в горячей воде рукою коснувшись теплой воды, находят ее холодною. Но как тот, кто в указанных случаях считал комнату темною и воду холодною, позже признает комнату светлою, когда глаз освободится от впечатления яркого солнечного света, и воду теплою, когда прохладится разгоряченная рука, признает, то есть, что в комнате нет отсутствия света, и в воде – тепла, как ему показалось; так и в отношении к ангелам, когда смотрят на них прямо, не могут не признать, что они суть духи. Такова мысль св.Дамаскина. Он не отрицает духовности ангелов и душ, а утверждает только, что их духовность такова, что если сравнить ее с Божескою, то она покажется грубою. В речи человеческой очень много таких оборотов. Вообще и св.Дамаскин и другие св.Отцы, когда после созерцания Бога, обращаются умом к тварям, не видят в последних ничего существенно твердого, хотя по дару Бога Творца они обладают многими совершенствами. Есть бессмертные твари, но в сравнении с Богом никто не бессмертен (св. Дамаскин в той же главе); есть простые, но в сравнении с Богом ничто не просто (Василий Вел. т.6, стр.27); есть благие, но в сравнении с Богом никто не благ; наконец, все творение имеет бытие, дарованное ему Богом, но в сравнении с Богом, Который един есть Сый, все есть как бы призрак и ничто. Но как в последних случаях не отрицается у тварей ни бытие, ни простота, ни бессмертие в свойственной им степени; так и в первом не отрицается неведественность ангелов, хотя признаются они оказывающимися вещественными, если сравнить их с Божеским естеством. В тварях Божиих бытие, простота, благодать, бессмертие хотя суть не иначе, как по Благодати Божией (разумеется, конечно, благодать творения), но все же суть в естестве их, как о бессмертии Ангелов утверждает св.Дамаскин: "по благодати в естестве безсмертие приявшие". Значит, все же он признает ангельское естество бессмертным. Так точно следует толковать и его понятие о неведественности ангелов, то есть, что она в них есть, хотя есть по благодати и в известной, (совместной с тварностью), степени. Когда говорит он, например, (в той же Кн.,12 гл.в учении о человеке), *что бестелесно, невидимо и бесформно одно по естеству, как Бог, а иное – по благодати, каковы ангелы, демоны, души*, то как сомневаться, что он признавал сих последних в своем роде неведественными и бестелесными?

Итак, те, кои желая выразить мысль св.Дамаскина о естестве ангелов и душ, прямо говорят, что он признавал их неведественными только сравнительно с нами, – поступают весьма несправедливо. Прямая мысль св.Дамаскина та, что они суть существа мысленные, неведественные, бестелесные; та же мысль, что они таковы сравнительно с нами, ставится в оговорке, а это не одно и то же, что прямо говорить. В приведенном месте он положительно свидетельствует о неведественности естества ангельского, а потом делает оговорку об относительности этой неведественности.

Еще очевиднее выражает он главную мысль свою о естестве ангельском, когда в 12 гл. той же Книги приступает к учению о человеке. "Так, – говорит он, – Бог создал *естество мысленное*, то есть, ангелов, и все небесные чины", давая разуметь, что, по его учению, они суть природы мысленной, а не телесной. Вот его главное положение об ангелах.

Прибавка же о сравнительной духовности предостерегает только, как бы кто не сравнивал естества ангелов с естеством Божеским: ибо хотя ангелы богоподобны, но не единосущны Богу. Значит, напрасно новое учение опирается на приведенное нами место св.Иоанна Дамаскина. Оно не имеет той мысли, какую это учение хочет в нем видеть. Делая же из него решительный вывод о вещественности естества ангелов и душ, учение допускает фальшь в умозаключении.

Посмотрите теперь, что далее говорит св.Дамаскин об ангелах, и вы согласитесь, что ни под каким видом нельзя в нем предполагать мысль о вещественности ангельского естества. Послушайте, например, как св.Дамаскин объясняет взаимное общение между собою ангелов.

"Ангелы, – говорит он, – суть светлы мысленные, вторые от первого и безначального света, имеющие просвещение, не нуждающиеся *в языке и слухе*, но без произносимого языком (proforicon) слова передающие друг другу свои помышления и желания" (Кн. 2, гл. 3).

Какая тут вещественность? Если б св.Дамаскин признавал их вещественными, он сказал бы, что ангелы имеют язык, очи и прочие члены, видят друг друга, беседуют друг с другом,

друг друга посещают. Вот как новое учение признает ангелов вещественными, – то и утверждает, что у них есть и голова, и очи, и уста, и перси, и руки, и ноги, и волосы, словом – все, что и у человека. Если св.Дамаскин ничего такого не допускает, а, напротив, взаимное общение ангелов объясняет духовным, мысленным образом; то очевидно, что он не признает ангелов вещественными. Послушайте еще, как понимает св.Дамаскин отношение ангелов к месту.

"Как умы, они в мысленных местах суть, не будучи описуемы подобно телам: ибо по естеству своему они не имеют вида или образа подобно телам, не имеют и трех измерений, но *мысленно* бывают присущи и действуют там, где им повелено, и не могут в одно и то же время быть и действовать здесь и там" (там же).

Это совершенно освобождает естество ангелов от тех грубых форм, в каких представляет их новое учение, основываясь на явлениях ангелов и перенося образ явления на образ естества. А св.Дамаскин учит, что, хотя нет их на небе, когда они на землю посылаются, и хотя не могут они в одно и то же время быть здесь и там; но когда бывают на каком месте, то бывают не так, чтобы очерчивались здесь какою-либо формою, протяженною в высоту, длину и ширину. Таких измерений они не имеют, не имеют и никакого вида, как свойственно иметь телам. Потому можно сказать только, что они здесь, а не там, что они здесь оказывают свое действие, а не там. Чтобы не сочли, что я самовольно толкую слова св.Дамаскина об отношении ангелов к месту, названному у него местом "мысленным", выписываю, как понимает свое "мысленное место" сам св.Дамаскин.

"Есть же мысленное место то, где созерцается и есть мысленное и бестелесное естество, где оно присуще и действует мысленно, а не объемлясь телесно или подобно телам. Ибо оно не имеет вида, чтоб быть объяту телесно" (Кн.1, гл.13).

Вот как есть бестелесное в известном месте. Есть, присуще, действует, но не занимает его и не обнимается им. А вот еще слова его собственно о месте ангельском.

"Ангел не содержится в месте подобно телам, так чтобы принимать образ какой или вид. Но говорится, что он бывает в известном месте ради того, что мысленно присущ в нем и действует по своему естеству, и что в то же время не бывает в другом месте, но там мысленно представляется, где и действует. Ибо не может он в одно и то же время действовать в разных местах" (там же).

Но если таким образом, по св.Дамаскину, ангелы не занимают места и не обнимаются им, если не имеют никакого протяжения и вида; то, очевидно, что, по его же учению, они не имеют и никакой вещественности, какою бы тонкою ее не воображали; потому что ничто вещественное не может быть без этих принадлежностей; а что не имеет их, то уже и невещественно. Новое же учение, как только признало ангелов вещественными, то и начало уже твердить, что они подчинены пространству, имеют форму, обрисовываются своими пределами и окончностями, имеют свой вид (*Слово о смерти*), стало, то есть, твердить совершенно противное тому, что утверждает св.Дамаскин.

Но есть и еще одно место у св.Дамаскина не в угоду новому учению, именно – о времени сотворения ангелов.

"Некоторые утверждают, – говорит он, – что ангелы сотворены прежде всякого творения, как говорит и св.Григорий Богослов: "во первых измышляет (Бог) ангельские, небесные силы, и мысль стала делом"... Совершенно согласуюсь с Богословом и я. Ибо надлежало прежде быть создану мысленному естеству, потом чувственному и, наконец, – человеку, единому из обоих" (Кн.1, гл.13).

Того же точно мнения и Василий Великий. Вот три свидетеля! При троих же свидетелях станет всяк глагол. Но какой? Конечно, не глагол нового учения, а наш. Ибо если ангелы сотворены прежде всего телесного и вещественного без ограничения, то как можно думать, чтоб они были тело, хотя бы тонкое? Не говорят св.Отцы, что прежде сотворены тонкие тела – ангелы, а потом другие тела грубые; а вообще утверждают, что ангелы сотворены прежде всякой вещественной твари. Следовательно, по их учению, в ангелах не должно видеть решительно ничего вещественного.

И так, заключаю относительно свидетельства приводимого из св.Дамаскина, в доказательство мнения о телесности души и ангелов, что из рассмотрения самого места и из соображения всего вообще учения св.Дамаскина об ангелах, выходит неопровержимо, что

св.Иоанн Дамаскин не имел мысли о телесности души и ангела. Потому новое учение не может указывать на св.Иоанна, как на своего патрона и предшественника, проложившего будто бы первые его черты.

Перехожу к свидетельству, приводимому из св.Макария Великого.

"Беспредельный, неприступный и несозданный Бог, – говорит св.Макарий, – по беспредельной и немислимой благодати Своей, оплототворил Себя и, так сказать, как бы умалился в неприступной славе, чтобы можно было Ему войти в единение с невидимыми Своими тварями, разумею же души святых и ангелов, и возмogli они быть причастными жизни Божества. А всякая тварь, и ангел и душа и демон, по собственной природе своей, суть тело, потому что, хоть и утончены они, однако ж в существе своем, по отличительным чертам и по образу, соответственно утонченности своего естества, суть тела тонкие, тогда как наше тело, в существе своем, дебело" (Беседа 4, гл.9).

Сообразив это место с предыдущим и последующим, должно сказать, что очень трудно дойти до подлинной мысли св.Макария. По некоторым фразам можно думать, что и здесь нет той мысли, какую хочет видеть *Слово о смерти*. Впрочем, если и докажет кто, что св.Макарий точно был того мнения, какое соединяют с его словами, – и тогда поставим общее положение, что частное, одному отцу принадлежащее, мнение не может выражать учения Церкви, и ни для кого не обязательно, и останемся спокойно при старом мнении.

Возьмите во внимание одно то, что ни в одном издании творений св.Макария не остается это место без особого примечания. И в теперешнем издании Московской академии, и в прежних переводах под этим местом стоит нота, что его должно разумеать в смысле не отрешенном, а относительном. Это значит, что у нас никогда этого места буквально не понимали. Статьи, разбираемые нами, первые стали придавать ему буквальный смысл.

Если теперь рассуждать об этом обстоятельстве по началам Церкви, где берет перевес общность мнения, а не частное воззрение то надобно положить, что у св.Макария нет мысли о телесности души и ангела, потому что доселе никто не видел такой там мысли. Навязывать такую мысль св.Макарию стало только *Слово о смерти*. Это и есть потому частное воззрение, которое, дивиться надобно, как дерзнуло явиться в среде православных, из которых никто не смотрел и не смотрит на это место такими очами.

После сего общего замечания, я ограничусь только разъяснением, почему это место нельзя понимать буквально.

Выше приведенного места вот что стоит: "намереваюсь, по мере сил своих, изречь некоторое тонкое и глубокомысленное слово. Поэтому выслушайте разумно".

Остановимся на этом слове. Видите, сам св.Макарий говорит, что у него будет речь не обыкновенная, и приглашает слушать его не просто.

Рассудите же, – в чем тут необыкновенность, тонкость и глубокомысленность. Что за тонкость и глубокость в словах: "и ангел, и душа, и демон – тело?" Если буквально разумеать их, то они гораздо проще и понятнее, нежели как если бы сказано было, что ангел, душа и демон суть чистые духи. И стоило ли бы в таком случае предупреждать: смотрите, я хочу сказать нечто особенное? Но потому-то самому, что слова просты, а между тем обещается передать чрез них нечто тонкое и глубокое, – потому и не должно понимать их в собственном смысле. И когда св.Макарий говорит: "слушайте разумно", то этим, конечно, хочет внушить: смотрите, не обольститесь простотою речи и не поймите ее буквально. А это тоже значит, что: "смотрите, хоть и говорится: ангел, душа и демон – тело, но разумеать это надо иначе".

Остановимся и на первой половине приведенного места. "Беспредельный, неприступный и несозданный Бог, по беспредельной и немислимой благодати Своей, оплототворил Себя и, так сказать, как бы умалился в неприступной славе, чтобы можно было Ему войти в единение с видимыми своими тварями, разумею же души святых и ангелов, и возмogli они быть причастными жизни Божества".

Буквальный смысл этой речи показывает, что здесь говорится о воплощении Сына Божия, ибо Он умалил Себя, зрак раба приим; но для чего воплотился Единородный Сын Божий? Конечно, ответ должен быть словами символа веры: *нас ради человек и нашего ради спасения*. Зачем же тут ангелы? Отпали от Бога мы, а не они. Чтобы воссоединить нас с Собою, Он Сам снисходит к нам и воплощается; ангелы же добрые не падали, но всегда пребывали в единении с Богом, а воссоединение злых считается делом невозможным.

Где же тут говорится, что Бог воплотился ради единения с ангелами? Ангелы, значит, ставятся наряду с нами, и выходит, будто воплощение было столько же необходимо и для них, как и для нас. Кто так думал в Церкви Божией, и даже вне Церкви? Таким образом открывается что, говоря так, св.Макарий, муж духоносный, не знал первых начатков христианского верования?.. Это вывод самый прямой и натуральный. Кто буквально понимает этот параграф, тот не убежит от этого вывода. Новое учение или пусть откажется от буквального смысла, чтоб охранить честь св.Макария, или, строго держась буквального смысла, в угоду своему суемудрию, навлечет нареkanie на богоносного отца.

Нам нечего опасаться такой беды. Внимая предостережению св.Макария – слушать разумно, мы не понимаем буквально ни этого 9-го параграфа, ни следующих за ним. Во всех их идет иносказание глубокое, которое трудно изъяснить. Видна только общая мысль, что любобообщительный Бог всячески готов умалиться, чтоб только войти в общение с разумными тварями. Но в подробностях многие фразы здесь решительно непонятны.

Пусть объяснят нам, например, почему в 9-м параграфе не оттеняется словом, что воплотился Единородный Сын Божий, тогда как этого требовала точность выражения? Что опять за мысль в словах: оплототворил Себя беспредельный, чтоб можно Ему было войти в единение с душами святых и ангелов? Души святых понятны, а души ангелов – что такое? Вслед за сим ангелы названы тонким телом. Стало быть, по мысли св.Макария, у тонкотелых ангелов есть, кроме тела, и душа, или они суть духи, облеченные тонким телом. Стало быть, далее и телом они названы по этой внешней стороне бытия своего, будучи по внутренней стороне духами чистыми. А так как души наши равноангельны, то, стало быть, и они названы телом тоже только по внешней стороне, а не по разумно-духовной сущности своей. Из этого места должно заключить, что св.Макарий принадлежит к тем св.Отцам, кои и душу, и ангелов признавали облеченными в тонкое эфирное тело. Если это так, то св.Макарий не на стороне нового учения.

Кому не известно, что ипостасное соединение Божества с человечеством есть только в Господе и Спасителе нашем, Иисусе Христе? Как же в 10-м параграфе говорится, что Бог, входя в единение с верными душами, бывает с ними ипостась в ипостась? Не подается ли этим мысль, что он ипостасно воплощается в каждом верующем? И опять, как тут же сказано, что умалив Себя, Бог облечся в члены тела, подобно тому, как душа облечена ими? Это похоже на ересь Аполлинариеву, по которой вместо души в Господе Иисусе Христе признавалось Божество. Что такое еще, что в 12-м параграфе говорится о Боге, что Он во что угодно *преобразуется* для душ достойных и верных, даже в град света – Иерусалим, или в гору – небесный Сион? Все эти места я нарочно собираю воедино, чтобы показать, как опасно понимать в буквальном смысле все фразы, содержащиеся в означенных параграфах. Новое учение, строго держась буквального смысла, или само должно принять все означенные неправые мысли, чтобы явить себя учеником св.Макария, буквально понимаемого, или, оберегая свою честь, на св.Макария навлечь тем нареkanie, будто он не понимал самых простых христианских истин. Одно из двух, – но то или другое для него неизбежно.

Если же во избежание сего неумолимого вывода оно скажет, что тут говорится не о воплощении Бога Слова, а вообще о приближении милостивого Бога к разумным тварям, то оно должно будет согласиться, что слово: *оплототворил*, многократно здесь употребленное, должно понимать не в буквальном, а в переносном смысле. Если же так, то не следует понимать буквально уж и того места, где говорится, что ангел, душа и демон – тело; ибо иначе почему же другие места будут понимаемы не буквально, а это одно буквально?.. Как же это: раз пять на трех страницах слово (*тело*) будет иметь переносное значение, а однажды только – собственное и притом, для того именно, чтоб утвердить учение, небывалое в христианском мире: о телесности ангелов и душ; тогда как в других местах, собственно для устранения понятий тоже небывалых в христианском мире, этому слову дано будет переносное значение?

Итак, общий вывод из рассмотрения места, в котором св.Макарий говорит, что ангел и душа – тело, есть тот, что его ни под каким видом буквально понимать не следует. Но скажет кто-либо: если не хочешь понимать буквально, то скажи, как надо понимать?

Отвечаю прямо: не знаю как. Ведь у св.Макария не здесь только, а во всем составе его писаний очень много непонятного. Желая, как можно более приблизить к уразумению

высокие истины духовные, он почти ни о чем не говорит без уподоблений. Оттого у него всюду образы и сравнения, которые тогда, в живой беседе, может быть, с пояснениями, и были понимаемы, а теперь иных никак не поймешь, никак не применишь к делу и не объяснишь себе. Потому и читать, и пользоваться им надобно с великою осторожностью. Возьмите хоть первую беседу. В параграфе 2-м говорится, например, что душа, Духа Божия приавшая, становится *вся лицом, вся оком*, вся исполнена очей, и не имеет никакой *последней или задней стороны*, но отовсюду представляется *лицом*. Видите, какое сравнение! Его и с самим то собою не сообразишь. Если душа вся – лицо, то как же она вся око? Если вся око, очевидно одно око, то как же исполнена очей? Если нет задней стороны, а и там лицо, то как – одно лицо? Если сзади лицо и слева лицо, стало быть, несколько лиц? Не правда ли, трудно вообразить самое даже уподобление, а что значит оно, еще труднее уразуметь. Но всячески очевидно, что буквально его понимать нельзя. Припомним при этом, что *брошюры*, опираясь на слова св.Макария, в других местах утверждают, будто душа имеет все члены, как и видимое тело, то есть голову, глаза, уши, руки, весь стан, ноги. Они буквально понимают эти фразы св.Макария, которые точно встречаются у него. А мы буквально пойдем приведенное пред сим местом и будем твердить: неправда; в душе нет всех частей, а она вся – око, или она вся лицо. Если же, чтоб не пустословить, последнее место надо понять в переносном смысле; то законно ли будет в собственном смысле понимать место, приводимое *брошюрами*, что душа и ангел имеют вид, какой обыкновенно имеет человек: Законно ли опять будет и вообще в словах св.Макария видеть мысль о телесности естества души и ангелов?

Понуждаюсь наконец, приложить мое предположение, родившееся при ближайшем рассмотрении течения речи во всей 4-й беседе св.Макария, и сличении содержания параграфов, – с 9 по 13, – с предыдущими и последующими параграфами. Читайте 13-й параграф. Дошедши до последнего пункта, начинающегося словами: "а душа, которая сподобилась... принять силы свыше, имеет огонь небесной жизни и отрешается от уз порока", нельзя не заметить, что этот пункт, хоть и связан частицею "а" с предыдущею речью параграфа (где говорится о том, что Бог разнообразно является святым, как Сам благоволит), но стоит с нею в совершенном разладе. Взглянув на это, я подумал сначала, что этот пункт есть прибавка, не сюда принадлежащая. Но восходя от него выше, по 13, 12, II, 10 и 9 параграфам, – в которых разнообразно толкуется о том, как Бог всячески плототворит и преобразует Себя, иногда в выражениях, дающих очень странный смысл, и остановясь на конце 8-го параграфа, вижу, что конец 13-го параграфа состоит в совершенном согласии с этим концом 8-го, и со всем параграфом, где тоже говорится о приятии духа, и очищении оскверненного пороком естества нашего, – и даже в одних и тех же выражениях; ибо как в 8 параграфе говорится, что со многим молением, прошением, с верою, молитвою... принимается благодать, так и в конце 13-го: с великим вожделением и чаянием, с верою и любовию принимается сила свыше. Это родило мысль, что конец 13-го параграфа разлучен с родным своим 8-м параграфом непринадлежащею сюда вставкою.

Итак, из всего сказанного о месте, приводимом из бесед св.Макария выходит, что оно не может доставлять новому учению прочной опоры: ибо, если оно подлинно, то по ходу речи не должно быть понимаемо буквально; если же неподлинно, то нечего и ссылаться на него. Не лучше ли при проверке своих мыслей учением св.Макария останавливаться на тех местах, которые ясны, никакого иносказания не предполагают, а главное – не содержат ничего, особящегося от учения всего сонма св.Отцев?

Намеренно совокупляются воедино свидетельства великих святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоустого: ибо они одни сильны решить спор. Из них автор брошюр сам приводит в свое оправдание места только из св.Василия Великого и св.Иоанна Златоуста. О св.Григории упоминает в 15-й выписке из западного писателя, но так, что считает его на своей стороне.

О всех местах из св.Отцев, приводимых *брошюрою*, должно сказать, как уже замечено, что они совсем не о том говорят, что она хочет видеть в речах их, как это обнаружится при ближайшем их рассмотрении, что и заставляло меня после приведенных из них мест обращаться к другим местам тех же Отцев, дабы точнее определить их учение о естестве души и ангелов. Таков и будет общий порядок следующих за сим заметок.

Из св.Василия Великого приводится только одно, следующее место.

Св. Василий Великий говорит: "что касается его (диаволова) естества, то оно бесплотное, по словам апостола: *наша брань не против крови и плоти, но против духов злобы* (Еф.6,12). Место начальства его (диавола) – воздух, как тот же апостол сказал: *по воле князя, господствующего в воздухе* (Еф. 2,2)". Далее, в том же слове св.Василий говорил, что "полчища демонов, подчиненных князю их, пребывают в воздухе; что под словом воздух надо разуместь все пространство между небом и землею". (Из Слова Василия Великого, что Бог не есть виновник зла).

Что же доказывают эти слова св.Василия Великого? Совершенно ничего в пользу нового учения, а все в пользу нашу.

Говорит он, что естество злых духов бесплотно. Надобно много толковать, чтобы, когда говорится: "естество бесплотно" заставить разуместь под сим естество телесное. Бесплотно естество духов потому, что они не имеют никакой плоти, ни грубой, ни тонкой, потому что они – чистые духи. Что такова мысль св.Василия, – видно из текста, который он приводит в подтверждение сего: *наша брань не против крови и плоти...*

Какая эта брань? Совсем не плотская, а духовная, в помышлениях и движениях сердца совершающаяся. Злой помысл всеается и отрывается помыслом благим. Есть ли тут что телесное? Потому-то апостол и говорит в другом месте: *оружия воинствования нашего не плотские, но сильные Богом на разрушение твердынь: ими ниспровергаем замыслы* (2 Кор.10,4). Если брань, на которую указывает св.Василий в подтверждение своей мысли о бесплотности воюющих на нас, есть духовная; то очевидно, что, называя естество их бесплотным, он понимал его чисто духовным. Что местом пребывания духов св.Василий вслед за апостолом полагает воздух, это ровно ничего не доказывает, ибо где-нибудь да надобно же быть духам. Не в том сила, что они находятся в известном месте, а в том, как находятся. Об этом Василий Великий ничего не говорит; а как это понимать должно, мы видели у св.Дамаскина, то есть, что они бывают в известном месте умно, духовно, и самое место, где они бывают, называется умным местом. Из этого видно, что ни под местом их, ни под пребыванием в нем не должно разуместь ничего плотского и телесного.

Итак, очевидно, что приводимое *брошюрами* место из Василия Великого не их мысль подтверждает, а скорее нашу.

Приведу теперь другие места из писаний св.Василия, чтобы всякий сам увидел, каково учение сего вселенского учителя о естестве души и ангелов.

Вот как св.Василий Великий учит о творении мира ангельского:

"Было нечто, как вероятно, и прежде сего мира; но сие, хотя и постижимо для нашего разумения, однако же не введено в повествование, как несоответствующее силам новообучаемых и младенцев разумом. Еще ранее бытия мира было некоторое состояние, приличное премирным силам, превысшее времени, вечное, присно продолжающееся. В нем-то Творец всяческих совершил создания – *мысленный свет*, приличный блаженству любящих Господа, разумные и невидимые природы и все украшение *умосозерцательных тварей*, превосходящих наше разумение, так что нельзя изобрести для них наименований. Они-то наполняют собою сущность невидимого мира, как научает нас Павел, говоря: *Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начала ли, власти ли*" (Беседа на шестоднев, стр.7, 8).

Прочитав это место, кто не уверится, что ангелы, по св.Василию, не могут иметь ничего вещественного и телесного. Они созданы прежде всякого вещества; потому и суть они у него силы премирные, мысленный свет, разумные природы, умосозерцаемые твари. Эта мысль одинакова у Василия Великого с Григорием Богословом, и встречается не раз как у того, так и у другого: стало быть, это не случайно вырвавшаяся фраза, а обдуманное и в общую систему их учения вошедшее положение. Основываясь на этом, мы можем все, встречающиеся у Василия Великого, выражения, подобные вышеприведенным, считать за выражения понятия о них, как о духах невещественных и бестелесных. А таких выражений очень много. Перечислю их.

В т.2 на стр.255 говорится: "Серафим есть некоторая премирная сила". Если премирная сила, то как он будет тело или какое-либо вещество? Превыше мира нет тел, и нет никакого вещества. То же самое слово приложено у него к серафимам немного повыше, на стр.251,250. На стр.250, сверх того, всю совокупность тварей разделяет он на мысленные и чувственные,

как и Григорий Богослов. А на 249 стр.ангелов, посылаемых на помощь святым, именует Божественными силами. Под мысленными тварями, конечно, не понимает он ничего телесного и вещественного; ибо в теле и веществе какая мыслительность? равно как и под божественными или богоподобными силами. В Боге нет ничего вещественного.

В 3-м т.на стр.287 ангельские премирные силы названы *чистыми и духовными*. Под духом там же на стр.264-5, он понимает нечто *бесплотное, чисто неведущее и несложное*.

Рассмотрение свидетельств св.Отцев о естестве души и ангелов (часть 2)

Думаю, что всякий непредубежденный удовольствуется приведенными свидетельствами и согласится признать, что св.Василий Великий почитал ангелов чистыми духами. Но полагаю, что эти свидетельства получают еще большую твердость и убедительность, если к ним присоединить места св.Василия, в которых он выражает свое понятие о душе, как о силе духовной, совершенно невещественной. Приведу несколько свидетельств и об этом.

В т.4 на стр.34, Василий Великий решает вопросы: "что мы, что около нас?" И отвечает: "душа и ум – это мы". Душа же и ум у него, не как одно в другом, а тождественны (т.5, стр.390). Следовательно то, что сознает себя в нас нами, а не другим чем, отличительная, характеристическая часть наша – это есть душа – ум. Но кто когда считал ум телом, или чем либо вещественным? По Василию же Великому, что есть ум? "Ум есть, – говорит он, – нечто прекрасное, есть то, что делает нас созданными по образу Божию" (т.7, стр.155). А Бог разве тело, чтоб думать, что и душа-ум есть тело? Посему, когда Василий Великий вообще определяет человека такими словами: "вот что человек: тесно сопряженный с приспособленною к нему и приличною плотью" (т.4, стр.330); никому и в голову не придет, чтоб он под словом ум-душа разумел что либо телесное и вещественное. Почитая душу духовною, св.Василий и пищу ей назначает духовную. "Как человек, – говорит он, – двойствен, состоит из души и тела, так и пища у него двоякая. Пища души – подвиги благочестия, догматы веры, уроки нравственности; от них растет и крепнет душа. Напротив, кто не вкушает спасительных и животворных учений, тот изнуряет свой ум-душу" (т.2, стр.54,55). Скажите, как вещество, как бы тонко оно ни было, можно питать духовною, умною пищею?!

Кажется, и довольно бы. Но считаю нужным указать еще одно место, в котором определяется отношение души к телу. В т 5 на стр.381 пишется.

"*Душевная сила двояка, хотя дума одна и та же*, именно же *одна* – собственно жизненная сила тела, а *другая* – сила созерцающая которую называют также разумною... Но душа, поелику соединена с телом *естественно*, в следствие сего соединения, а не произвольно, сообщает телу жизненную силу. Ибо как солнцу возсиявшему невозможно не освещать того, на что простерло лучи, так невозможно душе не оживлять тела, в котором пребывает. А сила созерцательная приводится в движение *по произволению*". Место это отнимает всякий предлог не только к тому, чтоб душу считать телом, но и к тому, чтоб придумывать какое либо посредство для связи души с телом в некоей тонкой оболочке души. Ведь душа есть действительная, живая сила, хотя и умная, чисто духовная. Своею бытовою, так сказать, физическою стороною она устрояет тело, оживляет его, движет и действует чрез него; а другую стороною – высшею в то же время сознает себя, свободно действует, созерцает пренебесное, размышляет о земном и стремится к Божественному и вечному.

Из этого выводится еще и то заключение, что если душе свойственна сила действовать на вещественное, пока она в теле, то нет основания представлять ее не имеющею этой силы, когда она разлучится с телом, и что как ангелам свойственна естественная сила действовать на вещественные стихии, так свойственна такая же сила и душам отшедших и что, следовательно, когда отшедшие из сей жизни являются, для объяснения этого нет нужды предполагать, что они имеют оболочку, а тем менее думать, что они суть тело, а достаточно убедиться, что душе естественно – свойственна сила действовать на стихии, которые она может привлекать к себе и отрывать от себя, когда требуется. Помнится мне, что эта мысль пространно изложена у Григория Нисского, в разговоре о душе и воскресении.

Этим и кончим выписку свидетельств из св.Василия Великого. Обратимся теперь к св.Григорию Богослову.

Из св.Григория Богослова *Прибавление к Слову о смерти* само не приводит свидетельств, но, указывая, изречения св.Отцев, поставлявшие в затруднение западного богослова, признающего душу и ангела духом, оно на первом месте ставит: "Григорий Богослов говорит, что ангел – существо огненного свойства или дух разумный". Мы уже упоминали об этом при разборе свидетельства из св.Дамаскина, и видели, что оно не только не должно затруднять

признающих духовность естества души и ангелов, а, напротив, смело может быть ими приводимо в свое оправдание и в опровержение противоположного мнения.

Ибо св. Григорий, назвав ангела огнем и духом, тотчас поясняет, что эти слова так же надобно и понимать, как они понимаются, когда прилагаются к Первой Сущности, то есть, что с ними не должно соединять ничего вещественного. Это место находится в т. III на стр. 50. Вознесшись мыслию к *мысленному*, небесному, *нетленному естеству*, он говорит, что "оно называется огнем и духом; ибо говорится, что (Бог) творит *ангелы своя духи и слуги своя пламень огненный...* Духом же и огнем называется естество сие, частию как мысленное, а частию как очистительное; потому что и Первая Сущность приемлет те же наименования. Впрочем, *да будет оно у нас нетелесно*". Вследствие сего несколько строк спустя св. Григорий определяет естество ангелов такими чертами: "они суть *умные силы, и умы, природы чистые, беспримесные*".

Из этого уже видна мысль св. Григория о естестве ангелов. И везде, где ни случалось ему говорить о них, они изображаются им так, что с словами его никак нельзя соединять ничего вещественного, хотя большею частию, по своему поэтическому настроению, он говорит о них образно.

Так, в т. IV на стр. 229, он говорит об ангелах: "помыслим о существах первых от Бога и окрест Бога, то есть об ангельских и небесных силах, которые первые пьют от *Первого Света*, и, просветляемые словом истины, *сами суть свет* и отблески совершенного Света". Если ангелы суть отблески совершенного Света и сами свет, то как назвать их вещественными? Совершенный Свет, то есть Бог, есть Дух чистейший, а потому и отблески Его должны быть тоже духи чистые.

Еще очевиднее мысль св. Григория об ангелах высказана им в т. III на стр. 22, где он, доказывая, что Бог не может быть телом, между прочим ставит такие положения, которые отрицают всякую телесность у ангелов. "Назовешь ли, – говорит он, – Божество телом? Но как же его назовешь (если так) бесконечным, не имеющим ни пределов, ни очертания, неосязаемым, незримым? Если же скажешь, что Бог есть *тепло невестественное* и притом, как думают некоторые, простое и круговращающееся (пусть будет допущено и невестественное и простое), а если угодно, даже *бестелесное тело*, так как у них слова носят и составляются произвольно: то к какому роду движимых и переносимых будет принадлежать тело сие?.. Что же опять движет его? Чем движется все? Чем приводится в движение то, от чего все движется? А потом, что движет и это самое? – и так до бесконечности".

Таким образом, по св. Григорию, телу, хотя бы оно было самое тонкое, даже невестественное и бестелесное тело, не свойственны движения. Двигать его должна сторонняя сила; посему, если ангел и душа – тело, хотя бы невестественное, мы уместным находим спросить: что же их движет? И если движущее их есть опять тончайшее тело, то опять вопрос: что движет и это самое? – пока не остановимся на чем либо самодвижном, каковым не может быть тело.

Далее на стр. 24 св. Григорий говорит: "Но если скажут, что Бог есть иное какое-нибудь *тело* хоть, например, *ангельское* то *откуда известно, что ангелы телесны, какие у них тела?*.. Вот слова, которые прямо в сердце поражают новое учение. Св. Григорий Богослов и думать не думал, чтобы ангелы были телесны, и даже других вопрошает, откуда вы берете это?.. "Да сего, – прибавляет он дальше (хоть прямо относительно Бога, но можно относить это и ко всему сказанному выше, следовательно, и к мысли о телесности ангелов) – да сего ни один из богодухновенных не допускал; *такое учение не нашего двора*"... Повторим и мы вслед за вселенским учителем, что учение, будто ангел – тело, есть учение не нашего двора, не св. Христовой Церкви учение.

Соберу теперь воедино те места, где ангелы у св. Богослова именуются такими именами, которых никак не мог бы он приложить к ним, если б понимал их телами. Так (ч. 3, стр. 20) он говорит, что они суть природы высшие и *духовные*, которые, будучи ближе к Богу, видят Его полнее (стр. 50, той же ч.), что они *умные силы*, или *умы, природы чистые и беспримесные* (ч. 4-я, стр. 275), что ангел есть *второй свет, некоторая струя*, или причастие Первого Света (стр. 154, там же), что ангелы суть существа первые, *духовные и чистые* (стр. 242, там же), что они суть чистые служители, непорочные умы (стр. 335); что они *умы приснодвижные. Божественные духи*". После всего этого нет сомнения, что ангелы, по ясному учению

Григория Богослова, суть чистые духи, беспримесные, то есть не только не тела, но и не имеющие тел.

Приведу и то место, где св.Григорий обозревает все творение. Тут видно будет вместе и то, как разумел он душу (это в 4-й ч. стр.57 и далее).

"Поелику для Благости не довольно было упражняться только в созерцании Себя Самой, а надлежало, чтоб благо разливалось, шло далее и далее,.. то Бог измышляет, во первых, ангельские и небесные силы. И мысль стала делом, которое исполнено Словом и совершено Духом. Так произошли вторые светлости, разуметь ли под ними разумных духов, или как бы невещественный и бесплотный огонь".

"Поелику же первые твари были благоугодны Богу, то измышляет другой мир – вещественный и видимый, и это есть стройный состав неба, земли и того, что между ними... А сим Бог показал, что Он силен сотворить не только сродное, но и совершенно чуждое Себе естество. *Сродны же Божеству природы умные, одним умом постигаемые*". А новое учение твердит, что нельзя допускать, чтоб было что-либо другое, сродное Богу.

"Итак, ум и чувство, столь различные между собою, стали в своих пределах и изразили собою величие зиждительного Слова... Но еще не было смешения из ума и чувства – сего опыта высшей премудрости сей щедрости в образовании естеств, и не все богатство благости было еще обнаружено. Восхотев и сие показать, художническое Слово, созидает живое существо, в котором приведены в единство то и другое, то есть, невидимое и видимая природа, – созидает, говорю, человека; и из сотворенного уже вещества взяв тело, а от Себя вложив жизнь (что в слове Божиим известно под именем души и образа Божия), творит как бы некоторый второй мир, в малом великий, поставляет на земле иного ангела, из разных природ составленного, поклонника, зрителя видимой твари, таинника твари умосозерцаемой, царя над тем, что на земле, подчиненного горнему царству, земного и небесного, временного и бессмертного, видимого и умосозерцаемого".

На что яснее указания, что по св.Богослову, не ангел только, но и душа есть чистый дух? Те же мысли изложены у него и в 3-й ч., стр.240; и в стихотворении о душе ч.4, стр.240.

В последнем для нас то особенно важно, что св.Григорий здесь порицает всех, кто думал, что душа есть какое-либо вещество.

"Душа, – говорит он, – не естество истребительного огня, не естество воздуха, не кровавый поток, пробегающий по телу, не гармония составных частей тела... У меня не какая-нибудь общая, *всеми разделенная* и по воздуху блуждающая душа... И то – не умных людей учение, а пустая книжная забава, будто душа постоянно меняет разные тела".

После указания этих ложных толков, он излагает потом свое мнение, которое, по изяществу речи и по полноте созерцания, следовало бы всякому заучить на память.

Теперь выслушай наше превосходнейшее учение о душе. А мы постараемся несколько усладить песнь, начав ее так:

"Было время, когда высокое Слово Ума, следуя великому Уму Отца, водрузило несуществовавший дотоле мир. Оно рекло, и совершилось все, что было Ему угодно.

Но когда все это – земля, небо и море составило мир, нужен стал зритель Премудрости – матери всего и благовейный царь земной. Тогда Слово рекло: "пространное небо населяют уже чистые и присноживущие служители, непорочные умы, добрые ангелы, песнословцы, немолчно воспевающие славу Мою. Но земля украшается одними неразумными животными. Потому угодно Мне создать такой род тварей, в котором бы заключалось то и другое, – род тварей средних между смертными и бессмертными, разумного человека, который бы увеселялся Моими делами, был бы мудрым таинником небесного, великим владыкою земли, новым ангелом из персти, песнословцем Моего могущества и Моего ума". Так рекло Слово, и, взяв часть новосозданной земли, бессмертными руками составило мой образ и уделило ему Своей жизни, потому что послало в него дух, который *есть струя невидимого Божества*. Так из персти и дуновения создан человек – *образ Бессмертного; потому что в обоих царствует естество ума*. Посему, как земля, привязан я к здешней жизни, а как частица Божественного, ношу в груди любовь к жизни будущей".

Вот полное учение св.Григория Богослова о естестве душ и ангелов! Очевидно, что новому учению нельзя представлять его порукою за свою состоятельность.

У св.Златоуста больше, чем у других Отцев, ищет себе опоры новое учение; однако и в

этом случае не может оно похвалиться, чтобы хоть одна выписка из его творений оправдывала его. Ни одна из них не говорит о телесности естества ангелов и душ, а, напротив, есть такие, которые говорят совсем противное.

Первое место из св.Златоуста (*Прибавление к Слову..*) говорит, что воздух наполнен ангелами, которые защищают нас от злых духов – врагов мира. "Желаешь видеть ангелов? говорит в начале св.Златоуст. Открой очи веры, и смотри на это зрелище".

Говорит ли это место о природе ангелов? Нет; оно говорит о том лишь, что они присущи в воздухе. О природе же их должен сделать заключение уже сам читающий при мысли о сем присутствии. Какое же заключение? *Брошюра* желает, чтоб все вывели отсюда то, что ангелы – тело, потому что присущи в воздухе. Если б иначе нельзя было понимать этого присутствия, как занятием соответственного места, то, конечно, следовало бы так. Но как, по св.Дамаскину, присутствие духов в известном месте есть мысленное, чуждое всякой телесности, то и нет необходимости делать такое заключение. Итак, означенное место ничего не дает в оправдание нового учения.

Второе свидетельство Златоуста из 22 беседы на кн.Бытия, приведено не словами Златоуста, а кратко, своими словами. Но и в этих немногих словах удержано, что св.Златоуст называет ангелов *бесплотными*. Как же новое учение хочет этим доказать свою мысль, что ангел – тело? Уж когда они бесплотны, стало быть, не плоть и не тело.

Вот как стоит у св.Златоуста это место без сокращения (на кн.Быт. 1 беседы 22, стр.396): "Не безумно ли говорить, будто ангелы низошли до сожителства с женами, и бестелесная природа унизилась до совокупления с телами?.. Разве не слышишь, что говорит Христос о *естестве ангельском: в Воскресение ни женятся ни посягают, но яко ангелы Божий суть* (Матф.22, ст.30). Да и невозможно, чтоб бестелесная (ангельская) природа возымела когда-нибудь такое (плотское) вожеление".

Это решительно говорит против нового учения. Очевидно, что св.Златоуст признает природу ангелов бестелесною, – бестелесною, стало быть, невещественною, а невещественное – дух.

И тут же, чуть далее, следует победоносное свидетельство св.Златоуста в противность новому учению. Оно постоянно твердит, что видимое в ангелах являющихся – и есть их естество, что они являются в своем естестве, что видимые в них члены суть их собственные, а Златоуст говорит совсем другое.

Вот его слова: "Принять такое мнение было бы величайшею нелепостью. Ибо если святые и Духа Святого удостоенные мужи не в силах были переносить даже явления ангелов; если и муж желаний, *узрев присутствие ангела, не самое существо, (ибо как можно видеть бестелесное существо?)* но воспринятый им образ, лишился сил и едва не самой жизни, если и столь великий и высокий муж упал почти бездыханным, то кто, и самый легкомысленный, согласится с этими лукавыми и крайне безумными словами, будто *бестелесная и духовная природа* имела совокупление с телами?".

Не очевидна ли противоположность учения св.Златоуста с новым учением? Св.Златоуст утверждает, что ангелы, являясь, принимают образ; а новое учение учит, что у ангелов свой образ и вид, какой имеет человек в своем теле. Св.Златоуст говорит, что, когда видят ангела, зрят только присутствие ангела, а не самое естество, которое, как бестелесное, видеть нельзя; а новое учение гласит, что видящие ангелов – видят их в естестве их.

У св.Златоуста есть и еще место, объясняющее явление ангелов не по учению новому. Это в седьмом слове против аномеев. Там говорится, что ангелы часто являлись на земле в человеческом образе, и даже Сам Бог: но являемое не было *истина плоти*, а снисхождение; то есть, являемое было не истинная плоть, а такое явление, которое устроялось из снисхождения к немощи человека (св. Златоуст, т.1, по изданию Migne, стр.765). Вот и здесь св.Златоуст говорит, что являемое не есть истинная плоть, а новое учение твердит: нет, – это есть истинное тело, сам ангел.

Третье свидетельство из св.Златоуста говорит о явлениях ангелов добрых и злых при одре смертном. По мнению св.Златоуста, пред сим приведенному, это значит, что ангелы не только принимают образ, но и являются; и что видящие их видят не естество ангелов, а принимаемый ими образ. Явление ангелов св.Златоуст объясняет так же, как и Богоявления. Видящие Бога видят не существо Божие, а к ним *приспособленный образ*. Последнюю мысль

Златоуста приводит и *Прибавление к Слову*.

Четвертое свидетельство Златоуста из слова "о непостижимом". Там описывается явление ангела Даниилу то же самое, которое приведено нами из бесед на кн.Бытия. Но по особым целям, какие имел св.Златоуст в слове "о непостижимом", здесь опущены те пояснительные мысли, которые находятся в беседе на книгу Бытия, и которые так сильно опровергают новое учение. Стало быть, здесь одно описание явления ангела, которое ничего не доказывает.

Пятое свидетельство из Златоуста говорит, что бесы носятся в воздухе и могут показать нам свой страшный образ (из толк. на 41 псалом). Что ж из этого? Присутствовать в воздухе возможно и для бестелесных и невещественных. Показывают же образ свой страшный бесы, по св.Златоусту, не так же, как по его мнению ангелы показывают свой привлекательный образ, то есть и демоны принимают образ, как и ангелы? Последняя мысль высказана и в *Прибавлении*, где читаем, что падшие духи принимают разные ложные образы, являясь человекам, чтоб обольстить, смутить и погубить их; и принимают эти образы, имея на то природную способность. Образ явления одинаков и у бесов, и у ангелов; только цели различны.

Наконец, последнее свидетельство взято из 34-й беседы на Евангелие от Матфея, где Златоуст говорит, что демоны скитаются по гробам (в подлиннике: *стекаются ко гробам*). Сила этого места та же, что и первого, где говорится, что ангелы и злые духи наполняют воздух. Потому о нем нечего и говорить.

Таким образом *Прибавление* не указало ни одного места из св.Златоуста, которое хоть как-нибудь косвенно подтверждало бы его мнение. Напротив, свидетельство, которое в нем приведено своими словами сокращенно, в полном составе очевидно содержит учение об ангелах совершенно противное сему мнению. И надобно сказать, что это только одно место из св.Златоуста и говорит о природе ангелов, все же прочие не говорят об этом; следовательно, совсем нейдут к делу. Второе свидетельство в совокупности с другим, нами приведенным, довольно точно определяют мысли св.Златоуста об ангелах. Именно – они показывают, что он признает их бестелесными, то есть не только не телом, хотя бы и тонким, но и не имеющими тела, и что, когда являются они, то являемое не есть истинная плоть, но принимаемый образ. После этого искать других свидетельств у св.Златоуста о природе ангелов считаю совершенно излишним. Достаточно. Укажу теперь только два-три места о природе души.

Где лучше это увидеть, как не в описании сотворения человека? Что же тут говорится? В беседе 13 на кн.Бытия стр.204 читаем: "Когда услышишь, что Писание говорит: *сотворил Бог человека*, понимай эти слова в том же смысле, как выражение: *да будет*. Когда слышишь также, что *Бог вдунул в лице его (человека) дыхание жизни*, – разумеи, что Он, как произвел бестелесные силы, так благоволил, чтобы и тело человека, созданное из персти, имело разумную душу, которая могла бы пользоваться телесными членами". – Св.Златоуст внушает здесь, что разумная душа в теле есть бестелесная сила; а бестелесное в теле, конечно, уж и не тонкое какое-либо тело.

Далее говорится: "Усматривай и различие между созданием этого чудного разумного животного и созданием бессловесных. О них Бог говорит: *да произведет вода пресмыкающихся, душу живую*, – и тотчас произошли из вод одушевленные животные; и о земле опять таким же образом: *да произведет земля душу живу*. С человеком же было не так: но прежде создается тело из персти, а потом дается ему жизненная сила, которая и составляет существо души. Вот почему и сказал Моисей о бессловесном, *что душа тела в крови* (Лев.17, ст.II). *А в человеке есть бестелесная и бессмертная сущность*, имеющая великое преимущество пред телом, и именно такое, какое прилично (иметь) бестелесному пред телом". Опять бестелесное в теле! Как можно понимать под этим что-либо телесное? Тогда следовало бы сказать: в грубом теле тонкое тело, а не бестелесная сила. Отсюда видно, что слово бестелесный у Златоуста означает совершенную бестелесность и невещественность, или, что то же, чистую духовность.

На 228 стр. того же т.1 на кн.Бытия (беседа 14) св.Златоуст говорит: "Кто назвал так животных, не исполнен ли был премудрости и разума? Заключай же отсюда, как велика сила оного вдуновения, и как велика мудрость, которою Господь одарил бестелесную душу, составив из двух существ чудное и разумное животное, и бестелесное существо души соединив с телом, как прекрасного художника с орудием". Тут говорится, что самое существо

души бестелесно; а новое учение твердит: существо души – тело.

Таким образом и по св.Златоусту как душа, так и ангелы невещественны и бестелесны. Следовательно, все три великие светила Церкви: Василий Великий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст против нового учения. А как они учат, так учит и вся Церковь. Не правда ли после этого, что новое учение есть учение не нашего двора? – как выразился св.Григорий Богослов. В писаниях св.Афанасия о естестве ангелов почти ничего не говорится. Есть несколько мест, и сильных мест, о подчинении их Богу – Слову и поклонении Ему; а о естестве их, пожалуй, лишь два кратких изречения.

В богословии преосв.Макария приводится одно изречение св.Афанасия, именно: "Ангел есть существо разумное, невещественное, песнословящее, бес – смертное"; но я не сумел найти его в подлиннике. Однако, нет сомнения, что это – подлинное изречение св.Афанасия.

В жизнеописании св.Антония, именно в речи преподобного к братьям о кознях злых духов, говорится: "что удивительного, если они, пользуясь тончайшими паче человеческого телами и увидев вступивших в путь, предваряют их в шествии и возвещают о них". Употребленное здесь слово – *пользуясь* – дает нам право видеть у св.Афанасия ту мысль, что демоны не суть тело и не носят тела, а только временно пользуются им, когда нужно, как пользуется иной каким-либо орудием, которое берет, когда нужно, и отлагает, когда оказывается оно ненужным. Но если понять и так, что они постоянно пользуются сим тончайшим телом, надобно отличать пользующегося от того, чем он пользуется, – и, следовательно, все-таки у св.Афанасия та мысль, что падшие ангелы суть духи, лишь облеченные тончайшими телами. А если падшие духи таковы, то таковы же и непадшие, ибо падение не переменяло естества. Как ни понимайте это место, оно все-таки против нового учения. Несмотря, впрочем, на то, что только два изречения мы можем привести из св.Афанасия, всякий непредубежденный согласится, что судя по ним нельзя предполагать в св.Афанасии мысли о телесности ангелов.

В *Прибавлении* делается пространная выписка из св.Афанасия, с цепью показать, что он признавал духов телами. Но как она ни пространна, а ни мало не доказывает того, что хотят ею доказать. Выписка эта взята из той же речи, из которой мы перед сим взяли одно место, ясно намекающее на мысль св.Антония и св.Афанасия о бестелесности духов. Во всей речи только и есть это место, которое может быть отнесено к определению естества духов. Оно изображает разные явления духов злых и козни, какие употребляют они для соблазна подвизающихся, и научает, как их разгадывать и противостоять им. Но из явления духов выводить мысль о телесности естества их незаконно и опасно, ибо и Бог являлся. Следовательно, вся эта длинная выписка сделана напрасно.

Пришло мне на мысль попробовать, не восполним ли мы недостаток свидетельств св.Афанасия о бестелесности ангелов свидетельствами о его невещественности души. Если докажется словами св.Афанасия, что душа – не тело, то уже это одно будет против нового учения, так как по нему вообще ничего нет нетелесного, кроме Бога.

В слове на язычников св.Афанасий счел нужным для простых людей вкратце доказать и то, что всякий человек имеет душу, и душу разумную; потому что иные, особенно еретики, отрицают и сие, полагая, что человек есть не более, как "видимый образ тела". Это как раз против *Слова о смерти*, по которому и душа есть эфирное, весьма тонкое, летучее тело, имеющее весь вид нашего грубого тела, все его члены, даже волосы, характер его лица, – словом, полное сходство с ним. Значит, в человеке вообще ничего нет, кроме видимого образа тела, то грубого, то эфирного.

Св. Афанасий отвергая ту мысль, что в человеке ничего нет, кроме видимого образа тела, отвергает вообще мысль, что душа вещественна.

"Первым, – говорит он, – немалым признаком того, что душа человеческая разумна, служит отличие ее от бессловесных; ибо по естественной привычке называем мы их бессловесными по тому самому, что род человеческий разумен. А потом немаловажным будет доказательством и то, что один человек о находящемся вне его мысленно представляет, чего нет перед ним, и опять рассуждает и обсуждает, чтоб из обдуманного избрать лучшее (действия совершенно несвойственные никакому веществу, каким бы тонким его не воображали). Бессловесные видят то одно, что перед ними, стремятся к тому одному, что у них перед глазами, хотя бы впоследствии был им от того вред; но человек стремится не к

видимому, а напротив того, видимое глазами обсуждает рассудком (т.е. не подчиняется закону взаимовпечатлений и взаимовлечений, царствующему между телами, даже и тонкими, а стоит вне их, потому что имеет душу совершенно невещественную, и, в следствие того, способную отрешаться от законов, какими связано все вещественное). Нередко, устремившись уже (человек), рассудком бывает удержан, и что им обдумано, обдумывает снова. (Удержите-ка вы что-либо вещественное, когда оно возбуждено! Остановите электричество, когда оно уже в движении. Надобно прекратить ток, и оно остановится. Но душа, не переставая действовать в себе, прекращает одно направление и принимает другое. Ясно, что характеристика ее совсем не похожа на характеристику сил вещественных, даже самых тонких). И всякий, если только он друг истины, сознает, что ум человеческий – не одно и то же с телесными чувствами (и, прибавим, душа человеческая – с телом и всем телесным вообще: это противоположности по свойствам и действиям). Потому (ум), как *ничто иное*, бывает судьей самых чувств. Дело глаза – видеть только, дело ушей – слышать, уст – вкушать, ноздрей – принимать в себя запах, рук – касаться; но рассуждать, что должно видеть и слышать, до чего должно касаться, что вкушать и обонять – уже не дело чувств; судят же о сем душа и ум ее" (Есть ли хоть слабая тень подобной распорядительности в кругу веществ самых утонченных? Там царствует закон необходимости, и обсуждение действий там неуместно. Не ясно ли, что где оно уместно, там должна быть сила совершенно невещественная?).

Далее: "Душа рассуждает и знает, что делать и как поступать. Но сие свойственно только людям и сие, то есть разумность человеческой души, пользуясь которою, отличается она от бессловесных, и доказывает о себе, что она действительно не одно и то же с видимым в теле" (И вообще со всем телесным, самым даже тонким. Эта способность обсуждать, останавливать и начинать свои действия по своему усмотрению, давать себе и всему своему то или другое направление, совершенно не соображаясь с тем, что есть в теле и вне тела, ясно доказывает, что душа совершенно невещественна, потому что ничему вещественному не может приличествовать такая свободная и независимая, изнутри, а не извне определенная самодеятельность. В веществе, тонко ли оно или грубо, все водится неумолимым законом взаимоотношений и взаимодействий, который остановить можно только разрушением вещественного тела).

"Тело часто лежит на земле, а человек представляет и созерцает, что на небе. Тело часто покоится, безмолвствует и сидит, а человек внутренне в движении и созерцает, что вне его... Что же это такое, как не разумная душа, которая в человеке размышляет и представляет, что выше его?"

(Самодеятельность, деятельность внутри и изнутри совершенно противоположна веществу. Электричество спит. Чтобы оно стало действовать, надо его возбудить извне. И возбуждено будучи оно совсем не зависит от себя ни в силе, ни в направлении. Душа же приснодвижна и самодеятельна. Внешние впечатления – только повод к ее деятельности, а не источник ее или причина. Осязательное указание, что естество души нельзя признавать вещественным).

"Тело по природе смертно, – почему же человек размышляет о бессмертии и нередко из любви к добродетели сам на себя навлекает смерть? Или: тело – временно; почему же человек представляет себе вечное и поэтому пренебрегает тем, что у него под ногами, вождевая вечного? Тело само по себе не помыслит ничего подобного; оно не помыслило бы и о том, что вне его. Необходимо же быть чему-либо другому, что помышляло бы о противоположном и неестественном телу.

Итак, что же это опять будет, как не душа разумная и бессмертная? Не сонне, но внутри, в теле, как музыкант на лире, производит она совершеннейшие звуки".

(Если душа есть тело, хоть бы даже эфирное, то откуда в ней эти стремления отрешаться решительно от всего вещественного? Откуда у нее стремление к бесконечному, когда вещество, если б дать ему мысль, могло бы простираться сею мыслию только дотол, доколе достигает само, когда оно даже не помыслило бы о том, что вне тела? Как ни тонко тело, все оно тяготело бы к телесному, откуда же эти усаждения умственными созерцаниями и построениями? Если душа – эфир, а свет солнечный – эфирного свойства, то как люди, лучшие по стремлениям, следовательно, эфирнейшие, лишали себя света иногда на целую

жизнь?

Нет, должно быть в нас что-нибудь совершенно невещественное, что помышляло бы о противоположном и не естественном телу).

Далее: "Итак, думаю, сказанным доселе доказано, что в людях есть разумная душа. Но... надобно знать, что душа и бессмертна... Если в слове нашем доказано, что душа – не одно и то же с телом, тело же по природе смертно, но необходимо душе быть бессмертною, по тому самому, что она неподобна телу. И опять, если душа движет тело, а сама ничем другим не приводится в движение, то следует из сего, что душа самодвижна, и по сложении с себя тела в землю, опять будет сама себя приводить в движение... Если бы душа приводима была в движение телом, то по разлучении с движущим ее, ей следовало бы умереть. А если душа движет и тело, то тем паче необходимо ей приводить в движение и себя. Приводя же себя в движение, по необходимости, будет она жить и по смерти тела; потому что движение души есть ничто иное, как жизнь ее".

(Самодвижность души есть разительнейшее доказательство не только бессмертия, но паче того, что она не есть какое-либо тело утонченное, эфирное. Косность, неподвижность есть неотъемлемая принадлежность вещества. Электричество пребудет в бездействии век, если не возбудить его; и эфир не светит, если не приводится в сотрясение, или, как говорят, дрожательное состояние. Но и то и другое производится воздействием совне. Самодеятельности и следа нет в этих, по-видимому, очень тонких веществах. Откуда же возьмется самодеятельность в душе, если она по естеству – эфир? И если она самодеятельна, не значит ли это, что она не эфир? И опять, всякое вещество, будучи приведено в движение, движется в данном направлении, и вообще движение в веществе определено однообразною формою, от которой отступление немислимо.

Посмотрите на деятельность души, – какая тут неисчерпаемость разнообразия... Что делается, например, когда душа рассуждает? Сводит представления, приобретенные нередко неизвестно – когда и как; ставит одно подле другого совершенно различное и открывает сходство или различие; отвлекает то или другое свойство и только его рассматривает независимо от предмета; нередко разлагает весь предмет на его черты и потом снова слагает их в яснейшем уже представлении целого; к действию приискивает причину, часто невидимую и безвестную, а из действующего начала выводит следствия, которых следов нет еще на опыте; выстраивает цепь причин и действий, средств и целей; иногда отвлекаясь от всего опытного, разнообразного, созерцает все в едином целом и проч.

В каком веществе, самом тонком и возбуждающем, можно видеть что-либо подобное? Одна и та же сила, – скажем, применяясь к видимым движениям в веществе, – движется прямо и косвенно, от себя и к себе, вверх и вниз, вправо и влево, кругообразно, эллиптически, диагонально, под углами, зигзагами, волнами и проч., все это изменяя в мгновение ока и переходя от одной противоположности к другой без потрясений, имея при том возможность самое разгоряченное и разнообразное движение прекратить и снова начать.

Если б указал кто подобную физическую силу, тогда можно было бы сравнить с нею самодеятельную душу. Но и тогда, наверное, можно было бы указать на то, что ни одна физическая сила не оставляет в себе следа прошедших движений, тогда как душа хранит в себе всю свою разнообразную деятельность, и ее изделиями питает себя, и от того крепнет, полнеет; совершенствуется, и – что еще? – чает быть одобренною или осужденною от Владыки всяческих на суде Его нелицеприятном... Все такие проявления возможны ли в каком-либо веществе? Конечно, нет. Ну так и надо бросить мысль, будто душа есть тело-эфир).

"Душа, заключенная в теле и соединенная с ним, не ограничивается малостию тела и не соразмеряется с оною: тело лежит иногда на одре, и, как будто уснув смертным сном, пребывает недвижимо; а душа, по силе своей, бодрствует, возвышается над природою тела и хотя пребывает в теле, но как бы переселяясь из него, представляет и созерцает, что превыше земли; нередко, поощряемая чистотою ума, воспаряет к святым и ангелам, пребывающим вне земных тел и беседует с ними... Душа имеет понятие о созерцании Бога, и сама для себя делается путем, не совне заимствуя, но в себе самой почерпая ведение и разумение о Боге своим".

(О невозможности предположить подобные занятия, стремления и ведения в существе,

естество которого телесно, уже было помянуто; да это очевидно и само собою. Но останавливаю особенное внимание на следующих словах: "душа нередко, поощряемая чистотою ума, воспаряет к святым и ангелам, пребывающим вне земных тел". Какая тут мысль? Мысль та, что святые и ангелы бестелесны и не только бестелесны, т.е. по естеству невещественны. Заметит иной: пребывают вне земных тел грубых, но не вне эфирных тел. Скажу на это: пусть так, пусть ангелы – не вне эфирных тел. Это будет значить, что они – в эфирных телах, как в оболочке, облечены ими, носят их: но сами все же не тело эфирное, а духи, облеченные эфирным телом. Таким образом, и эта мысль против нового учения.

Если б новое учение так думало, мы и не стали так много спорить с ним, а сказали бы только: как хочешь. Ты так, а мы так. Но оно все твердит: душа – тело, ангел – тело, самое естество их телесно – Вот уж тут не удержишься, чтоб не сказать, что так нельзя думать, потому что никто из святых так не думал).

Скажу еще несколько слов о мнении св.Афанасия. Беру, во-первых, буквально слова: вне земных мел, понимая их так: вне всяких тел, ибо эфирное тело – выдумка, без нужды придумываемая и никакой ясности в учение о духовном мире не привносящая. Вывожу, во 2-х, эту мысль из сопоставления в сем месте ангелов с святыми. Все рассматриваемое нами место св.Афанасия раскрывает одну мысль, что душа – не тело. В сделанных нами замечаниях приложены пояснительные мысли, что душа не есть не только грубое тело, но даже и эфирное. И если б св.Афанасий знал о подобном предположении, то, конечно направил бы обороты речи против него. Говорю: обороты речи – ибо мысли его и в теперешнем виде совершенно отрицают всякую вообще телесность в душе и утверждают неоспоримо, что душа есть дух, чуждый всякой вещественности. В предпоследней выписке у него та мысль, что душа выходит из тела, какою есть в теле. Но если она, по его учению, дух – в теле, то дух – и вне тела. Следовательно св.Афанасий признает, что святые отшедшие, в теперешнем состоянии суть духи чистые. Но если наряду с ними он поставляет и ангелов, то значит признает и их чистыми духами, т.е. не только невещественными, но и бестелесными.

Этим заключим рассмотрение свидетельств из св.Афанасия о природе душ и ангелов.

От лица св.Кирилла Александрийского, в *Слове о смерти* помещена пространная выписка из слова его на исход души. В *Прибавлении же к Слову о смерти* указывается кратко только содержание этой выписки, такими словами: "св.Кирилл называет демонов страшными, дикими, жестокими. Он говорит, что душа умирающего видит их, что душу, изшедшую из тела держат св.ангелы; что она с ними проходит через воздух, от земли к небу, что злые духи препятствуют этому восходу, обличая душу в соделанных ею грехах; что святые ангелы стоят против демонов и препираются с ними о душе. Святой говорит, что благочестивые души восходят к Богу, а душу отверженную демоны получают в свою власть, разверзают землю, низводят душу во внутренность земли и заключают там в темницы адские". В *Слове о смерти* после выписки из слова св.Кирилла на исход души, приводятся сказания умиравших и возвращенных к жизни о том, что с ними было, именно: сказание Таксиста воина, Петра мытаря, Арефы печерского и св.Феодоры. В этих сказаниях примерами подтверждается то, что св.Кирилл изобразил только словами.

Сила доказательства телесности естества ангелов и души, выводимого из сих слов, сказаний и видений, заключается в том, что тут представляются события, вне мира сего совершающиеся, живописуется как бы быт мира духовного. Когда являются ангелы, демоны и святые живущим на земле, можно, вслед за св.Златоустом, объяснять явление их тем, что они принимают приспособленный образ. Но когда души, отрешась от тела, входят в другой мир и видят там ангелов, святых и бесов в таком же виде, в каком являются они на земле; т.е. в образе, подобном человеческому; то очень неотступно навязывается мысль, что они таковы и на самом деле, ибо там нет нужды принимать им приспособленный к душе образ, когда душа, исшед из тела, становится такою же, как и они.

Из всех документов, какие приводятся автором в подтверждение своей мысли, этот последний есть, можно сказать, самый впечатляющий. При всем том наведение, делаемое из него о телесности естества душ и ангелов, нельзя счесть основательным и чуждым предубеждения.

Сразу видно, что вывод этот шире того, что заключает факт. Факт говорит, что душа по выходе из тела вступает в область духов, где как она, так и духи являются действующими по

тем же формам, какие видны на земле между людьми: видят друг друга, говорят, ходят, спорят, действуют. Разница только в том, что там область утонченного вещества, эфирная, и в них все потому утонченно – вещественно и эфирно. Какой прямой отсюда вывод? Тот, что в мире духов внешний образ бытия и взаимных отношений такой же, как и между людьми на земле. О телесности естества духов, о том, что существо их есть только тело – факт не говорит. Этот вывод заходит за пределы факта, говорит больше, чем сам факт.

Но с другой стороны этот вывод говорит менее его. Вывод из факта следует делать по всей широте мыслей, на которые он наводит может. И останавливаться тут только на одной внешней форме духов, – незаконно. Должно все брать во внимание, – именно и то, что они рассуждают, чувствуют, благожелают или зложелают, скорбят и радуются и проч. Возьмем все это во внимание, – что выйдет?

Выйдет следующее: как на земле, когда видим мы все такие действия в людях, не относим их к телу, хотя они через тело обнаруживаются, но всегда приписываем их душе, как причине, – душе отдельной от тела, хотя пребывающей в нем: так и когда сказания говорят нам о подобных же действиях духов, заключать должно, что и у них не одно тонкое эфирное тело производит их, но что в этом видимом тонком теле пребывает отдельный от него дух, который и рассуждает во взаимных собеседованиях, и действует, и все то производит чрез эфирное свое тело, что, как видим, души производят у людей на земле, чрез это грубое тело. Это заключение так же неотвязно и непосредственно в отношении к духам на небе, как оно неотвязно и непосредственно, в отношении к людям на земле. Таким образом и слово св.Кирилла, и сказания оживавших, взятые во всей полноте своего содержания, наводят на мысль, что ангелы, души и демоны суть духи, облеченные в тонкое эфирное тело. Если брошюры не такое вывели заключение, то им помешало предубеждение в пользу своего, непостижимо как образовавшегося, мнения.

При том сообразите все эти сказания и изображения во всех чертах, и скажите искренне: можно ли решительно положить, что все, представляемое в них, есть подлинность дела, есть и на деле так, как оно изображается?

Не вставлены ли здесь и сравнительные образы для живейшего и полнейшего представления действительности, не в таких образах бывшей? Вот, например, черты, которые нельзя не отнести к последнему разряду. Св.Феодора рассказывает, что пришла смерть в видимом образе, с орудиями и стала отсекать у ней один член за другим, и, наконец, дала горькое питье, от которого душа сотрясалась и вышла из тела: действительность ли это или образное представление действительности, не в этом образе бывшей?

Является св.Василий и дает ангелам мешочек, наполненный золотом, из которого потом ангелы заимствовали, чем погасить долги св.Феодоры, предъявляемые духами злобы: действительность ли это, или образное представление действительности, не в этом образе бывшей? Таксист воин видел, что ангелы держали в ковчежце все его добрые дела, и, вынимая их оттуда, сравнивали со злыми его делами; Петр мытарь и Арефа видели, как ангелы взвешивали на весах добрые и злые дела их: действительность ли это, или образное представление действительности, не в этом образе бывшей? Все эти образы впечатлительно выражают действительность, но, чтобы сама действительность была точно такова, никто, полагаю, и думать не может несмотря на то, что всегда представляет ее не иначе, как под этими образами.

Но если эти и подобные им черты необходимо признать сравнительными образами, которые употреблены для живейшего представления действительности; то как положить предел, до которого простирается в сих изображениях и сказаниях такое допущение сравнительных образов? Припомним толкование св.Дамаскина о том, как говорят ангелы. Ангелы беседуют между собою, говорит он, без членораздельного, звучно произносимого слова; они непосредственно сообщают свои мысли, из ума в ум, – т.е., у них идет беседа умная, духовная, непохожая на нашу, – иначе, они говорят без языка. Почему же, применяясь к сему, не допустить, что они движутся без ног и действуют без рук, одною силою воли и ее устремлений? Это тем удобнее принять, что, по св.Дамаскину, они в месте суть, как бы без места, находятся в нем, не занимая его, а только являя присутствие свое силою своего действия духовного. Если по сему можно признать, что они в месте суть без места; то как не признать, что они в образе суть без образа? Впрочем, из сего сопоставления желательно,

чтобы выведено было одно заключение, что духовный мир есть для нас нечто таинственное, чего представить нам в подлинной его действительности нет возможности. Когда приходилось кому домыслиться до положения тамошних дел, или Господу угодно было дать откровение о том, – то и другое делалось под образами нашей земной жизни. Эти образы представляют действительность, но не суть самая действительность. Она духовна, мысленна, не имеющая в себе ничего плотского. Апостол Павел был восхищен на небо, и что сказал о нем? Что слышал там неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать. Слов нет у нас на выражение того. Наши слова грубы, чувственны, образны.

Приняв во внимание эту заметку, надлежит нам укротить свою умозаключительность по поводу сказаний о том, что бывает в духовном мире. Читай, углубляйся, назидайся, но положения какие-либо решительные выводить из того не спеши. Ибо что там, того око не видело, ухо не слышало, и на сердце человеку не всходило.

Таким образом, мы вправе сказать, что новое учение из слов св.Кирилла в связи с сказаниями, относящимися к тому же предмету, вывело заключение в свое оправдание слишком поспешно. Для нас такое решение должно быть сочтено тем вернейшим, что у св.Кирилла есть прямые изречения о духовности ангелов и душ.

Рассмотрение свидетельств св.Отцев о естестве души и ангелов (часть 3)

Сколько помню, как ни случится св.Кириллу говорить об ангелах, везде он их называет разумными. Так т.II, стр.23 на кн.Быт. по изд. Migne ангелы названы святыми и разумными тварями.

Равно в Thesaurus t.VIII, стр.187 называются они разумными, высшими тварями. То же самое и во многих других местах.

Разумность, таким образом, поставляемая отличительным свойством естества ангельского, конечно, не благоприятствует мнению, что оно тело: ибо как назвать тело разумным? Но еще яснее это открывается из учения его о человеке и о душе его.

Не раз случалось св.Кириллу давать определение человека, и человек у него везде животное разумное, обладающее умом и ведением, и, конечно, по душе. Отдельно же, что есть душа по св.Кириллу? Естество истинно бестелесное (толк. на Евангелие от Луки). Таким образом, если разумная душа у него бестелесна и невещественна; тем паче бестелесны и невещественны разумные ангелы, которых он везде ставит гораздо выше человека. А вот одно место, в котором одинаково и душе, и ангелам приписывается духовность. Это в книге против антропоморфитов (t.9, стр.1083-4). Здесь он говорит, что образ Божий не в теле, ибо Бог чужд вещества и телесности, а "в свойствах нрава, в том духовном виде, который слагается из благообразия добродетелей". А это свойственно и ангелам – высшим и разумным силам.

Ограничимся, впрочем, этим. Как ни кратки приводимые заметки, – не думаю, чтобы кто, сообразив все в совокупности, позволил себе предполагать в св.Кирилле какое-либо помышление о телесности душ и ангелов. Каждая из них больше имеет веса в определении мнения св.Кирилла о природе душ и ангелов, нежели длинные выписки, нами читанные. Они прямо относятся к предмету, о котором идет речь, тогда как последние говорят о том не прямо.

В 15 выписке из западного богослова приведено следующее мнение св.Мефодия: "души суть тела разумные (мысленные)". *Прибавление* желает видеть его на своей стороне.

Не означено, откуда взято это изречение, и не имеется возможности посмотреть – в каком смысле применено у св.отца выражение: "тела разумные". Ибо по обычному представлению эти два понятия несочетаемы. Если тела, то неразумные; если разумные, то не тела. Не в таком ли смысле слово *тело* употреблено у него, как и у Тертуллиана, у которого, говорят, оно означает вообще субстанцию, в каком смысле прилагается и к Богу? В таком случае это изречение не в оправдание нового учения, а против него. Так и следует думать; ибо у св.Мефодия есть другие определенные места, говорящие о духовности естества души. Так в "пире дев", в конце второго слова происхождение душ производит он от непосредственного действия Божия, подобно как и при сотворении первого человека, говоря: неразумные и нерассудительные люди, может быть, и послушают того, кто стал бы говорить, что этот плотский хитон души, засеменяемый человеками, образуется сам по себе без особого действия Божия; но тому, кто стал бы учить, что и бессмертное естество души всевается вместе со смертным телом, никто не поверит. Ибо бессмертное и нестареющееся вдыхает в нас только Вседержитель, только Творец существ невидимых и неразрушающихся. "Вдунул, – говорится, – в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою". Если бы св.Мефодий сказал только, что душа, облаченная хитоном тела, бессмертна и невидима, можно бы еще, кому охотно, разуметь под душою тонкое тело; но когда при этом он производит ее прямо от Бога, и именно от дыхания Божия, то нет сомнения, что он признавал душу духовною и невещественною, так как происхождение чрез дыхание Божие, указывая на особое общение с существом Божиим чисто духовным, отстраняет всякое помышление о телесности, хотя бы самой тонкой.

В другом месте, говоря о сотворении души по образу Божию, он ту же мысль высказывает еще ближе. "В неизреченной и Премудрости сродной красоте явились мы в мир сей, ибо душу устроила по образу своему, невещественная, нерожденная, ни начала, ни конца не имеющая, все творящая и все содержащая Красота. Посему душа разумна и бессмертна" (Сл.6, гл.1).

Если невещественная Красота устроила душу по образу Своему, то, конечно, и душа

невещественна: ибо иначе как она будет по Ее образу?

Этих немногих извлечений из св.Мефодия считаем достаточными к тому, чтоб лишить новое учение права считать сего отца на своей стороне.

В той же 15 выписке значится и мнение блаженного Августина, будто бы душа есть в некотором смысле тело, с присовокуплением, что это мнение поставило в затруднение западного писателя, утверждающего, что душа невещественна и духовна.

Если душа, по блаженному Августину, есть тело только в некотором смысле, то уж, конечно, не тело, как обыкновенно его понимают. Это тем несомненное можно сказать о мнении блаженного Августина, что у него целая книга *de quantitate animae* направлена к разъяснению и показанию положения, что душа не тело, – и в трактате о Пресв.Троице, одна глава (Lib.X, с.VII) вся занята опровержением ложных мнений о телесности души.

Вот несколько мыслей из первой книги. "Душа от Бога и Богу подобна".

"Не думай, что Богу трудно было создать что либо Себе подобное. Как бессмертный. Он и душу создал бессмертную, по Образу Своему".

"О душе никак нельзя говорить: длинна, широка, высока. Это – телесные принадлежности, а душа нетелесна. Потому-то видим, что кто хочет соделаться таковым, каковым был создан от Бога, т.е., богоподобным, тот все телесное презирает, и от сего мира отвращается, потому что мир телесен".

"Из того, однако ж, что душа ни длинна, ни широка, ни высока, не следует, что ее нет. Много есть предметов, кои не имеют сих принадлежностей, и однако ж признаются существующими. Кто, например, сомневается, что правда есть? Но о ней нельзя говорить, ни того, что она длинна, ни того, что широка или высока".

"Душа не из земли, не из огня, не из тугого какого элемента, не из всех вместе, не из нескольких. (Если бы тогда знали про эфир, то, конечно, блажен. Августин сказал бы: не из эфира). Богом создана, и не есть субстанция, ни земная, ни огненная, ни воздушная, ни водяная: но есть субстанция разумная, – госпожа тела".

"А так как душа не тело, то она и сильна созерцать не телесное. Не будучи же телом, не имеет она и пространственных измерений. Все пространственное она содержит в памяти, а сама не пространственна. Душа не телесна, не протяженна в длину, не растянута в широту, не натянута в высоту, – и однако ж в теле такую имеет силу, что в ее руках правление всех человеков, и она держит как бы рычаг для производства всех телесных движений".

Этих выписок достаточно, чтоб видеть мысль блаженного Августина, которая должна приводить в затруднение не признающих душу духовною, а учащих, будто душа – тело.

Из блаженного Феодорита новое учение не приводит свидетельств, но полагает, что и у него, между прочим, заимствовал свое учение св.Дамаскин о признанной будто им телесности естества ангелов.

Вот места из блаженного Феодорита, которые говорят совсем противное. В 69 вопр. на кн.Бытия, он пишет: "Писание говорит, что Авраам видел мужей. Итак, если иметь во внимании только букву, то мужи, а не ангелы вкушали. Если же вникнем в смысл, то (скажем, что) ангелы видимы были вкушающими. Ибо как, имея естество бестелесное, и они, и Владыка их только казались имеющими тела, в каких были видимы, так и вкушающими они только казались, не влагая пищи в уста и чрево, ибо не имели тел". Здесь ангелы признаны не имеющими тела, так же как и Господь. Но Господь Сам не вещественен и тела не имеет никакого, следовательно, таковы же, по Феодориту, и ангелы.

В 69 вопр. на Исход, он спрашивает: "Почему пророк называл манну хлебом ангельским?" и отвечает: "Потому что ангелы послужили в даровании ее. Само же бестелесное естество не имеет нужды в пище".

Вот и здесь ангелы бестелесны. И нельзя думать, что бестелесными признает их блаженный Феодорит потому только, что у них нет грубых тел, ибо в первом случае они названы бестелесными наравне с Владыкою своим, у которого нет тончайшего тела.

В толковании блаженного Феодорита на 7 стих 12 главы пророка Даниила, читаем: "знаем, что природа ангелов бестелесна; а принимают они образы на пользу видящих, и являются чаще кроткими по снисхождению, а иногда и строгими для вразумления".

Довольно и этих свидетельств, дабы видеть, что блаженный Феодорит считает ангелов бестелесными, как бестелесен Сам Владыка их.

В *Слове о смерти* приводится следующее место из св.Кассиана Римлянина: "Хотя мы, – говорит Кассиан, – многие существа называем духовными, но их никак не должно признавать бестелесными. Они имеют собственное тело, в котором существуют, хотя несравненно тончайшее нашего тела" (Собес.7, гл.13). Самое содержание выписки показывает, что у св.Кассиана не та мысль, какой держится новое учение. Св.Кассиан говорит, что ангелы, архангелы и прочие силы имеют соответственное тело, в котором существуют, хотя несравненно тончайшее нашего тела; и к этим-то телам, в которые облечены ангелы и относит тела небесные, о которых поминает апостол, говоря: *и телеса небесные, и телеса земные* и проч. А новое учение утверждает; что ангелы суть тела тонкие, что сами ангелы суть тела, так что, кроме тела, у них ничего нет. Но это два мнения, совершенно различные. Бели б новое учение говорило только, что ангелы имеют тела, можно было бы и не спорить с ним; ибо при этом главною господственною стороною у ангелов поставляется все-таки разумно свободный дух. Но когда говорится, что ангел есть тело, тогда надобно отрицать у него свободу и сознание; ибо эти качества не могут принадлежать телу, какое ни придумай.

Допустив это и не имея возможности не видеть в ангелах разумности и свободы, для объяснения только остается сказать, что Бог действует в них, и таким образом прийти прямой дорогой к пантеизму. Ибо, после ангелов, долго ли сказать, что и во всем прочем действует Бог и проявляет Себя? Итак, говорю: мнение св.Кассиана не в пользу нового учения. Было несколько и других отцов, которые так думали: но большинство и славнейшие из отцов признавали ангелов чистыми духами.

Прибавление к Слову о смерти хотело привести в свое оправдание мнение св.Григория Нисского, но не исполнило обещания. Посмотрим же сами, что у него есть.

У св.Григория Нисского очень мало говорится об ангелах, но о душе есть намеренные исследования в особых статьях, каковы например, о душе и воскресении и об устройении человека.

В первой вот что есть:

"Она (душа) *невещественна, и бесплотна*, и движется сообразно со своею природою, и свойственные ей движения обнаруживает телесными органами".

"Душа есть сотворенная сущность, *сущность живая и разумная*, органическому телу сообщающая собою жизненную и восприимлющую чувственную силу".

" Органы чувств не дают познания: мысль руководит их к ведению, как и философ один (Епихарм) говорит: *и видит ум, и слышит ум*."

По описании, как доходит человек до устройства автоматов, св.Григорий говорит: "Не явно ли, что в человеке есть какой-то ум, иное нечто против видимого; и тем, что есть в *собственной его природе невидимо и духовно*, он предуготовляет в себе это (т.е. как устроить автомат) измышлениями, и потом, составляющуюся таким образом внутри мысль, при помощи вещества приводит в видимость".

Что такое это невидимое? – спрашивает он. "*Оно не есть что-либо вещественное*".

"Что значит это невестественное, – или, что есть *ум-душа* в самой его сущности? Кто не сомневается в бытии того, о чем у нас идет речь, тот достаточным для себя найдет признать, что это не что-либо, постигаемое чувством, не цвет, не очертание, не упругость, не тяжесть, не количество, *не протяжение по трем измерениям, не местное положение и вообще, не что либо из усматриваемого в веществе*".

Вот положения, совершенно отвергающие новое учение, по которому в душе есть и очертание, и протяжение, и местное положение.

За тем на вопрос: отрицая один за другим вещественные признаки в душе, не приходим ли мы к мысли, что ее вовсе нет? – отвечается: Если чрез отрицание признаков вещественных необходимо приходиться к отрицанию бытия существа, в котором они отрицаются; то по такому ходу умствования надо будет отрицать и бытие Бога, ибо известно, что Божеское естество бесплотно и не имеет вида. Если же последнее нелепо, то – и первое тоже.

Отсюда выводится недоумение, что при таком последовании мыслей мы впадем в другую крайность, – должны будем признать ум или душу одним и тем же с естеством Божиим. Это возражение нового учения, рельефно им выставляемое (*Слово о смерти*).

А вот ответ св.отца:

"Не говори: признать одним и тем же, потому что речь эта нечестива; но, как научен

Божественным словом, скажи: признать одно подобным другому. Ибо сотворенное по образу, конечно, во всем имеет уподобление первообразу, *умственное – умственному и бесплотное – бесплотному*, свободно от всякого времени, как и первообраз, подобно ему *избегает всякого пространственного измерения*, но по свойству природы есть нечто иное с ним, потому что не было бы образом, если б во всем было одно и то же с первообразом; напротив того, *какими чертами в несозданном естестве отличается первообраз, с теми же самыми созданная природа* показывает образ; и как часто в малом осколке стекла, когда случится лежать ему под лучем, бывает видим целый круг солнца, показываясь в нем не в собственной своей величине, но в таком объеме круга, в каком вмещает в себе его малость осколка, так и *в малости нашей природы сияют образы невыразимых оных свойств Божества*, так что руководимый ими разум не уклоняется от представления ума в его сущности при исследовании предмета, очищенного от телесного свойства, и опять не приводит в равенство с невидимым и пречистым естеством естества малого и привременного; но хотя признает сущность умною, потому что она образ умной сущности, однако же образа не называет тождественным с первообразом".

"Местное положение свойственно одним телам, а душа, как бесплотная, по естеству не имеет никакой нужды содержаться в каких-либо местах".

"Три состояния разумного естества, – одно, в начале получившее бесплотную жизнь, которое именуем ангельским, другое, *сопряженное с плотью*, которое называется человеческим, и еще другое, отрешенное от тела посредством смерти, как усматривается это в душах".

А вот и об ангелах краткое слово:

"Бесплотному и духовному какой труд перелететь бездну, даже самую широкую, потому что духовное по естеству, где бы ни пожелало быть, является там, не тратя на это времени".

А новое учение все затрудняется объяснить движение ангелов и душ, если признать их духами!

Те же самые мысли св. Григорий Нисский излагает и в статье *об устройении человека*. Приведу только такие, которые имеют какой-либо новый оттенок. Здесь, например, говорится, что "в основание устройства полагает (Бог) в человеке *сугубое начало*, смешав с земным Божественное, чтобы ради того и другого иметь ему наслаждение, какое сродно и свойственно тому и другому, наслаждаясь и Богом, по естеству Божественному, и земным, по однородному с ним чувству". "Душа показывает в себе далекость от материи тем самым, что, не подчиняясь, свободно, полновластно располагает своими желаниями". "Как Божество есть ум и слово, так недалеко от этого и *естество человеческое*". "Стремиться к совершенству жития в Боге есть принадлежность духа". "Бесплотное вещество не объемлется какими-либо местными очертаниями". "У нас не три души, а одна, умная, неведущая, посредством чувств соединенная с естеством вещественным". И проч., и проч...

Все это в совокупности не требует толкований. Ясно, как день, что св. Григорий Нисский признавал душу чистым духом. Можно и не жалеть, что мы не можем привести из него особых мест о природе ангелов. Ибо если душа – дух, то тем паче – ангел. Впрочем, одна мысль его прямо об ангелах мимоходом высказана им и приведена уже нами. Подобная же мысль содержится и в 4-м слове о молитве, где говорится, что вся *разумная тварь* делится на естество *бесплотное* и на облеченное плотью; *бесплотное естество есть ангельское*, а другой вид естества – мы – люди. Решительная определенность учения св. Григория Нисского о духовности души – одной разумной твари – отнимает всякую возможность кривотолковать бесплотность тонкоплотностию. Но вот одно место, где он прямо ангелов называет не бестелесными только, но и совсем неведущими:

"Тебя, человек, ангел касается, и, будучи бестелесным и неведущим, не гнушается тебя, из плоти и крови составленного".

Св. Максима Исповедника *Прибавление* ставит в числе учителей св. Иоанна Дамаскина, и поминает о нем, в чаянии, что и у него есть что-нибудь о телесности естества души и ангелов. Но можно сказать, что надежды нового учения нигде не были так обмануты, как в этом случае.

Св.Максиму Исповеднику приходилось намеренно рассуждать о естестве души и решать прямо вопрос: вещественна ли она? Сюда особенно относится небольшой трактат его о душе и письмо его к архиепископу Кизическому Иоанну о том, что душа невещественна и бестелесна. Сделаем извлечения из того и другого.

В трактате о душе (Patrol, graec. t. 91. стр.356 и д.), объяснив образ познания души, доказав ее бытие и то, что она есть субстанция, св.Максим решает затем вопрос: невещественна ли душа?

"Если, – говорит он, – душа – тело, то движение ее происходит или извне или изнутри. Но оно ни извне не дается ей; потому что она не получает толчков и не бывает влекома, подобно бездушным, – ни изнутри, подобно одушевленным, ибо неуместно говорить что в душе есть душа. Итак, *душа – не тело* и, следовательно, *невещественна*".

"Если, – продолжает св.Максим, – душа – тело, то она должна иметь качества чувственные (внешними чувствами познаваемые) и питаться. Но она не питается, или если и питается, то не телесною пищею, как питается тело, а бестелесною, ибо питается умом. Не имеет она и чувственных качеств; ибо нельзя, например, видеть ни правды, ни мужества и ничего подобного, а это суть качества души. Итак, *душа – не тело, следовательно, невещественна*"!

Объяснив после сего, что душа проста, бессмертна и разумна, он заключает: "Таким образом, что же такое душа? *Душа есть существо невещественное и бестелесное, умное, в теле жительствоющее и его оживляющее*".

В письме к архиепископу Кизическому мысль о невещественности души разъясняется пространнее и всестороннее. Видно, что и тогда были лица, возмущавшие покой христиан распространением ложного учения о телесности души. Архипастырь Кизический, поборовшись с ними сам, на основании Слова Божия и отеческих писаний, обратился к св.Максиму с просьбою собрать для него естественные доказательства невещественности души, не касаясь Св.Писания и св.Отцев. Св.Максим отвечал:

"Кто это такие, которые утверждают, будто ни одной твари нет невещественной и бестелесной? И какие ничтожные выдумки и мечты противопоставляют они высказанным вами непреложным истинам"!

"Тело само по себе недвижимо. Если душа – тело, хотя бы то наитончайшее, как говорят, то и она будет недвижима. Если же так: то откуда у нас движение? Если от чего другого, а то другое тоже – тело, то опять вопрос: откуда у того движение? И эта цепь вопросов в бесконечность, пока не дойдем до твари невещественной. Если скажут, что нас движет Бог, то должны будут признать Божество причиною и тех неуместных и срамных движений, которых у нас, как известно, очень много".

"Всякое телесное существо определяется по количеству и качеству, массою, видом, формою и цветом. Определение сих сторон полагает конец исследованию. Теперь, если душа – тело, то и она таким же образом должна быть определяема, – что нелепо; следовательно она – не тело". "Если они (спорщики) не сомневаются, что душа существует; ум же, признавая ее существующею, не может приписывать ей качеств, коими определяется всякое тело, – ни цвета, ни формы, ни плотности, ни тяжести, ни массы, ни протяжения по трем измерениям, словом, никаких свойств, под коими обыкновенно представляется тело, – то душа, не имея ничего такого и не будучи чем-либо из таковых, должна быть не тело, – невещественна, если существует".

Если всякое сложение и разложение и рассечение уместно только в телах, а то, что свободно от всякого сложения, разложения и рассечения, необходимо должно быть признано не телом; то душа – не тело, так как она не причастна ничему такому".

"Если все телесное бывает или одушевленно или неодушевленно; то и душа, если она – тело, будет одушевленное или неодушевленное существо. Если она существо одушевленное, то, конечно, одушевляться она будет чем-нибудь одушевляющим, или *существом* каким или *силою*, или *принадлежностью*. Но и вообще говорить, что душа одушевляется, как и говорить – свет освещается, или – огонь согревается, очень смешно. Если, далее, признаем, что *душу одушевляет какое-либо существо*, то должны будем назвать его опять или телом, или не телом. Если назовем телом, то опять вопрос: что его одушевляет, – и должны будем тянуть таким образом без конца это из неуместных неуместнейшее кружение совопросничества, пока не признаем душу существом нетелесным. Если же скажем, что душу одушевляет какая-либо

сила и способность ее или какое качество и принадлежность, то в таком случае животворителем и двигателем существа будет у нас то, что само не есть существо. При этом низвернется порядок, по которому одно господствует, а другое подчиняется. Душа наша создана быть госпожою тела по естеству, как существо не телесное: но если она тело, по мнению этих, то будет состоять под господством того, что есть не в качестве существа... Что она имеет это тело, разнотелное с ним, признать не отказываемся, зная, что это так есть; но признать *невещественное положение*, что она сама – тело, не согласны, зная, что есть большое различие между *иметь тело и быть телом*".

"Если они не соглашаются признать душу нетелесною из опасения, чтоб не возвысить ее до равенства с Богом, Которого исповедуют нетелесным, – боясь таким образом страха, где нет страха: то пусть уж, чтоб эта война их неразумия явилась в совершенстве, отнимут у нас и все прочее, что присвоится нам, как удостоенным быть причастниками Божеских благ, и что, обратно, по заключению от нас, приписывается Богу, как Творцу и Дарователю. Что же именно? Бытие, жизнь, свет (сознание), благолюбие, мысль, ведение.

Ибо как мы именуемся существующими, живущими, светами (себя сознающими), благими, мыслящими, разумными? Так равно и Бога именуем Сущим, Живым, Светом, Благом, Умом, Разумом."

"Какой же у них (спорщиков) смысл, если душа при многом другом такова есть и так именуется (как Бог), и если телесною она никак быть не может, потому что таков Бог. Надлежало бы уж посему или нам не именоваться ни одним из показанных прежде имен, потому что таков Бог, или Бога не именовать таковым, потому что мы таковы. Но ведь мы таковы и так именуемся не как равные Богу, но как действие по причине, как причастники благ по дарователю, как получившие бытие по источнику его, – не уравнительно или соименно, как свойственно единосущным, но подобоименно, или так сказать, по участию только в имени, тогда как действительность одна от другой отстоит на бесконечное расстояние; ибо Бог преестествен и бесконечно выше всякого естества и всякой действительности".

"Да как же, если уступить им, что душа – тело, сохранился наше преимущество быть по образу Божию, когда допустим, что душа не во всем подобна первообразу? Как образ мысленного мы называем ее мысленною, а как образ бессмертного, нетленного и невидимого, мы и в ней признаем эти качества. Таким же образом ничто не препятствует признать ее нетелесною, т.е. чуждою всякой вещественности, всякого пространственного протяжения и измерения, хотя в то же время она будет признаваема совершенно отличною от него; ибо иначе тут было бы не подобие, а ничем не различаемое тождество.

В каких чертах созерцается первообраз в несозданном, неизменяемом и безначальном естестве, в таких же и тварное разумное естество представляется действительно являющимся, но никак не тождественно, не в такой же степени и силе, а так, как последний, почти исчезающий отзвук эха все еще показывает след слова. И как от стройного сочетания того, что есть и бывает во вселенной, любомудрый ум, возносясь помышлением своим к чистому и невещественному, различает движущего от движимого, и, понимая его единым, простым, из себя сущим, всегда себе равным, и творцом всяческих, признает неприступным для всего прочего, но вместе – все содержащим, всеустроющим, и все прежде бытия ведущим, по беспредельности силы своей: так и чрез разнообразное и стройное движение частей и членов малого мира (разумею человека), приходя к причине, приводящей в нас сей механизм в движение, познает другое нечто, по естеству отличное от этого органического строя тела, и созерцает его не как тело в теле, как кажется новым нашим мудрецам и бездоказательным догматистам, но простым и нераздельно единичным, не определяемым формою и пределами облекающего его тела". Вот мудрое философствование св.Максима! Не очевидно ли, как оно во всех пунктах и с какою силою опровергает новое учение и наших догматистов.

Этим кончим наше рассмотрение первого доказательства, употребленного новым учением в подтверждение своей мысли, – рассмотрение ряда свидетельств св.Отцев и Учителей Церкви. Всякий непредубежденный бесспорно согласится, что на стороне нового учения не оказалось ни одного св.Отца.

Малая тень такого мнения виднеется у св.Макария, но очень, очень неопределенная.

Св.Иоанн Дамаскин совсем не имел в мысли того, что из него выводит сие учение, а

прочие св.Отцы прямо стоят против него. Имея такой облак свидетелей, и во главе их великих учителей и святителей – Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоустого, кто из православных согласится хоть на одну минуту допустить мысль, будто ангел – тело, и душа – тело?

Рассмотрение свидетельств Слова Божия о естестве душ и ангелов

Переходя к обсуждению мест Св.Писания, в которых новое учение чаёт видеть опору себе, наперед заметим, что как учение о духовности душ и ангелов не ново, а всегда было в Церкви, то она прибавила для себя места Писания, которые всегда всеми и употребляются, когда приходится говорить о духовном естестве ангелов и душ. Места эти составляют, как говорится, *sedes doctrinae*. Новое учение и намека не сделало на эти места, как будто не слыхало о них, и никто другой не знает их.

Так, в доказательство духовности души все приводят образ создания человека. Человек создан по образу Божию, образ сей не в теле, а в душе, ибо Бог не телесен. В душе же в чем именно образ Божий? Или в естестве души, или в ее стремлениях, или в том и другом. Но на чем ни остановись из сего, должно признать душу духовною. Если образ Божий в естестве души, то она духовна, потому что Бог есть дух. Если образ Божий в высших духовных стремлениях, то, как духовные явления и действия не могут происходить от телесного существа, а должны происходить от существа духовного, душу опять должно признать духовною, чтобы можно было производить из нее духовные действия, присутствие в душе и необходимая сила которых всеми сознаются.

Все св.Отцы, как мы уже убедились, в создании человека по образу Божию видели неотразимое доказательство духовности естества души. Образ создания человека, надо полагать, и в роде человеческого оставил убеждение в духовности души, которое в язычестве затемнилось и затерялось, – в народе же Божиим сохранилось во всей целостности и чистоте.

Общую об этом веру народа Божия выразил Екклесиаст. *Возвратится*, – сказал он, – *прах в землю, чем он и был; а дух возвратится к Богу, Который дал его*. Никто не сомневался и не сомневается, что под духом здесь разумеется душа, как существо невещественное и бестелесное. Это верование, как наследие от народа Божия, перешло и в христианский мир, для которого оно, однако ж, получило особую печать утверждения в словах Господа, заповедавшего не бояться *убивающих тело, души же не могущих убить* и повелевавшего поклоняться Богу *Духом и истиною*.

На последнее место мало обращают внимания, между тем оно очень решительно в занимающем нас споре. Чтобы кланяться Богу духом, надобно быть духом. Если даже под духом разуместь здесь только одно духовное обращение к Богу, т.е., указание не на естество души, а на духовные действия, от нее исходящие, подобно истине, то и в этом случае заключение будет одно и то же: что душа должна быть духом, ибо духовные действия, так обязательно Господом возлагаемые на душу, не могут исходить из тела, как ни будь оно тонко. Толковать это слово другим каким образом не допускает сочетание, в каком оно стоит здесь. Оно приложено здесь и к Богу, и к душе. Если в отношении к Богу оно означает дух чистый, невещественный и бестелесный, то по какому же праву в отношении к душе давать ему другое значение да еще в одном и том же изречении? И, наконец, как тогда им определяется духовное отношение души к Богу на основании чистой духовности Божией?

Таковы прямые указания Слова Божия на духовность души! Духовность естества ангельского, утверждает св.Апостол Павел, прямо именуя их *служебными духами, посылаемыми на служение для тех, которые имеют наследовать спасение* (Евр.1.14).

Как в приведенной пред сим заповеди Спасителя, слово дух означает невещественное и бестелесное существо, так то же значение имеет оно и в изречении апостола, наученного таинствами веры от Самого Господа. Этими двумя изречениями окончательно утверждается библейское значение слова дух в приложении к душе и ангелам: оно значит в этом отношении – существо невещественное и бестелесное, так же, как и по отношению к Богу. Посему мысль нового учения, будто между тварями нет духовных существ, противна ясному указанию Слова Божия.

Если в Слове Божиим многократно упоминается о явлениях ангелов в видимом теле; то во всех таких случаях они обнаруживали ум и волю, и вообще действовали так, как свойственно действовать разумно свободным, духовным существам.

Образ человека, в котором они являлись, не составляет их самих, а представляет только

видимость их явления:; поэтому отнюдь не возмущает уверенности в духовности их естества, как и Божоявления не расстраивают уверенности в духовности естества Божия.

Таковы основания духовности естества душ и ангелов, извлекаемые из Слова Божия учителями церковными! Новому учению следовало бы сначала разорить эти основания, а потом полагать новые, дабы благонадежнее было потом воздвигать свое здание: но оно этого не сделало. Если можно в обеих брошюрах указать что-либо в этом значении, то это лишь ложное толкование слова дух и неправоe применение сего толкования к делу.

Приведенные места Писания ясно говорят, что ангел и душа – дух; новое учение отводит глаза свои от яркости исходящего отседа света истины. Пусть так, – толкует оно, – но духом они называются только как существа тонкие, и все-таки вещественные, – или: но этим выражается только то, что они невидимы для наших телесных очей. Но как такие положения выставляются без всяких доказательств, то их должно счесть не имеющими никакой силы, как все голословные утверждения и отрицания.

Я же со своей стороны нахожу их не только голословными, но и опасными. Ибо, если слово это одинаково и даже в одном и том же месте прилагается и к Богу, и к ангелам, и к душам; то, когда в отношении к сим последним дается ему значение только *тонкотелесности* невидимой, – мысль неопытная удобно может перенести такое значение и на Божеское естество.

Чтобы не впасть в такое опасное заключение, новое учение не дает никакого руководства, не указывает никакого критерия для различения значения слова *дух*, при употреблении его в отношении к Богу, и в отношении к душам и ангелам. Напротив, есть в нем такие сочетания речи, которые прямо ведут к такому заключению. Например, в *Прибавлении* читаем: "Св.Писание и св.Отцы называют и Бога духом, и ангелов, и демонов, и души человеческие – духами. Этим выражается только то, что, как Бог, так ангелы и демоны, и души невидимы для телесных очей наших". Здесь прямо говорится, что и в отношении к Богу слово *дух* не означает невещественности, а только указывает на невидимость. Невидимость же в другом месте протолкована тонкотелесностью.

Таким образом выходит, что и Бог есть дух только по своей невидимой тонкотелесности. Новое учение напрасно твердит: один Бог есть дух; если мы уже заподозрили его в неосновательности убеждения, то имеем право потребовать у него: укажи нам мудрых учителей, которые бы надлежащим образом понимали слово *дух* – таких учителей, в которых бы мы не сомневались. А как указать, когда оно говорит, что и Писание, и св.Отцы, употребляя слово *дух* в отношении к Богу, означали этим только невидимость для очей наших грубых. Других же учителей, несомненно верных истине, для нас нет и быть не может. Вот куда завело нас новое учение!

Навожу все это затем, чтобы яснее стало, как *солга неправда себе*. Лжи не утаишь: как ни прикрывай ее словоизвитием, она все равно наружу выходит. Слово *дух*, приложенное в Слове Божиим к душе и ангелу в таком же смысле, как и к Богу, прямо в сердце поражает новое учение; потому-то оно и старается отвести удар этот, – но, отводя, наносит себе еще большие учары.

К таким же неудачным отводам должно отнести и другое толкование слова *дух*, в значении *воздуха, ветра, дыхания человеческого*. Это толкование приводится затем, чтоб раздвоить и чрез то ослабить и помутить крепко стоящее в уме всех понятие о духе, как существе невещественном. Показания же сии никакой силы не имеют. Точно – слово *дух* получает иногда и такие значения; но эти значения суть побочные, не собственные. Собственное библейское значение сего слова, как мы видели, есть дух, существо разумное, невещественное и бестелесное. Тоже значение соединял с этим словом и весь сонм св.Отцев, как мы тоже видели.

Понять нельзя, как можно было написать, что "словом *дух* в писаниях отеческих по современному отцам понятию, недавно утратившемуся (?), всегда именовались газы (газы?! да знали ль тогда про них?) и пары, наиболее воздух, ветер и дыхание человеческое" (*Слово о смерти*). Это есть обобщение совершенно незаконное, противное и Слову Божию и отеческим писаниям. Эта незаконность принимает и другой характер, когда самому учению новому известно, что узаконить такое обобщение нельзя и когда даже оно само не всегда слово *дух* употребляет в таких значениях.

Видно, что значение слова *дух*, так ясно выражаемое в Слове Божиим и у св.Отцев, не давало покоя нашему новшеству. И вот оно, наконец, прибегает к последнему убежищу, – истолкованию, откуда взялось самое слово *дух*, чтобы вывести отсюда, что им не означает что-либо невещественное. "Слово *дух*, – говорит оно, – взято от дыхания. Дыхание – признак жизни. Душа оставляет тело при усиленном дыхании. С выходом ее прекращается жизнь. Естественно было по сему существо, живущее внутри тела, назвать духом и душою. Душа по выходе из тела невидима; естественно было назвать душу или дух существом невидимым, бесплотным, невещественным. Опять столько же естественно было признать в душе свойственную ей вещественность, обозначающую особенную полноту дыхания, при котором она выходит" (*Прибавление*).

Предлагается гадание о происхождении слов; *дух и душа*. Но что это происхождение действительно таково, надлежало бы приложить какое-либо основание. По одному только гаданию о сем нельзя возвести его в достоинство истины. Мы имеем другое объяснение, более близкое к существу дела, – не по исходу души из тела, а по входу в него. Что было прежде – издыхание или вдыхание души? Вдыхание. Так не лучше ли производить слова – *дух и душа* от сего вдыхания? – И лучше и обязательно, по крайней мере для рассуждающих по Писанию и св.Отцам. "Вдунул в лице его дыхание жизни, – говорится в Писании, – и стал человек душою живою". Вот с какой минуты стала известна душа! Св.Григорий Богослов говорит, что "душа есть дыхание Божие" (т.4, стр.240) и что "вложенная Богом жизнь в человека известна под именем души" (там же, стр.158). Вот истинное христианское производство слова *душа* и за нею – слова *дух*! Но в таком случае из двух естественностей, выводимых новым учением из своего предположения, по нашему объяснению уместною будет исключительно одна – признать душу существом невидимым, бесплотным, невещественным, каков и Сам Бог, вдохнувший ее; другая же, признающая в душе свойственную ей вещественность, будет уже совершенно противоестественна.

Если таким образом все уклончивые толкования слова *дух* оказываются решительно несостоятельными, то нет сомнения, что они ни у кого не поколеблют здравого понятия о духе, извлекаемого из Слова Божия и отеческих писаний. Следовательно, приведенные нами доказательства из Слова Божия о духовности естества души и ангелов стоят во всей силе, и покушение нового учения парализовать эту силу таким приемом надо счесть очень неудачным.

Посмотрим теперь, какие места писания само оно ставит в основу свою, или вообще, как оно на основании Слова Божия доказывает себя.

"Священное Писание не излагает отдельного, определенного учения о духах, как о многих других предметах; но вместе с тем учение Свящ.Писания о духах – ясно. Сотворенные духи называются *бесплотными сравнительно с нами*. "*Дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня*" (Лук.24, ст.39), сказал Спаситель ученикам Своим, явившись им по воскресении в прославленном теле, обличая и опровергая помышление их, что они видят дух. Сравнение: *как у Меня* – есть сравнение с человеческою плотью Богочеловека. Св.Василий Великий видит такое же сравнение в словах апостола: *наша брань не против крови и плоти, но против духов злобы* (Еф.6,12). (Беседа о том, что Бог не есть причина зла)."

"Священное Писание повсюду свидетельствует, что ангелы являлись по собственному изъявлению на то воли Божией" (*Прибавление*). Вслед за сим приводятся многие из поминаемых в Слове Божиим ангелоявлений, именно – жене Маноя, женам-мироносицам, Корнилию Сотнику, Иисусу Навину, Гедону и проч... Тут же делаются выводы из указанных явлений, которые потом сведутся к тому, что ангелы имеют вид человека, зависимы от пространства и времени, имеют движение, а заключается все так: "Св.Писание, повествуя о явлениях ангелов, всегда изображает их являющимися в виде человеков, и потому учение преподобного Макария, что ангелы суть тонкие тела, невидимые телесными очами, и имеющие такой образ и вид, какой имеет человек в своем теле, основано на постоянном свидетельстве Св.Писания".

Так как этот вывод держится на мысли, что ангелы точно таковы и сами в себе, как являются, – а против этого стоит другая мысль, что может быть они принимают тела, то новое учение эту последнюю мысль и спешит отвести следующим замечанием: "Западный писатель говорит, что духи облакаются в тонкие тела, когда являются человекам. Этого в Писании

нигде не видно; не видно и того, чтобы ангелы изменялись при явлении человека; напротив того. Писание говорит, что Бог отверзает очи человека, когда Ему бывает благоугодно допустить человека до видения ангелов. Падшие духи принимают разные образы ложные, имея на то природную способность. Западному писателю войти бы в рассуждение – где хранятся тонкие тела, в которые облакаются духи для явления человеку".

Вот *in extenso*, все доказательство нового учения, взятое им из Слова Божия. С первого раза видно, что оно имело в виду только ангелов, оставив в забвении душу человека, созданную по образу Бога – Духа, и что, в отношении к ангелам, оно опирается главным образом на ангелоявления. Пройдем все это доказательство подряд.

"Священное Писание не излагает отдельного, *определенного* учения о духах, как и о многих других предметах; но вместе с тем учение св.Писания о духах – ясно". Мимоходом заметим, как это Писание, не уча определенно, учит ясно? Где нет определительности, какая же там ясность?

Св.Писание учит ясно и определительно о том, что ангелы существуют, что они суть духи и что посылаются от Бога к людям на помощь им в делах спасения. Но что ангелы, будучи духами, не имеют тела, это прямо не говорится, а выводится из снесения мест Писания. Такое учение для одного может иметь ясность и определенность, а для другого будет неясно и неопределительно, пока он будет ограничиваться при этом одним Писанием. Когда же приложить к этому и учение, постоянно содержащее Церковью, то такое учение о бестелесности ангелов даст ему ясность и определенность решительную.

"Сотворенные духи называются *бесплотными сравнительно с нами*".

Вот уж об этом нет ни малейшего намека в Писании. И если бы некоторые из св.Отцов, по побуждениям, конечно, безукоризненным, не употребили фразы: *сравнительно с нами*, – мы и помышления не имели бы о такой сравнительной бесплотности. Что это так – доказывает очень неудачный опыт нового учения подтверждать такую мысль Словом Божиим.

"*Дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня*, – сказал Спаситель ученикам Своим, явившись им по воскресении в прославленном теле, обличая и опровергая помышление их, что они видят дух... Сравнение: *как у Меня* – есть сравнение с человеческою плотью Богочеловека".

Решительно непонятно, как тут можно видеть мысль о сравнительной духовности ангелов! Ведь Спаситель по воскресении являлся точь-в-точь так же, как являются ангелы. Как они бывают видимы, и невидимы – тут же, в одном месте, так и Спаситель был видим, например, в Еммаусе и тотчас стал невидим. Как ангел явился, например, апостолу Петру в темнице, двери которой были замкнуты, так и Господь ученикам Своим явился дверем затворенным. Если теперь Господь, когда апостолы, основываясь на этом сходстве явления Его с явлениями ангелов, подумали, что Он – дух или ангел, сказал им, чтоб они не путали Его с ангелом, приводя в основание то, что дух, являющийся ангел, *плоти и костей не имеет*: то этим показал, что у них совсем нет плоти, даже и такой, какая есть у Него, бывающая видимою и невидимою тут же, по Его желанию. У Него плоть, бывающая видимою и невидимою и являющаяся дверем затворенным, есть Его плоть; Он облечен ею, всегда носит ее, а у духов-ангелов, нет этой плоти, они не облечены ею, не носят ее постоянно, хотя и они тоже бывают видимы и невидимы и являются дверем затворенным. Вот прямая мысль текста! Как уж новое учение тянет его на свою сторону, понять нельзя. К тому же надобно и то сказать, что это место само затруднительно для понимания, само требует уяснения. Надобно наперед определить его мысль, чтоб выводить из него что-нибудь. Ибо непонятно, что это за тело у Спасителя, имеющее плоть и кости и между тем бывающее видимым и невидимым, и являющееся дверем затворенным? И еще, – кого разумел Спаситель под *духом*, у которого отрицал плоть и кости? Говорит: *Осяжьте* – но и ангелы бывают осязаемы, когда являются.

Можно и вот как думать. Обыкновенно плоть и кости, как есть у нас, не могут являться дверем затворенным. Посему, когда Спаситель говорит о плоти и костях в Себе, их нельзя разуметь в собственном смысле; они имеют здесь значение переносное. Господь хотел сказать, что тело Его имеет стойкость, осязаемость, не есть как бы ничто в воздухе разливающееся. Но, применяя это к являющимся ангелам, нельзя сказать, что они того не имеют, ибо и они бывают осязаемы и действуют на видимые предметы, например, отваливают камень. Посему, вероятно, когда Спаситель говорит: *дух плоти и костей не имеет*,

т.е. дух не имеет стойкости, осязаемости, – то указывает не на ангела, а на призрак. Апостолы подумали, что видят призрак, в воздухе разливающийся, не имеющий никакой стойкости. Господь и говорит им: "Я не таков, осяжите Меня: духа же, т.е. призрака, осязать вы не можете".

Вероятно, и здесь помышление апостолов было то же, какое имели они, когда увидели Спасителя, ходящего по водам. Но если так понимать это место, то из него никакого нельзя вывести заключения, ни относительно телесности, ни относительно бестелесности ангелов.

Ни слова апостола Павла, ни толкование их св.Василием и намека никакого не делают на сравнительную бесплотность духов. Если бы у св.Василия Великого была мысль о сравнительной бесплотности, он прибавил бы к фразе: *оно* (естество духов) *бесплотное* – пояснительную оговорку, что эта бесплотность у них относительная, сами же они суть тело. Но так как он этого не сделал, а говорил без ограничений, что естество их бесплотно, значит он признавал его именно таковым, признавал, что *духи не только не суть тело по естеству, но совсем не имеют никакого тела.*

Мы уже видели полное учение св.Василия, видели, что он признавал ангелов чистыми духами, созданными тогда, когда не было создано ничего вещественного; а теперь ограничимся этим замечанием, чтобы только показать, что в словах: *наша брань не против крови и плоти* и проч., никакого нет указания на сравнительную духовность духов.

"Св. Писание повсюду свидетельствует, что ангелы являлись по особому изъявлению на то воли Божией"... Тут главное доказательство нового учения. Насколько оно сильно, это мы сейчас увидим.

Все Писание исполнено свидетельствами явлений ангелов, равно в сказаниях о деяниях св.апостолов, о жизни святых святителей, мучеников, преподобных и богоносных отцев, – всюду нередко поминается об этих явлениях. Но всем этим фактам надпись одна: *не все ли они суть служебные духи, посылаемые на служение для тех, которые имеют наследовать спасение? (Евр.2.14).* Так как они затем, между прочим, и созданы, чтобы способствовать нам в духовных нуждах наших, то и посылаются к нам и являются, когда нужно.

О природе же ангелов из обстоятельств их явления прямо вывести ничего нельзя. Ведь нельзя же сказать так: поелику ангелы являлись в телесном виде, то они суть тело. Естественный ход рассуждения в этом случае должен быть таков: ангелы в обыкновенном порядке невидимы, но когда являются к нам, бывают видимы в телесном виде. Что это значит? Это значит, – должно отвечать, – или то, что ангелы, духи невидимые и бестелесные, принимают на себя тело, когда повелением Божиим посылаются к нам, или то, что они носят постоянно, как естественную часть своего состава – тело, способное быть видимым и невидимым, осязаемым и неуловимым, или, пожалуй, в угодность только новому учению, то, что они суть тело. Если к этому нельзя прибавить еще четвертого предположения, то следовало бы потом умствовать так: ни первого, ни второго сказать нельзя, следовательно, остается верным третье.

Новое учение не сделало этого, стало быть оно не хотело подчиниться игу логических законов определенного течения мыслей и поступило самочинно и произвольно. Оттого и вывод, составляющий его основную мысль, есть вывод произвольный, не имеющий законного основания в приведенных фактах. Следовало ему наперед доказать, что невозможно согласиться ни на то, что ангелы – духи неведущие и бестелесные, принимают на себя тело, ни на то, что они, будучи внутренне духами, носят внешнее тонкое тело, способное делаться видимым и осязаемым: тогда, может быть, и вышло бы у него третье мнение. А то, прямо выведши такое третье мнение, оно погрешило против логики, и оставило мысль свою бездоказательною.

Можно бы поступить так только в том случае, если б неуместность первых двух способов объяснения ангелоявлений была сразу очевидна; а то очевидна только неуместность того вывода, который делается новым учением.

Сами посудите: если из того, что ангелы являлись телесно, заключить, что они суть тело, то необходимо будет заключить, что и Бог – тело, ибо и Бог являлся телесно. Таким образом, к Аврааму приходят три светлых юноши: один из них есть Господь, а другие два – ангелы; но видимость и все обстоятельства их явления одинаковы, – скажите же теперь: на каком основании вы станете заключать, что двое ангелов явившихся Аврааму, по тому самому, что

явились телесно, суть – тело; а Господь вместе с ними, точно так же явившийся, как и они, не есть тело? Допустив одно, вы должны допустить и другое, т.е.: если ангелы – тело, то и Господь – тело. Если же этой последней мысли вы допустить никак не можете, то должны отказаться и от первого вывода и признать его неуместным. Я взял только этот один случай, но он не один, ибо Господь Бог являлся видимо неоднократно, с самого начала сотворения человека.

Бог дает заповеди первозданным, слышится ходящим в раю и произносит суд над согрешившими; обличает и осуждает Каина, дает повеления Ною, неоднократно является Аврааму, Исааку и Иакову, беседует с ними и действует видимо и осязаемо, является Моисею в Купине и посылает его вывести израильтян из Египта; на Синае словесно изрекает заповеди всему народу, перстом пишет десятословие на скрижалях и проч. В Ветхом Завете телесно являлись Бог-Отец и Бог-Сын; в Новом слышится глас Бога-Отца на Иордане, Фаворе и в храме, а Дух Святой является то в виде голубя, то в виде огненных языков... Видите, сколько в Писании Богоявлений!

Думаю, что не меньше ангелоявлений. Если станем философствовать так, как философствует новое учение, т.е. собрав все свидетельства Писания о богоявлениях, придем к заключению, что Св.Писание со всею очевидностью свидетельствует, что Бог есть тело тонкое, эфирное, огненное, да еще и положительное об этом изречение Писания приложим: "Бог наш есть огонь поядующий"(Евр.12.29).

Но против такого вывода весь свет восстанет в один голос, – и восстанет законно, и новое учение ни слова не посмеет сказать против него. Оно приобрело бы на это право, если б, отказавшись от своего умствования, созналось, что из явлений ангелов нельзя делать заключения о их телесности, без нарушения законных порядков умствования и без опасения дать иным головам повод по этому способу делать выводы о телесности Божеской, которым громогласно перечат и ум и сердце.

После этого очевидно само собою, что и все другие выводы, какие делает новое учение из приводимых им мест Писания об анегоявлениях, оказываются неуместными.

"Св.Писание, – рассуждает новое учение, со всею очевидностью свидетельствует, что духи имеют движение, подобное человеческому". Когда духи являются в образе человека, тогда и движение являют подобное человеческому. Но и сами в себе, в своей бестелесности, они могут иметь движение, ибо суть действительные существа, существующие среди других тварей и одаренные способностью действовать среди них, а следовательно, и двигаться.

Действительное существование и действительное свидетельство о своем существовании посредством действия и движения, не приводит неотложно к мысли, что существо, являющееся таковым, есть тело. Так умозаключать никакого нет основания. Подобно человекам движутся и действуют ангелы, являются в образе человеческом, а пребывая в себе, в своей сфере, они, конечно, и движутся особенным образом.

"Св.Писание, – говорит автор, – свидетельствует, что они находятся в зависимости от места и времени, но гораздо в меньшей степени, нежели мы".

От времени зависят никак не меньше; относительно же места, надо сказать – не гораздо меньше, а совсем иначе, нежели мы и всякое тело. Они существуют и действуют в известном месте, и когда существуют и действуют в одном месте, то нет их в другом. Но бывают в месте, не наполняя места, подобно телам, ибо не имеют протяжения, а следовательно, и пространственных измерений. Они бывают в месте духовно, как поясняет св.Дамаскин: "будучи умами, ангелы и существуют в местах мысленных, не ограничиваясь телесно, ибо по естеству не облечены плотью и не имеют протяжения, но духовно присутствуют и действуют там, где им поведено" (Излож. веры кн.II, гл. 3).

Св.Писание свидетельствует, что они имеют образ и вид.

Образ и вид, в каком являются, а не какой имеют сами в себе. Сами в себе они имеют образ и вид духовный, умственный, который состоит не в каких-либо внешних очертаниях, а в соотношениях духовных сил и в образе их действовования. В этом смысле само Верховное Существо имеет свой образ и Единородный Сын Божий есть образ Ипостаси Отчей.

Но, имея сей духовный образ и вид, они по естеству своему не имеют вида и образа телесного, подобного виду и образу человека, и лишь когда являются, бывают видимыми в образе человеческом. Вот об этом-то и свидетельствует Писание, а не об образе их существа.

Заклучение на основании сих случаев о человекоподобной телесности ангелов совершенно незаконно, как незаконно вообще из явления ангелов заключать, что они суть тело.

Сделаю еще одно замечание о приводимых автором местах Св.Писания. Он приводит следующее: *ангелы на небесах выну видят лице Отца Моего небесного*. Это затем, чтобы показать, что у ангелов, по свидетельству Слова Божия, есть свое место жительства. Что должно думать о месте ангельском – сказал нам св.Дамаскин, но как ангелы видят лицо Божие?

По новому учению у ангелов, как и у души, есть глаза, лицо, руки и прочие члены. Так как существо ангелов по новому учению есть тело, то, кроме телесных глаз, у них нельзя предполагать ничего другого, например, ока ума и умного зрения. Следовательно, когда ангелы видят лицо Отца небесного, то видят не иным чем, как телесными очами. Мы объясняем это видение умным зрением, – говорим, что ангелы видят лицо отца небесного духовно, умно, созерцают Его, ибо суть духи умные, невещественные, а новое учение этого не может сказать, ибо у него самое естество ангелов есть тело, хотя тонкое, у которого умных очей быть не может.

Смотрите же, что отсюда выходит. Ангелы по естеству сущие телом видят, конечно, телесными очами. Так как телесными очами можно видеть только телесное, то следует, что и Отец небесный имеет лицо телесное, или есть тело, как есть тело ангел, видящий Его. Это заключение выходит прямо из положений нового учения и отказать от него оно не может. Остается только приложить нередко употребляющийся в математике оборот: нелепо положение, когда нелепо следствие, которое из него вытекает; нелепо думать, что естество ангелов – тело с головою, лицом, глазами и прочими членами, какие обычно видим у человека, когда это приводит к нелепой мысли о Боге.

Также приведено место о вторичном возвращении нечистого духа в невнимательную душу с семью другими духами злейшими. Во-первых, это место, равно как и то, где говорится о легионе духов, вшедших в одного человека, весьма трудно к уразумению. Из того же, о чем трудно составить определенную мысль, как выводить что-либо определенное? Во-вторых, если уже выводить что отсюда, то надо вывести мысль совсем противную той, какую хочет видеть новое учение. Не то отсюда следует, что ангелы зависимы от места, а то, что, должно быть, они совершенно независимы от него, ибо как быть семи духам или целому легиону в человеке? Иначе нельзя как так: быть, не занимая места, как прежде замечено нами об отношении ангелов к месту.

Таким образом очевидно, что ангелоявления не дают прочной опоры новому учению. Посмотрим теперь, умело ли оно отстранит возможность чистым духам временно принимать тонкие тела.

"Западный писатель говорит, что духи облакаются в тонкие тела, когда являются человеку. Этого в Писании нигде не видно".

В Писании ясно видно, что ангелы суть силы разумные, духи невещественные и что они являются людям в человеческом образе. Рассуждающему об этом естественно спросить: откуда берется сей образ, видимый и осязаемый, и потом взять у св.Отцев одно из решений его, наиболее общее и наиболее сообразное с существом дела, именно то, против которого говорит теперь новое учение. Что Писание о нем не говорит, из этого нельзя выводить ни за, ни против. Само учение это сказало, начиная приводить места Писания, что в нем нет полного учения о духах; стало быть и ожидать нечего от него решения всех вопросов. Писание вообще говорит о небе и небесном с той наиболее стороны, с которой оно может назидать; вопрос же о естестве более созерцательный; потому-то он и оставлен не со всех сторон раскрытым.

"Не видно (в Писании) и того, чтоб ангелы изменялись при явлении человека".

Разуметь ли под словом *изменялись* то, что ангелы временно принимают на себя тело, или то, что, постоянно будучи облечены тонким телом, они огрубляют его, являясь человекам, – ни о том, ни о другом не говорит Писание, оставляя на свободу нам самим решать сей вопрос. Молчание не есть ни утверждение, ни отрицание, и из того, что Писание не говорит об изменениях, какие бывают у ангелов, когда принимают они тела, не следует заключать, чтобы подобного изменения не было. Св.Иоанн Дамаскин говорит об этом в противность новому учению так: "Когда ангелы по воле Божией являются достойным, то являются не такими, каковы сами по себе, но в некоем преобразованном виде, так что видящие могут их

видеть" (Изд. веры, кн. II, гл. 3).

Так прежде его объясняли ангелоявления св. Златоуст и блаженный Феодорит, как мы видели.

"Писание говорит, что Бог отвергает очи человека, когда Ему угодно бывает допустить человека до видения ангелов".

Первый вопрос относительно видения ангелов, как являются они, св. Отцы наибольшею частью решали так: принимают временно на себя тело и видимы бывают; и весьма немногие решали его тем, что ангелы имеют постоянно тело естественное, которое, изменяясь, становится видимым. Остается решить второй вопрос: как люди видят ангелов? *Брошюры* решают его так: "Бог открывает очи их, и видят". Решение узко и не обнимает всех случаев. Лучше решить сообразно с тем, как говорится об этом в Слове Божиим. Обыкновенно в Писании говорится: "такой то, или такая то увидели св. ангела", и в весьма редких случаях упоминается, что Бог открывал очи, и видели. Так и решим, что обыкновенный порядок видения ангелов при ангелоявлениях есть тот, что по снисхождению Божию к человеку, они до того отелесяются, что бывают видимы, как все другие видимые предметы; в особенных же чрезвычайных случаях ангелоявлений Бог особенным действием открывает очи людей, потому более, что Он же в иных случаях и удерживает очи людей от видения. Принять же исключительно один последний способ ангеловидения и простирать его на все случаи никак нельзя. Содомляне, например, видели ангелов: неужели можно думать, что Бог открыл им очи, когда это видение было им не на созидание? Равно трудно согласиться, чтобы таким же образом видны были ангелы, когда их видело множество людей и добрых, и злых, и верных, и неверных, как было, например, в отношении к ангелу, руководившему Товию. Но еще несообразнее приложить этот же способ к видению нечистых духов. Природа у них и по падении осталась ангельская, невидимая в естественном порядке их бытия: ужели же, чтоб и их видеть, отвергает Бог очи видящих? Быть не может! В каких страшных и безобразных видах они являются! И Бог станет открывать очи, чтоб видеть эти страшилища?!

Нет, им положен запрет, чтобы они не смели являться и возмущать покой людей. Уж это по особому попущению Божию бывает; что они являются; и когда являются, видимы бывают натурально. Но если для видения их не открывает Бог очи у людей, а они сами являются и становятся видимыми естественно: то для чего же в отношении к ним одним мы допустим такую привилегию?

Далее, новое учение говорит о нечистых духах, что они по лицемерству злобе и лукавству, принимают разные ложные виды, имея на то способность естественную. Как было натурально после сего протянуть немного рассуждение и сказать, что, если духи нечистые по естественной способности принимают разные виды без особого участия высшей силы, то и видят их люди по естественной способности, без особого действия Божия, а потом прибавить: если этот способ видения духов допустить в отношении к духам нечистым, почему не допустить его в отношении к ангелам?

"Западному писателю, – говорится далее, взойти бы в рассуждение, где хранятся тонкие тела, в которые облакаются духи для явления человекам, когда в этих телах не имеется нужды, потому что по мнению его духи облакаются в тонкие тела только тогда, когда им предстоит явиться человекам".

В рассуждение об этом должен войти не один западный писатель, но и все те, кои признают духов бестелесными. Берусь ответить за себя, а пожалуй, и за них, если им угодно будет согласиться со мною. Спрашивается: где хранятся тонкие тела, в которые облакаются духи, являясь людям? Отвечаю: там же, где хранилось тело Господа, в котором Он явился Аврааму, в котором боролся с Иаковом, в котором видим был в раю и проч. Во всех сих и подобных случаях Он принимал тело на время, следовательно, где-нибудь его брал. Таким образом, где брал тело Господь, там берут его и духи, и где хранились те Господни тела, там хранятся тела и духов.

Скажут на это: так ведь то Господь, – повелит, и соберутся вокруг Него стихии и образуют тело; повелит снова – стихии разрешатся и не станет тела.

Но Тот же Господь, сотворивший духов по образу и подобию Своему, мог даровать и им способность собирать вокруг себя стихии и облакаться в видимое тело, когда это бывает нужно для исполнения Святой Его воли. Я не вижу тут ничего невозможного. Не невозможно

это со стороны Бога: Он готов даровать твари всякое благо, которое она способна вместить. Спрашивается: может ли дух вместить такую способность? Отвечаю: может, ибо он есть сила, действительно существующая среди других тварей, и сила высшая всего вещественного, сколько бы сильным и мощным оно ни являлось. Высшее же по естеству может натурально господствовать над естествами низшими, и низшие естества должны естественно покорствоваться и подчиняться высшим.

Так я полагаю, что духам бесплотным Бог даровал способность привлекать к себе, когда это требуется, известные стихии и образовывать из них вокруг себя известную оболочку и потом, когда минуется надобность, отрешать их от себя и возвращать в первое состояние. Таким способом ангелы образуют себе как тело в виде человеческого, в котором обыкновенно являются, так и одежду и все, с чем являются; и таким же способом все это опять разлагается на свои стихии. И мне кажется, что этот способ объяснения есть самый простой и натуральный, а главное – обнимающий все случаи ангелоявлений.

Возьмите магнит и поместите его среди опилок железных – они тотчас привлекутся к нему и облепят его со всех сторон. Парализуйте каким-либо способом силу магнита – опилки все отпадут, и магнит останется голым.

Точно так же и у духов есть естественная способность привлекать и отрешать стихии, с той только разницей, что то, что в магните действует механически, у духов совершается в подчинении свободе и разуму. Душа наша, как учит св. Григорий Нисский, сама образует себе тело. Но этот процесс образования очень длинен, и притом душа, образовав себе тело, не имеет свободы по желанию разрешить его. Духи же высшие и образуют себе тела, и разрешают их свободно, и притом по своему желанию или Божью изволению. Еще: душа наша во сне, а иногда и наяву, воображает себя в разных состояниях и видах. Переносу это на духов и говорю: что душа может воображать только, то дух высший может производить, конечно, по условиям своего высшего духовного образа существования и действия и в подчинении правящему Верховному Существо.

Так объясняю я, откуда берут и куда девают ангелы тела свои, в которых являются. Теперь, в свою очередь, и я позволяю себе спросить новое учение: ангелы по естеству – тело, но принадлежности их явления; разная одежда, разные орудия – меч, например, или жезл, также разные возрасты, вид юноши, мужа и проч. – не принадлежат, конечно, к естеству, откуда же все это? Пусть объясняет, как умеет, только наперед одного не могу допустить, именно, что ангелы чувственно живут, имеют чувственные жилища, чувственно одеваются, питаются, взаимно обращаются, хотя эта чувственность признается самою тонкою. Это, по моему, грубо, и при всей допускаемой утонченности, недостойно ни Бога, ни ангелов.

Вот все, что можно сказать о местах Писания, приводимых *брошюрами* в подтверждение своего мнения о телесности ангельского естества. Ясно, что они ничем из Писания не доказали, чтобы ангел был тело; напротив, почти из всего приведенного ими мы имеем законное основание выводить совершенно противоположное заключение.

Между тем те места Писания, коими доказывается духовность души и ангела, и которые приведены нами выше, стоят в своей силе, ибо *брошюры* оставили их неприкосновенными. Отсюда само собою следует, что общее положение нового учения, будто в совокупности тварей нет духов, опровергается Словом Божиим самым очевидным и убедительным образом.

Сделаю однако об этом одно общее наведение. Новое учение полагает, что только один Бог есть дух, а все твари суть тело. Из Писания же доказывается, что, кроме Духа – Бога, должны быть духи и твари, ибо в Евангелии от Иоанна говорит Господь: "Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине"(4. 24). Скажите, как кланяться духом, когда между тварями нет духа? Чтобы кланяться духом, надо иметь естество духовное, ибо иначе, как будет тело кланяться духом? Итак, по требованию Слова Божия, заключаю, что между тварями Божиими должны быть духовные существа подобные Богу по духовности.

Но когда таким образом доказано, что слово *дух* в отношении к тварям в одном месте Писания означает духовность богоподобную; то мы не имеем никакого основания иначе толковать слово это, когда оно прилагается к ангелам и душам в других местах Писания и разуметь под ним какое-то тончайшее эфирное тело. Так, когда говорится об ангелах: *служебные духи*, никто не имеет права разуметь под этими словами иное что, кроме богоподобной духовности.

Этим замечанием и окончим разбор свидетельств Писания о естестве ангелов и души.

Разбор соображений ума в оправдание нового учения

Последняя опора, на которой чаёт установиться новое учение, суть научные соображения ума. Одни из этих соображений, преимущественно об ангелах, черпаются из богословских понятий о беспредельности естества Божия и ограниченности ангелов (*Прибавление*), другие, преимущественно о душе, берутся из ее отношений к телу, истинных или предполагаемых.

Первое соображение можно выразить так: Бог ничего общего не имеет с тварями; Он отличен от них бесконечным отличием. Но Он есть дух; посему быть не может, чтоб были духи между тварями; ибо нельзя ставить тварь на одну линию с Богом, ни с чем несравнимым. В этом умствование похвально благоговение перед величиим Божиим, но вывод, делаемый из того, нельзя считать основательным. Тварь всякая, и самая высшая, не имеет ничего своего. Все, что есть в ней, дар Божий. Но всякое благо, видимое в тварях, есть частичка блага полного, сущего в Боге. Что в Боге бесконечно совершенно и полно, то в твари является в многообразной степени ограниченности.

Так, Богу вся возможна суть, и тварь кое-что может делать, но только кое-что, в своем кругу, по мере сил своих.

Бог всеведущ, и тварь разумная ведаёт, но не много и не всегда безошибочно.

Бог всеблаг, и тварь бывает блага, но очень необширную и не всегда разумною благостию.

Если перебрать, таким образом, все доброе в тварях, то окажется, что все оно есть в ограниченной степени причастие бесконечного добра Божеского. Богу угодно было даровать тварям от Себя все добро, какого они способны быть причастными и даровать независимо, так что ничего не осталось не дарованным, что могло быть даровано.

Так видим, что очень многому, бесконечному в Боге, эта бесконечность не препятствовала явиться в тварях ограниченной степени.

Теперь, чтоб иметь право основательно заключить к отрицанию ограниченной духовности в тварях из представления бесконечной духовности в Боге, надлежало доказать, что духовность есть такое благо между другими Божескими благами, которого невозможно сообщить тварям, когда они сделались причастными прочих Божеских благ. Но этого никак нельзя доказать, ибо естество Божеское непостижимо. Не может быть постигнуто и то, какое из бесконечных доброт Божеского естества может быть сообщено тварям в ограниченной степени, и какое – нет.

Если же говорить что, то следует склониться на возможность сообщения ограниченной духовности тварям, а не на отрицание ее, ибо, с одной стороны, известно нам, что благодать Божия в творении хотела излить в тварь всякое вместилище в ней благо: а с другой, видим следы духовных явлений в тварях, которых именуем мы разумными.

Имея это в мысли, нельзя отрицать возможности сообщения и естества духовного. Еще и то надо сказать, что дать бытие труднее, нежели окачествовать бытие. Если бесконечная полнота Божеского бытия не положила преград, а напротив – послужила источником тому, чтоб даровать бытие конечным тварям, то какое основание полагать, что бесконечная Его духовность будет преградою к тому, чтоб явились твари с ограниченной духовностью? Напротив, не следует ли заключить, что поелику есть бесконечная духовность, то должна быть и духовность конечная?

Смотрите, как далеко отделил от нас Троицу Бога св. Григорий Богослов: "Троица, – говорит он, – премирная и превысшая времени... невидима. Единая входит во святая святых, всякую же тварь оставляет вне, и отделяет иных первою, а других – второю завесою. Так, первою отделены от Божества существа небесные и ангельские, второю же отделено наше естество от существ небесных"...

Видите, как далеко! И ангелы оставлены вне, а мы даже вне ангелов. Между тем, однако ж, несмотря на созерцание такой отдаленности Божеского естества от тварей, когда стал он изображать сотворение тварей, то не усомнился сказать, что Бог творит сродные Себе твари, т.е. разумных духов. Его ум, столько благоговейный и высокосозерцательный, не видел невозможности существовать духам конечным по дару единого Духа бесконечного; бесконечная духовность не потопила у него возможности духовности конечной.

Как ни высок и не отделен Бог от тварей, это не попрепятствовало, по мыслям св.Богослова, быть между тварями, сродным Ему природам: сродны же Богу природы только умные. Впрочем мы уже видели это место при рассматривании учения св.Богослова об ангелах.

Посмотрим теперь, как отстаивает свою мысль новое учение: "Бог, – говорит оно, – есть существо всесовершенное, не имеющее ничего общего с существами сотворенными".

Можно ли так резко отрезывать тварь от Творца? Высоко естество Божие, – но любобообщительна благодать. Возможно ли, чтобы Творец не был виден в твари? А если виден, так как же нет в ней ничего общего с Творцом?

Есть твари, о которых Сам Творец сказал, что они созданы по образу Его. Неужели же и тут, где образ, ничего нет общего? Опять, когда восстанавливаются падшие. Сам Восстановитель поставляет целью восстановительных действий и учреждений – богообщение, молясь так: *"да и тии в нас едино будут, якоже Ты, Отче, во Мне, и Аз в Тебе"*... и те, кои прилепляются к Нему, сподобляются общения с Богом Отцем и Сыном Его Иисусом Христом. Дабы вступить в такое общение, надо иметь нечто общее с Богом в естестве своем.

"Бог, – говорит новое учение, – есть собственно существо: "Аз есмь сый", – сказал Он о Себе.

Пусть Бог есть собственно существо, однако ж и твари истинно существуют. А когда они существуют, то существование их не есть Божие в них существование, а их собственное, хоть и дарованное Богом. Так и в отношении к духовности: собственно дух есть Бог; но тем не менее есть и твари – духи, и эта духовность в них есть собственная духовность, хоть и дарованная Богом.

"Существование, – толкуется далее, – разумных тварей и жизнь их отличаются от жизни Бога, подобно тому, как отличается свет, который издают из себя предметы, освещенные солнцем, от света, изливающегося собственно из солнца, из источника света".

Но это место очевидно не в пользу нового учения. Никто и не говорит, чтобы духовность разумных тварей была одинакова с духовностью Бога. Она подобна духовности Божией, но в достоинстве несравненно ниже ее. При всем том, все-таки она есть духовность, подобно тому, как свет отраженный, хотя слабее солнечного, но все же свет и свет солнечный.

Равным образом и то, что приводится далее из св.Иоанна Дамаскина, подает повод делать наведения, противные новому учению. Св.Иоанн Дамаскин говорит: "Благий, всеблагий и преблагий Бог, будучи весь благодать, по безмерному богатству своей благодати, не потерпел, чтобы благо, т.е. естество Его, пребывало одно и никто не был причастником Его".

Если естество Божеское духовно, то чего же не потерпела благодать Божия? Не потерпела, чтобы никто не был причастником сей духовности. Если не потерпела, то как же не быть между тварями духовным тварям, с богоподобною духовностью? Они и есть, как далее говорит св.Дамаскин: "для сего он сотворил умные и небесные силы, потом – видимый и чувственный мир, затем – человека из умного и чувственного естества".

Это место почти слово в слово взято из св.Григория Богослова. А у него, как мы видели, умные и небесные силы называются сродными Богу или богоподобными естествами.

Далее следует пространная выписка из св.Иоанна Златоустого и св.Макария о неприступности и непостижимости Божеского естества: но не об этом у нас речь. Из неприступности следует только то, что Бог непосредственно познаваем нами быть не может, а познается только по сообщению сего познания от Него Самого и притом в ограниченной степени.

Но из того самого, что мы имеем мысль о бесконечности естества Божия и ощущаем стремления к бесконечному, не следует ли заключить, что в нас есть нечто сродное с Ним, нечто такое, что не существом, а стремлениями и мыслью силится совпасть, так сказать, с беспредельными Его пределами? Эта черта беспредельности в проявлениях внутренней нашей жизни не наводит ли на то, что мы носим в себе не телесный дух, не связываемый пределами, какими связано все вещественное и телесное?

Следующая за сим выписка из св.Макария была разобрана нами пространно прежде.

Итак, новое учение из неприступности естества Божия не успело вывести решительного отрицания духовности в тварях.

Напротив, само отчасти поруководствовало нас к заключению, что между тварями

должны быть существа духовные, богоподобные.

Породитель сего учения сам чувствовал, что благодати творческой ничто не могло помешать дать бытие духовным тварям.

Посему от Творческой беспредельности он переходит к тварной ограниченности, и наводит, что духовность несовместима с тварною ограниченностью: пусть бы, и хотел Бог, чтобы были твари с духовною сущностью, но тварь, поколику тварь ограниченная, не может вместить этой духовности. Это второе соображение нового учения. Вот слова его: если сотворенные духи – ограничены, то и существо их, и свойства их ограничены. Если существо их и свойства ограничены, то и духовность их ограничена.

Напротив того, если припишем им совершенную невещественность, т.е. неограниченную духовность, то вместе с сим, по необходимости, должны приписать им неограниченность существа, потому что только одно неограниченное существо может иметь и должно иметь неограниченные свойства.

Все эти положения группируются около одного средоточного пункта: *если духовность сотворенных духов ограничена, то они, по необходимости, должны иметь известную степень вещественности, свойственную их природе.*

Спрашивается: из чего же следует, что ограниченная духовность необходимо должна быть в известной степени вещественна? Откуда вытекает эта необходимость?

"Ангелы, – говорится далее, – подчинены времени и пространству. Понятие о подчинении пространству неразлично от понятия о подчинении форме.

Отринув понятие о подчинении ангелов пространству, должно или вовсе *отвергнуть их существование или признать их беспредельными*, т.е. приписать им вездесущее Божеское. Только две *неопределенные величины – ничто и бесконечное* – не подчиняются никакой форме; всякая, напротив того, определенная величина, как бы ни была велика или мала, непременно имеет форму, по самой определенности своей.

Согласившись, что ангелы ограничены, должно принять и то, что они по отношению к пространству имеют форму, а по отношению к тонкости естества имеют известную степень этой тонкости, т.е. неизбежно суть тела, как бы эти тела ни были тонки.

Форма ограниченного существа непременно обрисовывается, так сказать, самими его пределами, оконечностями; обрисованное таким образом существо имеет свой вид.

Бесконечное не подчинено никакой форме, как не имеющее ни в каком направлении никакого окончания: по этой же причине оно не может иметь никакого вида. *Бога никто же виде, нигде же.* Бесконечное существо не может быть телом, потому что оно *тоньше всякой превосходнейшей тонкости: оно – вполне дух*".

Вот вам доказательство! Но доказательно ли оно? Если, говоря о Боге, что Он есть *существо бесконечное*, нельзя иного разуметь, как то, что Божеское *естество ни в каком направлении не имеет окончания*, т.е. что оно бесконечно по протяжению; то само собою будет следовать, что и конечное – конечно по протяжению, т.е. имеет окончания по всем направлениям и, следовательно, занимает известное пространство по трем измерениям, имеет свою форму и потому есть тело. Но если бесконечное не означает этого неокончания ни в каком направлении, не означает т.е. бесконечности по протяжению, то никак не будет следовать, что конечное необходимо уже есть тело.

Дадим, однако ж, точный смысл слову "бесконечный".

В языке латинском есть два слова: *infinitus* и *indefinitus*. И у нас тоже два соответствующие им слова: бесконечный или беспредельный, и неопределенный, – два термина выражающие понятия совершенно различные. Неопределенный значит – не имеющий точных границ и очертаний, а беспредельный и бесконечный значит – не имеющий степени совершенства, или всесовершенный во всех возможных отношениях, полнота бытия, жизни, совершенства.

Отношение к пространству и времени тут не берется во внимание, ибо беспредельный вне этих отношений. Нельзя о нем говорить ни – бесконечно продолжающийся во времени, ни – бесконечно протяженный в пространстве. Он есть вечный, чем отрицается временность и – вездесущий, чем отрицается пространственность. Если *брошюра* подержала это в мысли, она не пришла бы к тем выводам, какие мы видели. Вся ошибка ее состоит в неправильном понятии о бесконечности Божеского существа.

Если бесконечное понять так, что оно ни в каком направлении не имеет окончания т.е. во всяком направлении протяженно без конца; то оно исчезнет в неопределительности, как то, о чем у нас говорят: "разлетелось в воздухе". Посему, если говоря, что бесконечное не подчинено форме, или что оно не имеет вида, новое учение разумеет под этим неоконченность в протяжении, то, превознося Бога на словах, по смыслу уничтожает Его бытие.

Новое учение, как видно, имеет неправильное понятие и о духовности Божеской, "Бесконечное, говорит оно, не может быть телом". Почему? Потому, что оно тоньше всякой превосходнейшей тонкости, оно – вполне дух".

Выходит, что Божеское существо потому дух, что оно тоньше всякой превосходнейшей тонкости, т.е. высочайшая, совершеннейшая тонкость, выше и совершеннее которой уж и быть никакой тонкости не может. Как тонкость вообще есть принадлежность вещества; то и высшая, последняя степень тонкости тоже будет указывать на вещество. Отсюда прямо будет следовать, что и Бог веществен.

Исходя из неправильных понятий о бесконечности и о духовности, новое учение построило все свое толкование о телесности ангелов и душ. Но если непреложен закон, что, как скоро неправильны неточные понятия, то и все, выводимое из них неправильно, то по сему и все построение сего учения фальшиво.

Если неограниченное, бесконечное существо не означает неограниченности пространственной, то и ограниченность существа не означает необходимо ограниченности, по отношению к пространству, не требует, потому, чтобы существо это необходимо имело форму, чтоб обрисовывалось своими пределами и оконечностями и имело вид.

Все это может быть уместно в ограниченном, но только никак не вытекает из правильного понятия о бесконечном. Равным образом, не вытекает и следующее положение: "отвергнув понятие о подчинении ангелов пространству, должно или вовсе отвергнуть их существование, или признать их беспредельными, т.е. приписать им вездесущие".

Если неограниченность или беспредельность есть бесконечная протяженность или занятие неопределенного, всевозможного протяжения и пространства, то будет необходимо следовать, что коль скоро ангелы не подчинены определенному пространству, а всего пространства по ограниченности своей занимать не могут – то их нет.

Но если они есть и определенному пространству не подчинены, то остается одно допустить, что они наполняют все пространство, или суть везде. Так это выходит, коль скоро возьмем в основу неправильное понятие о бесконечном, будто бы оно есть существо, ни в каком направлении не имеющее окончания. Поставьте вначале другое понятие о бесконечном и весь этот вывод рушится сам собою.

Из понятия о бесконечном, как о всесовершенном, выходит, что всякое ограниченное существо может иметь только известную долю совершенства и притом в известной степени. Но чтоб оно необходимо занимало пространство, имело все три измерения, имело свою форму и вид и было потому тело, это никак не следует. Эти принадлежности выводятся из других положений о тварных существах, именно из положения о тварях вещественных. С понятием о веществе необходимо соединено понятие о протяжении; понятие о протяжении ведет к понятию о форме; оформленное, протяженное существо есть – тело.

Из понятия же о тварях невещественных выходят другие положения: вместо протяжения, или как говорят, количества экстенсивного, в них качествует количество интенсивное, степень напряжения духовных сил и умственно-нравственных качеств. Такое свойство духовных существ не требует, чтобы они непременно оформлялись в пространстве, хотя деятельность их непременно должна проявляться где-либо.

Они существуют, но не занимают пространства, как занимается или наполняется оно телом, а только являют свое в нем присутствие деятельностью духовных или умных сил, составляющих их сущность.

Не оформляясь в пространстве, они не имеют очертаний, не имея очертаний, не имеют вида.

Вот прямые следствия из правильного понятия о бесконечном и конечном, – следствия, диаметрально противоположные выводам нового учения! Спора в выводах не может быть. Весь спор, если ему уместно быть, может вращаться в круге понятия о бесконечном. Чье

понятие о бесконечности верно, на стороне того и правда.

В Пространном христианском катехизисе так сказано о существе Божиим: "Бог есть дух, вечный, всеблагий, всеведущий, всеправедный, всемогущий, вездесущий, неизменяемый, вседовольный, всеблаженный". Все это в совокупности можно выразить одним словом: всесовершенный, или бесконечно совершенный.

В богословии преосвященного Макария говорится: "Называя Бога беспредельным, мы разумеем, что он не только свободен от всякого ограничения и недостатка, в каком бы то ни было отношении, но вместе с тем обладает всеми возможными совершенствами (существенностями – *realitatibus*) и притом в высочайшей степени, или без всякой степени и меры" (том 1, стр.76).

На стр.78 значится: "Должно помнить, что беспредельность или всесовершенство в Боге не есть какое-либо частное свойство Божие, а общее, объемлюще собою все прочее. Бог, говорит св.Кирилл Иерусалимский, совершен во всем... совершен в ведении, совершен в силе, совершен в величии, совершен в предвидении, совершен в благодати, совершен в правосудии, совершен в человеколюбии".

Вот как надо понимать беспредельность Божеского естества! Нигде тут не помянуто, хоть бы намеком каким, что оно потому бесконечно, что не имеет окончания ни в каком направлении. Следовательно ангелов и души не следует понимать так, как понимает их новое учение, основываясь на своем неправильном понятии о беспредельном. Не должно думать, чтоб ангелам и душам, поскольку они конечны, необходимо должны принадлежать очертание, фигура, вид, определенное протяжение в пространстве по трем измерениям.

Каковы ангелы и души суть в пространстве, рассказал нам св.Иоанн Дамаскин, по которому они таковы суть в пространстве, что от этого не получают вида или образа и необходимости иметь три измерения. А что души не имеют ни очертания, ни количества, ни протяжения по трем измерениям, ни местного положения, – этому научил нас св.Григорий Нисский, которого учение надо считать не единоличным, но совмещающим в себе согласие и Василия Великого и Григория Богослова.

А св.Григорий Нисский устранил и то недоумение, которое рождается из отрицания этих качеств в душе (и прибавлю – в ангеле), будто поэтому должно считать ее одного естества с Богом бесконечным, – устранил, объяснив, что богоподобие не есть единосущие. Тоже сделал и св.Максим Исповедник.

Таким образом, желание нового учения – из ограниченности ангелов и душ вывести, что они суть тело, можно считать очень неудачным.

Почему следующее затем обращение к религиозному чувству, что де смотрите, приписывая и тварям, ангелам и душам духовность, вы свойства Творца усвоите тварям и, следовательно, впадаете в богохульство, – оказывается излишним, после сделанных нами объяснений.

Даже можно с подобною же речью обратиться к самому учению сему: "Смотри, ведь ты, желая защитить Бога, указ Ему предписываешь, что Он может и чего не может создать; и тогда как Он сам свидетельствует, что Им созданы твари, подобные Ему, ты своим отрицанием как бы говоришь ему: где Тебе создать!.."

Почитая ангелов духами, мы тоже не думаем впасть в излишество почитания, напротив, надо опасаться, как бы, назвав их телом, не оскорбить их, думая о них ниже, чем они есть. За излишек почитания кто оскорбится? А за невоздаяние должного, может быть, и негодовать они на нас станут.

"Связь души с телом, – умствует новое учение, – доказывает, что, несмотря на значительное различие между телом и душою, тело и душа имеют и нечто общее, имеют, употребим выражение химии, *сродство*.

Если б не было сродства, то не могло бы быть никакой связи. Если же есть сродство, то душа необходимо должна иметь некоторую свойственную себе вещественность".

Всегда почти слышится возражение, вызывающее психологов, признающих душу духовною субстанциею, на объяснение: как душа соединена с телом, и как действуют они взаимно друг на друга? Слишком велико кажется расстояние между духом и телом.

И вот, чтобы сблизить и тем ослабишь силу предлагаемых вопросов, говорят: и дух – тело, только тонкое. Но облегчается ли этим затруднение? Кто как взглянет.

Иной может думать, что недоумение остается и при этом в прежней силе, и сверх того эта уступка, не облегчая объяснения одной стороны (союза и взаимодействия души и тела), воздвигает непреодолимые затруднения с другой (духовных действий души – сознания, свободы, мысли и проч.).

К таковым и мы пристаем. Но об этом после. Теперь же обратимся к главному основанию. Правда ли, что для того, дабы быть в связи и взаимодействовать, надобно быть однородным? И необходимо ли поэтому душе, по естеству духовной, быть телом чтобы быть в связи и взаимодействии с телом?

По нашему это не необходимо. Кроме материального сродства, есть сродство динамическое, интенсивное, состоящее в единстве форм и законов действований. Довольно предположить, что душа, будучи духовною субстанциею, получила для своей деятельности законы и формы, одинаковые с законами и формами вещественного мира и своего тела, чтобы понять, как она действует посредством их на тело и обратно принимает действие от тела, не будучи сама телом.

Душа не есть отвлеченная сила, как кажется новому учению, но есть сила действительная, реальная, реально существующая между другими реальностями. В этой реальности бытия лежит основание возможности действовать на окружающее и от него принимать действие. А чтоб это взаимодействие не было разрушительно, оно ограждено подобонастроением внутренним, одинаковостью законов и форм действований.

Душа-дух, реальная сила, физическою, выразимся так, – стороною своею действует и приводит в движение все тело и, как дух, выше вещества, является в нас преобладающею и господственною. Даже самое образование тела совершается этою же стороною помимо сознания и самодеятельности души.

Разумая таким образом самое тело продуктом души – духа, мы не будем уже иметь нужды решать вопрос, как соединена душа с телом, допущением, что душа есть тело. Припомним одну нашу выписку из св.Василия Великого о двоякой силе души – жизненной и разумной, и согласимся, что наша мысль не собственно наша. Приведем и здесь то место: "Душевная сила, – говорит он, – двояка, хотя душа одна и та же, именно: одна – собственно жизненная сила тела, а другая – сила, созерцающая существующее, которую назовем также разумною. Но душа, поелику соединена с телом, естественно, в следствие сего соединения, а не произвольно, сообщает телу жизненную силу. А сила созерцательная приводится в движение по произволению!"

Вот источник и особенная форма сродности тела и души, по которым никак не требуется, чтобы они оба были телами.

Не говорим, чтоб этим объяснением секрет союза души с телом был раскрыт, но не можем не настаивать, что при нем нет необходимости в других предположениях, тем более в таких странных, по которым и душу следовало бы признать телом. Душа сочетается с телом и действует на него естественно, и обратное действие тоже принимает естественно.

Остановим теперь внимание на слове *сродство*, взятом из химии. Оно испугало нас, когда мы встретили его здесь в первый раз, возродив опасение: не состоит ли теория нового учения в союзе с началами химии. Опасение не было напрасно.

В *Прибавлении* вот что написано: "Тело пребывает телом до той минуты, до которой не оставила его жизнь. Оставлением его жизнью начинается разложение его. Более: этим оставлением разложение совершается; дальнейшее разложение есть только последствие главного, существенного разложения. Разложение вещества, по законам химии, не иначе может совершиться, как отделением от него одной или многих составных частей его.

Здесь указание науки на вещественность души: отделение чего-либо невещественного, отвлеченного не произвело бы на вещество никакого влияния. Но душа невидима. Что до того? Невидим и теплород. Он не взвешиваемое начало, но отделяется химически от воды отделением незаметным и непостижимым для чувства, и вода обращается в другое вещество – лед".

Читаешь и глазам не веришь! Что ни слово, то неслыханная новость! Подумаешь, одно слово *сродство*, вырвавшееся, может быть, невзначай, вот к чему привело! Душа попала в химические элементы тела... Кто когда-нибудь читал или слышал подобную новость?!

Заметим предварительно, что самостоятельная, независимая область химических

процессов есть не органическая природа. Есть химические продукты и в растениях, но процессы химические состоят здесь в зависимости от иного начала, которого химия не понимает, как говорит и само учение новое. Пока это начало в действии, химии нет входа в ее лабораторию. Но когда отойдет оно, и остается одно тело, им произведенное, тогда химия берет ее продукты, разлагает и определяет: какой элемент в какую часть, в какой мере поступил, – но самого производства дела не знает.

По исследовании всего, ей остается только сказать: видишь, что наделало это начало – жизнь – а как, кто ее знает!

В животном самое растительное начало видим в подчинении иному началу, от которого сообщается чувство, движение, смышленность. А в человеке видим и еще высшее начало, над всем этим господствующее и всего того высшее. Такова лестница сил!

Привожу учение св. Григория Нисского об этом предмете: "Едва не забыли мы того порядка в творении, по которому предшествует прозябание растений из земли и за сим последуют бессловесные животные, и потом, по устройении их, – человек..."

Мне кажется, что Моисей излагает в этом некоторое сокровенное учение и таинственно сообщает любомудрие о душе, о котором мечтала и высшая ученость, но не уразумевала его в ясности. Ибо слово учит нас, что в трех различиях усматривается жизненная и душевная сила.

Есть некая сила растительная только и питательная: приемля годное к приращению питаемого, она называется естественною и усматривается в растениях, потому что и в произрастающем можно примечать некую жизненную силу, лишенную чувств.

Но, кроме сего, есть другой вид жизни, которому принадлежит и первый, и к нему присоединена способность управлять собою по чувству; такова жизнь в естестве бессловесных: они не питаются только и растут, но имеют чувственную деятельность и чувственное понимание. Совершенная же жизнь в теле усматривается в естестве словесном, – разумею естество человеческое, питаемое, чувствующее, имеющее дар слова и управляемое разумом...

Посему законодатель (Моисей) говорит, что после неодушевленного вещества, как бы в некое основание существ одушевленных, прежде всего образована эта естественная жизнь, осуществившаяся в прозябании растений, потом вводит в бытие тварей, управляемых чувством... Последним, после растений и животных, устроен человек. Всякого вида души срастворены в этом словесном животном – человеке... Он питается, с растительною же (питательною) силою соединена чувствительная... Потом с тем, что есть тонкого и светоносного в естестве чувствующем, совершается некое освоение и срастворение умопредставляемой сущности, чтобы человек составлен был из сих трех естеств" (ч.1, стр.97-99).

Таково полное изображение сил, действующее в тварях! Подобное же учение можно видеть в 166 пунктах наставлений св. Антония Великого, в Добротолюбии.

Мимоходом упоминается учение св. Отцев о лестнице сил затем, чтобы яснее видна была неправость нового учения, которое столкнуло душу человеческую в ряд химических элементов. И это делается им в угодность современной науке, которая сама сознается, что не понимает тела и тем более жизни его.

"Жизнь тела, – говорится в нем, – недоступна для постижения нашего", – и это еще органическая жизнь, растительная; тем более недоступна жизнь животного, имеющая, сверх первой, еще чувство и движение произвольное и смышленность; и еще несравненно более недоступна жизнь человека, у коего душа или дух, способный к боговедению, к богоощущению, к совершенно свободной деятельности, не зависящей ни от чего внешнего, к составлению обзрений всего сущего, к стремлениям, от всего отрешающим сознание и сердце.

Если все это неведомо для науки, то закон велит не брать ее в руководство при составлении положений, определяющих сущность жизни человеческой.

И однако ж, составляется положение и составляется от имени науки, что наша душа вещественна, – и есть в нас именно в качестве химического элемента, отделение которого полагает начало, или даже совершает разложение нашего тела.

Последнее указание опыта, – что исходом души полагается начало разложения тела, – послужило, как видится поводом к такому положению. Ибо новое учение, как значится в

нашей выписке, умствует так: разложение вещества, т.е. какого-либо химически сложного тела, по законам химии не иначе может совершиться, как отделением от него одной или многих составных частей его.

Так как душа, отделяясь от нашего тела, совершает разложение его, то очевидно, что она есть составная часть тела. И как, далее, тело наше вещественно, то и все составные части его вещественны, следовательно и душа вещественна, как соответственная часть его.

И вот вам знаменитое указание науки на вещественность души! Отделение чего-либо неведущего, отвлеченного, не произвело бы на вещество (тело) никакого влияния...

Если б даже по началам химии что-либо и выходило в угоду новому учению, то и тогда можно было бы не давать этому большого веса. Химия совсем не тем кругом предметов занимается, к какому принадлежит душа. Потому о душе она не может быть судьей компетентным.

Хоть новое учение и сознает себя не противным химии и чаёт найти в ней оправдание себе, но объяснить этого и доказать не могло. Чтобы как-нибудь, по химии, доказать вещественность души, нужно бы наперед доказать, что она похожа на химические элементы тела и химически соединена с телом.

Душе же мешает попасть в *сродство* с этими элементами ее невидимость и неосязаемость, так что этим свойством души сразу можно отвергнуть всякую попытку доказать вещественность ее приемами, какие заимствуются из химической лаборатории. Новое учение спешит отстранить эту помеху благоуспешности своих выводов, утверждая, что если душа невидима, то это ничего, и химии непротивно существование неуловимого и незамечаемого.

Что невидимость души не мешает ей поступить в группу химических элементов, объясняется примером соединения теплорода с вещами.

"Душа невидима: что до того: невидим и теплород. Но отделяется он химически от воды отделением незаметным и непостижимым для чувства, и вода обращается в другое вещество – в лед". Что подобным же образом совершается и химическое отделение души от тела, делающегося вследствие того холодно смертным, это предоставляется дополнить читателям.

Но сравнение, если б оно и удачно было, еще не доказательство, а тут и доказательства нет, и сравнение взято неудачное, – неудачное потому, что не на те мысли наводит, какие хотелось новому учению прояснить ими. Теплота не соединяется с вещами, не отделяется от них химически. Это сила, свободная от химической связности: входит и выходит по своим законам. Химия в ее делах не участвует, а потому и не причисляет ее к своим элементам.

Стало быть, если дать этому примеру свой смысл, то надо будет сказать, что душа не химически соединена с телом и, следовательно, когда она выходит из него, то в этот момент не совершается главное существенное разложение, – т.е. надо будет отвергнуть положение, на которое надеялось опереться новое учение, чтобы по законам химии вывести отсюда вещественность души.

Что вода по отделении теплорода обращается в другое вещество – лед, – это может быть нечаянная оговорка, но о незаметном и непостижимом для чувства отделении теплоты, кажется, упомянуто намеренно, чтоб это отделение более походило на отделение души от тела. И опять неудачно, и не в свою пользу! Хоть отделение теплоты и незаметно для чувства, но у физиков есть чувствительнейшие инструменты, коими они узнают и как бы осязают действия теплоты во всех степенях.

А это вот к чему далее ведет: есть у физиков инструменты для определения свойств и действий всех тончайших вещественных сил: теплоты, электричества, света, – все эти силы считаются проявлениями эфира и все они подлежат искусственным опытным наблюдениям. Почему же доселе еще никто и покушения не имел изобрести какое-либо орудие для испытания души, если и она эфир, чтоб наглядно определять ее собственное напряжение и затем степени действия ее сил – разума, воли, чувства, страстей? Не потому ли, что душа неудобна к такого рода обращению с ней? Да. А неудобна почему? Потому что принадлежит совсем к другой области, чем все, известные нам, проявления эфира. Но кто с этим согласится, а не согласиться нельзя, тот не может не согласиться и с тем, что душа не есть не только какой-либо химический элемент, но не есть и эфирное тело. Таким образом, неудачное сравнение, употребленное новым учением в свое оправдание, привело нас к заключению, подрывающим его.

Дабы показать, что неуловимость души не лишает еще ее возможности принадлежать к числу предметов, которыми занимается химия, возводится ложь на химию в следующих словах: "Существование чего-либо вещественного, *не имеющего действия на наши чувства*, или, имеющего действие, которого не замечаем, не только не противно учению химии, но явствует из ее учения" (*Прибавление*).

Что лежит за пределами наших чувств и действия чего не замечаем мы, того ни химия, ни все естественные науки знать не знают и знать не хотят. Касаться того – не их дело. Их дело замечать, что поддается замечанию, подводит под разные чувства, делать опыты, сличать, обобщать, делать наведения и проч. Но все это в области замечаемой если не всеми, то хоть одним чувством.

Что до химии, то у ней кислород, водород, азот – самые тонкие, тоньше их нет, – не имеют ни цвета, ни запаха, ни вкуса, но все же они не суть незамечаемы. Она их добывает, закупоривает в банки, взвешивает, соединяет, определяет пай, в каких они с каким веществом соединяются и проч.. Они в ее руках, под непрерывными ее замечками, она следит за их действиями всюду и тем определяет их. Вот ее область! Что за пределами сего, того химия не касается, о том она ни да, ни нет. Не потому ли и существование духов, как предъявляет новое учение, не противно химии, что ей до них дела нет? Есть они, нет ли – ей все равно.

Далее: нельзя не укорить новое учение в смешении понятий. Оно смешало, и смешало совершенно незаконно, разложение тел в неорганической природе, где химические процессы – полные господа, с разложением тел органических, где они состоят в услугах у другой, наибольшей госпожи, которую зовут жизненным началом. Эта госпожа сама есть прехитрый химик. Органическое тело у ней – лаборатория. Берет она химические же элементы и из них ухитряется устроить все разнообразные части, например, тела человеческого.

Как она это делает – для химии непостижимо. Пока в теле эта госпожа, она держит все свои изделия в организме в своем виде и составе и не дает им разлагаться.

Когда же она выйдет из тела, тогда части организма, лишась производящей их и поддерживающей жизнедеятельности, подчиняются внешнему влиянию воздуха, теплоты и влаги и начинают разлагаться на составляющие их элементы. Отделением жизненного начала не совершается разложение: ибо это начало не есть стихийная часть организма, а есть производящая и поддерживающая его сила.

По исходе этой силы, тело остается целым в своем составе; но так как оно оставляется самому себе, остается без охраны и поддержки, то и начинает разлагаться. Разложение тут только и начинается. Исход же жизненного начала не есть разложение, а только дарование свободы и простора разлагающим процессам. Вот тут-то и начинается стихийное разложение. Вот тут-то, собственно, и вступают в силу химические законы; в исходе же жизненного начала они не участвуют: то – неведомая для них область.

В неорганической природе – другое дело. Здесь не предшествует разложению исход какого-либо высшего начала, а прямо самый акт отделения какого-либо элемента есть разложение, за которым тело тотчас пропадает. Нагревайте смесь серы и ртути, – выйдет киноварь, тело химически составленное. Положите в киноварь железо и нагревайте – сера соединится с железом, а ртуть отделится и киновари не станет. Это – самый акт отделения составных частей. А там не так: жизненное начало отойдет, а тело остается цело, как было.

Последний пример подает повод к следующему замечанию. Состоящие в химическом соединении элементы, каждый теряет свои природные свойства и из соединения их складывается совсем новое тело, непохожее ни на тот, ни на другой элемент.

Если душа химически соединена с телом, то она тут не душа, а становится душою только по выходе из тела. Как же мы зовем ее душою? Если же она здесь в химическом соединении с организмом бывает душою, то по освобождении из него должна бы быть уже не душой, а другим чем-либо. Новому учению следовало бы озаботиться дознанием ее собственного имени по выходе ее из тела?

Приложу и еще одно. Новому учению кажется, что душа становится отвлечением каким-то, когда признают ее духовною. Нет, признавая ее духовною, мы никак не думаем, что она есть какая-либо идея, а есть действительная сила, реально существующая. Отделение ее от тела производит влияние на организм потому, что она оживляет тело. Отходит душа – жизни уже нет. Чтобы отделением своим произвести ей такое действие на организм, для этого нет

никакой нужды быть ей вещественною и состоять в химическом *сродстве* и союзе с организмом.

Чтобы ответить эти неприятные помышления о душе, наводимые новым учением, привожу слова св. Григория Нисского о душе и ее отношении к телу.

Вот что говорит он о душе: "Душа есть сотворенная сущность, сущность живая, разумная, органическому и чувствительному телу сообщающая собою жизненную и восприимлющую чувственную силу до тех пор, пока способное к приятию сего естество оказывается состоятельным" (ч.4, с. 214).

Это он говорит о душе, пока она в теле. Что же происходит, когда она выходит из тела?

"Когда... эта жизненная причина, которая находилась некогда в теле, вдруг делается невидимою и неприметною, подобно тому, как в погашенном светильнике горевший дотоле пламень; тогда по расторжении сродства стихий в каждой из них происходит стремление к состоящему с нею в свойстве, так как самое естество стихий, по какому-то необходимому влечению, возвращает однородному свойственное ему"... (там же, стр.206).

Если таково следствие отделения души от тела, то не есть ли потому она сама стихия телесная?

Нет, душа "существует сама по себе, особым естеством, отличным от телесной дебелости. Она невещественна, бесплотна, действует и движется сообразно с своею природою и свойственные ей действия обнаруживает телесными органами. Органическое устройство тела в полной мере то же и в умерших; но остается неподвижным и бездеятельным, по отсутствию в нем душевной силы" (там же, стр.212 и д.).

Нельзя оставить без замечания и последних слов этого скорбного отдела умствования нового учения, где говорит оно о химии и математике. "Эти науки, отделив Бога от твари бесконечною разницею, как бы отворяют дверь вере, объясняя необходимость Откровенного богопознания. Отвергнуть его они не могут по причине признанного ими всемогущества Божия и независимости действий Его от суждения человеческого" (*Прибавление*).

Химия и математика отодвинули идею о Боге подальше, чтоб совсем обойтись без Бога. Помышление о Боге они забросили за себя назад. Химия не знает ничего, кроме вещества; математика тоже в приложениях своих выкладок все упирает только на вещественное.

Плохие они руководители к вере в Бога. Не отворяют, а затворяют они эту дверь. К ним точь-в-точь идет то, что св. Григорий Нисский говорит об Эпикуре: "Пределом естества существ было у него видимое и мерою постижения вселенной полагал он ощущение, совсем смежив чувствилище души и не имея возможности обратить взор на что-либо умственное и бесплотное, как заключенный в какой-либо хижине остается невидящим небесные чудеса, потому что стены и потолок препятствуют ему видеть то, что вне хижины.

Ибо все чувственное, что только усматривается во Вселенной, подлинно есть какая-то земляная стена, которая людям не сильного ума преграждает собою путь к воззрению на умственное. Таковой видит только землю, воздух и огонь, а откуда каждая из сих стихий, или в чем она состоит, или чем содержится в своем месте, не может этого усмотреть по низости ума. И хотя иной, увидев одежду, заключает о ткаче, по кораблю уразумевает кораблестроителя, а глядя на здание, представляет руку здателя, однако ж и он, взирая на мир, остается слепым для усмотрения Того, Кого он указывает (ч.4, стр.208).

Вот чего ожидать надо от этих наук! Особенно химия воткнулась в стихии, и где ей приподнять голову, чтоб воззреть на небо? Есть у меня стихии, – говорит она, – да закон сродства, – чего же еще хотеть? Ни в какой сторонней силе не имею я нужды.

Благочестивые химик и математик, изумляясь, как все премудро устроено мерою, весом и числом, будут тем возгревать в себе религиозное чувство: но самые науки, как науки, в производствах своих работ совершенно обходятся без помышления о Боге. "Бога отвергнуть они не могут". – говорит новое учение. Отчего же это ныне, с преобладанием направления к естествоведению, развилось охлаждение к вере в Бога и Его промышление? Оттого, что науки эти не хотят знать могущества Божия. Для них ничего нет могущественнее законов природы. Идею о Боге отодвинули они в сторону. Вместе с ними ревнует о том же и новое учение. Поведет ли это к чему-либо доброму?!

До сих пор мы рассматривали новое учение в его основаниях, следили за тем, как оно само себя развивало. Станем теперь с ним лицом к лицу и обсудим его по составу, в котором оно

сформировалось, и по тому положению, в котором выразилось.

Таким образом, прежде всего: согласно ли оно само с собою и не противоречит ли себе? Далее, если принять его как предположение для объяснения известного круга явлений, то объясняет ли оно эти явления?

Ответ на первый вопрос несложен. Новое учение говорит: "Душа и ангел – полное тело, имеющее весь образ человека: голову, волосы, лицо, очи, уши, перси, руки, ноги".

Чтоб это разнообразие частей могло иметь место и чтобы эти части отличались сами в себе одна от другой и были отличаемы другими извне, необходимо допустить в составе их различие элементов.

Состав глаза должен отличаться от состава руки, ноги и проч. Если так: эти тела – души не могут состоять из одного эфира, как полагает новое учение, ибо эфир признается самою простою из всех мировых стихий, который сам по себе не может дать разнообразия составных частей для образования души – тела в целом ее виде.

Можно придумать и другие тонкие вещества, подобные эфиру по тонкости, но разные по свойствам, чтобы составить душу. Но тогда все же нельзя сказать, что душа проста и несложна, а должно признать ее многосоставным организмом, хотя бы и тонким.

Согласится ли новое учение дополнить себя этим положением? Если согласится, а не согласиться едва ли можно, то должно согласиться вместе с тем, что душа – тело не из эфира только состоящее, или сознаться в своей несостоятельности.

Таким образом существенный смысл нового учения необходимо требует разнообразия стихий в составе души – тела, хотя бы то наитончайших. Став на эту точку, мы спрашиваем: кто организатор этих разнообразных частей из стихий – тонких и эфириобразных? Кто держит их в целости и единообразном соотношении? Ведь должен же кто-нибудь?!

В организме тела нашего все исходит из одной центральной силы жизненной и ею все хранится. Такая же сила должна быть присуща и организму души – тела.

Если не допустить такого организатора, то придем к мысли, что все части души – тела не состоят в жизненном взаимном сочетании, а так, приставлены одна к другой. Отсюда, далее, все станет непонятно и затемнится: и движение, и чувство, и всякое действие, даже в самом простом его виде.

Признает ли новое учение необходимость и этого дополнения? Если признает, – а не признать нельзя – то должно изменить свое главное положение, будто душа есть тонкий эфирный образ видимого человека и больше ничего.

Можно бы идти дальше, допытываясь, кто организатор организма души: тело ли в теле, или другое нечто, – но оставляем это, ибо стоит только взглянуть на душу, как изображается она новым учением, чтоб убедиться, что учение это неверно себе и разоряет само себя.

Обращаясь ко второму вопросу. Придумываемое новым учением положение объясняет ли круг явлений, для объяснения которых придумано? Итак:

Душа есть источник и причина внутренней нашей жизни, слагающейся из мыслей, желаний, чувств, из действий свободы, страха Божия и совести и сконцентрированной в сознании, из которого исходит, как из фокуса. Вот душа, вышедшая из тела и стоящая перед вами в форме видимого человека со всем разнообразием частей тела его, и действующая подобно ему.

В целом все это есть душа, мыслящая, свободно действующая, себя сознающая. Если всякое действие исходит от души и душою приемлется, а душа вся в целом, то всякое действие должно исходить от всего и во всем отражаться. Мыслить должна не одна часть, а все тело – душа, сознать – тоже, равно и действие извне должна принимать тоже вся душа – тело, а не часть ее какая.

Так ли это? Едва ли! Верно и у ней, как обыкновенно у человека, смотрит только глаз, слышит только ухо, говорит только язык, и мысль только в голове. Отсюда строится прямое заключение, что есть в душе-теле некто, смотрящий глазом, слышащий ухом, действующий рукою, принимающий вопрос и отвечающий и проч.. Есть т.е. в этом многосоставном организме, душе-теле, заведующее всеми действиями лицо, которое видит, слышит, соображает и все делает. Спрашивается, кто же это одно лицо?

Если все тело в целом, то как это лицо единично, когда так разнообразен состав тела? Если одна часть, то поелику сознание есть характеристическая черта души, – та часть и будет

душою, а не все тело. Если оно есть след гармонии всего тела, то душа исчезает, а перед нами непостижимейший автомат.

Таким образом, само собою выходит, что этим лицом, сознающим себя, свободно действующим, мыслящим, желающим и чувствующим, никак не может быть само тело- душа, а должно быть нечто пребывающее внутри этого тела, так что тело-душа будет для него только органом и жилищем. Опять вопрос: что же это такое? На этот раз мы имеем ответ от самого учения, уже слышанный нами. Это есть "способность души человеческой, которую мудрые называли силою словесною, собственно духом, куда отнесли не только способность мыслить, но и способность к ощущениям духовным, каковы: ощущение высокого, ощущение изящного, ощущение добродетели. В этом отношении значение слов душа и дух весьма различно" (*Прибавление*).

Но получив такой ответ, мы не в свет вступаем, а покрываемся туманом неопределенности, ибо известно, что главная мысль нового учения та, что душа есть эфирное тело в образе человека, и более ничего.

Здесь же является в душе-теле духовная способность и притом не единичная, а совокупность многих способностей, высших и характеристических в жизни человека, под именем духа, который признан весьма различным от души. Положение, явно не мирящееся с главным положением и разрушающее его.

Можно бы тотчас заключить: так стало быть душа есть дух, облеченный эфирным телом? Но это буквально отрицается новым учением. Вот что и оставляет нас в нерушимом недоумении! Наверное, новое учение еще не уговорилось само с собою и не установило своей особенности выражаться сообразно с духом своим, очевидно, очень исключительным: потому-то вопрос, что это за способность – так-таки и остается нерешенным, а решить его надобно.

Берем новое учение на том пункте, что в душе – эфирном теле признается способность мыслить или вообще способность к проявлению духовных действий. Спрашивается: телу ли эфирному, вещественному дана способность, или в это эфирное тело внедрена отличная от вещества сила и сила неведущая, духовная, дух?

Но первое немыслимо: способность мыслить так несовместима с веществом, как огонь с водою. Если бы кто стал уверять, что Бог даровал веществу способность мыслить, то и на этом нельзя успокоиться, ибо и Бог не силен сотворить то, что само себе противоречит.

Веществу нельзя дать способность мыслить, как только претворив его в дух неведущий. В тот момент, когда вещество стало бы мыслить, оно должно перестать быть веществом.

Но у нового учения и при этом еще остается убежище: оно может сказать, что признает душу – эфирное тело субстанцией и в этой субстанции созерцает содержимую ею особую силу, которая и производит все духовные явления, замечаемые в душе. Но удержит ли вещество эту духовную силу? Способно ли оно совладать с нею? Едва ли. Это будет алмаз в глиняной оправе. К тому же, если душа-тело держит эту способность, то она госпожа, а сила та – слуга ей, т.е. мыслящее будет в подчинении немыслящему, свободное – несвободному, сознающее себя – бессознательному, приснодвижный дух – неподвижному телу. Как это не в порядке вещей, об этом учил уже нас св.Максим Исповедник. И опять, где же правда мысли?

Если характеристические черты внутренней нашей жизни суть духовные проявления, то, относя все внутреннее к душе, надлежит саму душу определять по этим чертам, или видеть ее там, откуда исходят духовные проявления.

Если они исходят из допущенной духовной силы или способности, то должно и считать ее душою, господствующую частью тела, что составляет отличительную черту человека, или делает человека человеком, и душу душою, и то, что воображается под видом тонкого эфирного тела, счесть подчиненным ему органом, т.е. правда мысли требует перенести господство от души-тела эфирного к допускаемой в ней способности к духовным действиям, названной духом и признать этот последний субстанцией души, а тело – придатком, органом, жилищем. Такими всегда и представляются и душа отшедшая, и ангел явившийся. Внешнее признается органом. Действующее же лицо видится внутри, оттуда оно и распоряжается господственно.

Если б новое учение решилось так умствовать, то сейчас же можно было бы нам сложить

оружие брани. Но так как оно стоит на своем, то и нельзя протянуть к нему руку примирения или перестать укорять его в круговой несостоятельности. Таким образом, прямым путем мысль доходит к допущению духа, хоть бы то и в теле эфирном. Можно бы дальше идти, чтобы довести дело до отрешения духа от этой оболочки, но останавливаемся здесь. Нам только нужна уверенность в том, что сознающее себя в нас и мыслящее – есть дух. Новое учение покусается уверить, что, кроме эфирного тела, которое по его мысли есть душа и ангел, ничего нет. Во всей совокупности тварей духа нет. Дух только один Бог.

Только Бог – дух?.. Но когда в совокупности тварных явлений есть явления духовные, то что ж это, бессубъектные что ли явления, блуждающие метеоры, или они имеют свой субъект?

Если необходимо им иметь субъект, из коего исходят, а между тварями нет такого субъекта, ибо они все признаны вещественными, неспособными к духовным проявлениям, то субъекта такого надо искать за пределами тварей и, конечно, в Творце.

Но совокупность духовных, известных нам явлений, вся ли такова, чтоб ее можно было без смущения всю относить к Творцу, как к причине? Таким образом, даже благоговение к пречистому и всесовершенному творческому естеству должно привести нас к признанию между тварями конечных духов.

Этими немногими соображениями мы и заключим наше посильное борение с новым учением, в полном желании, чтоб оно одно осталось без субъекта и исчезло, как исчезают вдали блуждающие огни, не оставив заметного следа.

Свт. Феофан, Затворник Вышенский (1894)
январь 10 (23)

Тропарь, глас 8

Православия наставниче, благочестия учителю и чистоты, Вышенский подвижниче, святителю Феофане богомудре, писаниями твоими Слово Всякие изъяснил еси и всем верным путь ко спасению указал еси, моли Христа Бога спастися душам нашим.

Кондак, глас 4

Богоявлению тезоименитый, святителю Феофане, учениями твоими многая люди просветил еси, со ангелы ныне предстоя Престолу Святыя Троицы, моли непрестанно о всех нас.

Свт. Игнатий Брянчанинов (1867)
апрель 30 (май 13)

Тропарь, глас 8

Православия поборниче, покаяния и молитвы делателю и учителю изрядный, архиереев богодухновенное украшение, монашествующих слово и похвало: писаниями твоими вся ны уцеломудрил еси. Цевнице духовная, Игнатие богомудре, моли Слова Христа Бога, Его же носил еси в сердце твоём, даровати нам прежде конца покаяние.

Кондак, глас 8

Аще и совершал еси стезю жития земнаго, святителю Игнатие, обаче непрестанно зрел еси законы бытия вечнаго, сему поучая ученики словесы многими, имже последовати и нам, святче, помолимся.