

Мартынов А. В. Антропология св. Григория Нисского: (Опыт исследования в области христианской философии IV века). [Введение. Отдел I. Первобытное (идеальное) состояние человека.] // Прибавления к Творениям св. Отцов 1886. Ч. 37. Кн. 1. С. 3-154 (1-я пагин.). (Начало.)

Антропология св. Григорія Нисскаго.

(Опытъ изслѣдованія въ области христіанской философіи IV вѣка).

Δεῖ, οἶμαι, τῶν περὶ τὸν ἄνθρωπον ἀπάντων, τῶν τε προγεγενησθαι πεπιστευμένων, καὶ τῶν εἰσύστερον ἐκζητεσθαι προσδοκωμένων, καὶ τῶν νῦν θεωρουμένων μηδὲν παραλιπεῖν ἀνεξετάστον

S. Gregor. Nyss., De hom. opif.—
Curs. comp Patr. ser. gr. t. 44,
col. 128.

В В Е Д Е Н І Е.

I.

Св. Григорій Нисскій—представитель христіанской философіи въ 4 вѣкѣ. — Вліянія, подъ которыми слагался общій типъ философіи св. Григорія.—Взглядъ св. Григорія на отношеніе языческой философіи къ христіанскому Откровенію, разума къ вѣрѣ. — Аллегоризмъ, какъ средство для введенія философскихъ идей въ область христіанскаго знанія.

Достойный братъ Великаго Василія и близкій другъ Григорія Богослова, св. Григорій Нисскій занимаетъ почетное мѣсто въ сонмѣ „трехъ славныхъ каппадокійцевъ“. Трудно указать въ христіанской исторіи еще другой примѣръ такого счастливаго сочетанія духовныхъ силъ и талантовъ, какое представляетъ

этотъ триумвиратъ. Богато одаренные отъ природы, прекрасно образованные, связанные узами взаимной любви, уваженія и вліянія, три великихъ каппадокійца въ своемъ соединеніи служатъ блестящими выразителями и представителями трехъ важнѣйшихъ моментовъ христіанской жизнедѣятельности, — *дѣла, слова и мысли*. Нигдѣ въ исторіи христіанскаго просвѣщенія искусство, наука и жизнь не являлись въ такомъ внутреннемъ, гармоническомъ единствѣ, какъ здѣсь. „Кто изучилъ Великаго Василія и епископовъ Назіанзскаго и Нисскаго, справедливо замѣчаетъ одинъ нѣмецкій авторъ ¹⁾, тотъ знаетъ церковную жизнь, искусство и науку христіанъ 4-го вѣка“. Не маловажны труды Василія Великаго въ области христіанской догматики: опроверженіе Евномія и сочиненіе о Святомъ Духѣ—свидѣтельство тому; блестяще и его краснорѣчіе, — бесѣды его представляютъ прекрасные образцы древне-церковнаго ораторства. Но та особая область, въ которой больше всего обнаружилось его величіе, есть область практической жизни: св. Василій—по преимуществу мужъ дѣла. Его пастырская дѣятельность въ церкви и для церкви свидѣтельствуетъ о томъ неотразимомъ вліяніи, какое оказывалъ его сильный духъ на все окружающее, подавляя противное и возвышая благопріятное. — Знаменитъ св. Григорій Назіанзенъ своими услугами христіанскому богословію, какъ показываетъ и самое имя „Богословъ“, ему по преимуществу церковью усвоенное; высока и плодотворна его практическая дѣятельность, особенно въ качествѣ предстоятеля православнаго общества въ Константинополѣ. Но та сфера, гдѣ бле-

¹⁾ *Rupp*, Gregor's, des Bischofs v. Nyssa, Leben und Meinungen. Leipz. 1834. S. 59.

стящій талантъ его нашель свое полное обнаруженіе, неоспоримо есть сфера христіанскаго краснорѣчія: св. Григорій Богословъ—представитель слова, ораторскаго церковнаго искусства. — Наконецъ, св. Григорій Нисскій по своей практической дѣятельности, по тѣмъ заботамъ и трудамъ, какіе принесъ онъ въ жертву православному обществу, въ которомъ предстоятельствовалъ, вполне достоинъ стать въ ряду знаменитыхъ пастырей церкви. А его многочисленные слова и рѣчи нерѣдко исполнены такой глубины чувства и такого истинно ораторскаго искусства и воодушевленія, что по справедливости могутъ занять одно изъ очень видныхъ мѣстъ въ древне-христіанской литературѣ этого рода. Но не здѣсь, на поприщѣ ораторскомъ, и не въ области практической дѣятельности, для которой у него недоставало необходимой твердости характера, — главная заслуга и слава св. Григорія. Истинною стихіей его духа было христіанское знаніе. Св. Григорій Нисскій—по преимуществу представитель теоретической церковной мысли, *христіанской философіи* ¹⁾. На пространствѣ почти двухъ вѣковъ, отъ Оригена до Августина, онъ является самымъ виднымъ христіанскимъ философомъ.

Въ цѣляхъ правильнаго историческаго пониманія и оцѣнки философскихъ воззрѣній св. Григорія было бы очень важно отмѣтить сумму тѣхъ внѣшнихъ вліяній, подъ которыми сложился своеобразный типъ его философіи. Къ сожалѣнію, исторія слишкомъ мало помогаетъ намъ въ этомъ отношеніи, и потому намъ приходится ограничиться лишь болѣе или менѣе краткими замѣчаніями, заимствованными по преимуществу изъ собственныхъ сочиненій епископа Нис-

¹⁾ *Rupp*, op. cit. S. 58—9.

скаго. — О первоначальномъ образованіи Григорія мы не имѣемъ опредѣленныхъ извѣстій; но на основаніи нѣкоторыхъ данныхъ можемъ предполагать, что онъ не получилъ такого блестящаго школьнаго образованія, какъ старшій братъ его, св. Василій. Это и естественно, если принять во вниманіе обычаи родителей того времени — сосредоточивать главнѣйшія заботы по воспитанію на старшемъ сынѣ. А быть можетъ, и недостатокъ матеріальныхъ средствъ съ кончиной отца, послѣдовавшей еще прежде возвращенія св. Василія изъ школы аѳинской, лишилъ нашего Григорія возможности получить высшее школьное образованіе. Какъ-бы-то ни было, но изъ его собственныхъ заявленій и изъ косвенныхъ свидѣтельствъ лицъ къ нему близкихъ можно заключить, что онъ не былъ слушателемъ знаменитыхъ представителей тогдашней науки. Въ одномъ письмѣ къ ритору Ливанію онъ прямо говоритъ, что краснорѣчію ни у кого не учился, кромѣ брата Василія, и что если можетъ назвать себя ученикомъ Ливанія, то потому только, что наставникъ его, Василій, слушалъ уроки Ливанія и часто говорилъ о преподаваемыхъ ему правилахъ краснорѣчія. Но тутъ же прибавляетъ онъ, что и наставленіями Василія по этому предмету пользовался лишь короткое время (*ἐπ' ὀλίγον*) и притомъ — только въ часы досуга (*ἐν ποτὲ σχολῇ ἄρᾳ*)¹⁾. Трудно, правда, понять въ строго буквальномъ смыслѣ это заявленіе Григорія въ виду того факта, что впоследствии онъ бралъ на себя преподаваніе краснорѣчія въ языческомъ училищѣ²⁾; а за такое дѣло взялся человѣку съ однимъ домаш-

1) Epistola XIII. Curs. compl. Patrol. Series graeca t. XLVI, col. 1043.

2) Твор. св. Гр. Бог. часть VI, пис. 16.

нимъ, не систематическимъ образованіемъ— едва ли было удобно и даже возможно. Очень вѣроятно, что Григорій учился въ одной изъ риторскихъ школъ своего отечества у преподавателей, о которыхъ передъ такой знаменитостью, какъ Ливаній, онъ не считалъ нужнымъ даже и упоминать. — Характерны, наконецъ, для доказательства невысокой сравнительно школьной подготовки Григорія въ юности, слова умирающей сестры его, Макрины. Указывая на громкую извѣстность Григорія, тогда уже славнаго епископа, на уваженіе, какимъ пользовался онъ во всей христіанской церкви, часто прибѣгавшей къ его помощи и мудрому руководству, св. Макрина такъ заканчиваетъ свою рѣчь къ нему: „ужели не знаешь ты причины столь великихъ благодѣяній, — что тебя молитвы родителей возводятъ на такую высоту, — тебя, нисколько или мало приготовленнаго къ тому дома?“ (σε.... οὐδεμίαν, ἢ ὀλίγην οἰομένην ἔχοντα πρὸς τοῦτο παρασκευήν;) ¹⁾).

Но недостатокъ высшаго школьнаго образованія не отразился замѣтными пробѣлами въ развитіи богато одареннаго природою григоріева духа. Подъ ближайшимъ руководствомъ блестяще образованнаго старшаго брата, котораго онъ всюду называетъ своимъ „отцемъ и учителемъ„ (πατὴρ καὶ διδάσκαλος), и при воспитательномъ воздѣйствіи благочестивой сестры Макрины, которую также именуетъ своей „наставницей“ (ἡ διδάσκαλος), — Григорій путемъ самообразованія достигъ того, что сталъ въ ряду не только знаменитыхъ христіанскихъ богослововъ, но и вообще замѣчательно образованныхъ людей своего времени.

¹⁾ De vita s. Macrinae.—Migne, curs. compl. Part. ser. gr. T. XLVI, col. 981.

Кроткій и мягкій по характеру, съ нѣжнымъ и любвеобильнымъ сердцемъ, Григорій былъ слишкомъ открытъ для вліянія своихъ родныхъ руководителей, которымъ преданъ былъ до глубины души. А какого рода могли быть эти вліянія,—едва ли нужно много объяснять. Всѣмъ извѣстенъ величавый нравственный образъ св. Василія, этого ученѣйшаго между современниками мужа, „знакомствомъ съ которымъ дорожили даже язычники“ ¹⁾, и вмѣстѣ преданнѣйшаго сына церкви, всего себя посвятившаго на служеніе ей и на защиту ея праваго ученія,—этого, наконецъ, высочайшаго образца христіанской нравственности, проникнутаго духомъ истиннаго благочестія до аскетизма. Подобными же свѣтлыми чертами отмѣчаетъ исторія и личность св. Макрины, старшей представительницы благочестивой семьи, дававшей тонъ и направленіе этой послѣдней. Воспитанная на чтеніи и изученіи слова Божія ²⁾, не мало свѣдущая и въ наукахъ свѣтскихъ, украшенная всѣми христіанскими добродѣтелями, дѣвственница по собственному обѣту и основательница женской монашеской обители, св. Макрина умѣла вселить этотъ строгій духъ религіозности и во всей семьѣ, въ которой пользовалась материнскимъ авторитетомъ. Сама до глубины души преданная церкви и ея интересамъ, она была слишкомъ ощутительна къ самымъ малѣйшимъ уклоненіямъ отъ этихъ интересовъ и, если замѣчала что-нибудь подобное въ своихъ братьяхъ, старалась всячески исправить силою своего нравственного вліянія. Такъ, когда св. Василій возвра-

1) Св. Гр. Бог „похвал. св. Василию“.

2) Книга Притчей Соломона и книга Псалмовъ—были постоянными ея спутницами (Св. Гр. Нисскій: „о жизни св. Макрины“ ч. 8, стр. 330).

тился изъ высшихъ школъ образованія, сестра „нашла его чрезвычайно высоко думающимъ о краснорѣчїи, презирающимъ всѣ достоинства и превозносящимся своимъ значеніемъ выше вельможъ именитыхъ“. Макрина слишкомъ скоро погасила эту искру самолюбїя и заставила брата „отложить мірское тщеславіе и, презрѣвъ славу своего образованія, обратиться къ дѣятельной и трудолюбивой жизни, совершенною нестяжательностію приготовляя себѣ безпрепятственный путь къ добродѣтельной жизни“ ¹⁾.— Подъ совокупнымъ воздѣйствіемъ Василія и Макрины являлся духовный образъ и нашего Григорія. Ихъ слиянію обязанъ онъ тѣмъ широкимъ знакомствомъ съ Священнымъ Писаніемъ и тѣмъ глубокимъ къ нему уваженіемъ, какое всюду проглядываетъ въ его сочиненіяхъ. Они насадили и укрѣпили въ немъ ту преданность церкви и покорность ея авторитету, которая нерѣдко выражалась у Григорія въ боязливой привязанности къ самой формѣ церковнаго ученія, въ крайнемъ опасеніи разойтись съ церковью даже по самымъ частнымъ пунктамъ вѣроученія. Ихъ, наконецъ, вліяніе отразилось и въ той общей благочестивой настроенности, которая сказывалась въ его восторженныхъ отзывахъ о преимуществахъ аскетической жизни ²⁾ и, какъ кажется, самого его увлекала иногда въ мѣста монашескаго уединенія ³⁾. Эти и имъ подобныя черты, унаслѣдованныя Григоріемъ отъ родныхъ руководителей, имѣли рѣшительное, опредѣляющее вліяніе на общій характеръ и направленіе его воззрѣній. Онъ дорожилъ ими, какъ дра-

¹⁾ Св. Гр. Нисск. „о жизни Макрины стр. 334“.

²⁾ Преимущественно въ сочиненіи „о дѣвствѣ“ (Твор. Св. Гр. Нис. ч. 7-я).

³⁾ *Ripp*, S. 45.

гоцѣннымъ сокровищемъ, и старался всегда остаться вѣрнымъ имъ, хотя,—нужно замѣтить,—это наслѣдственное достояніе и не всегда вполне гармонировало съ собственными склонностями и влеченіями его ума. Григорій, какъ онъ является предъ нами теперь, есть истинный сынъ своей семьи; но если бы онъ былъ предоставленъ въ своемъ развитіи исключительно своимъ личнымъ склонностямъ, онъ—можетъ быть—образовалъ бы иное міровоззрѣніе. Онъ—философъ по природѣ и, какъ такой, чувствовалъ потребность въ болѣе свободѣ, въ болѣе просторѣ для мысли, чѣмъ какой открывался въ границахъ строго церковнаго ученія. И нерѣдко это внутреннее влеченіе къ свободному, независимому изслѣдованію давало знать о себѣ съ такой настойчивостью, что Григорій какъ будто не въ силахъ былъ ему противиться. Онъ стремился удовлетворить ему и начиналъ философствовать, но всегда робко, боязливо, съ опасеніемъ—какъ бы не уклониться отъ тѣхъ нормъ, какія были завѣщаны и укрѣплены въ немъ вліяніями брата и сестры. Затрудненія, возникавшія отсюда для Григорія, не всегда съ успѣхомъ устранялись имъ; слѣды раздвоенности, дисгармоніи замѣтны и теперь въ его системѣ, и мы не разъ будемъ имѣть случай наблюдать ихъ, при изложеніи его философскихъ воззрѣній. „Чѣмъ долѣе всматриваемся мы въ духовную фізіономію Григорія и образъ его характера, — справедливо замѣчаетъ одинъ церковный историкъ,—тѣмъ яснѣе становится, что въ немъ смѣшаны два разнородные элемента: на одной сторонѣ—спиритуализмъ до идеальности, чувство свободы, автономія даже въ предметахъ самыхъ высочайшихъ,—черты, по мѣстамъ слишкомъ рѣзко выступающія и нигдѣ совсѣмъ не исчезающія; рядомъ съ ними, на другой сторонѣ,—стѣсненность,

привязанность къ авторитету, слѣдованіе—чтобы не сказать—погруженіе въ потокъ тогдашней вѣры и жизни до послѣдней его глубины. Въ первомъ случаѣ обнаруживается тотъ элементъ, гдѣ Григорій даетъ знать себя самого, свое собственное „я“, во второмъ—элементъ его семьи съ силой ея православной религіозности и аскезы, съ какой являются они у Василя и Макрины“—¹⁾). Таковъ Григорій и въ практической жизни, таковъ же онъ по преимуществу—и въ области теоріи, мысли. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи его собственное „я“, какъ мы замѣтили, было свободно-философствующее. Оно влекло его съ раннихъ лѣтъ къ изученію произведеній философской мысли и опредѣляло его симпатіи къ нимъ. При участіи и руководствѣ учепѣйшаго Василя, Григорій легко могъ удовлетворить такому влеченію. И дѣйствительно, его сочиненія обнаруживаютъ короткое знакомство съ выдающимися философскими системами древности, съ классическими образцами поэзіи и ораторскаго искусства ²⁾ и съ произведеніями знаменитыхъ христіанскихъ писателей.

Греческая философія прошла уже къ тому времени всѣ возможныя стадіи развитія. Поступательное движеніе философской мысли давно окончилось, было сдѣлано уже нѣсколько попытокъ къ переработкѣ и обновленію стараго философскаго достоянія подъ вліяніемъ новыхъ, иноземныхъ идей, плодомъ чего явились неопиѳагорейство, неоплатонизмъ и т. п. системы. Философія распространилась далеко за предѣлы своего первоначальнаго отечества и имѣла сво-

¹⁾ *Böhringer*, Die alte Kirche. Stuttgart, 1876. Th. VIII, S. 177.

²⁾ *Heyns*, Disputatio histor.—theolog. de Gregorio Nysseno, § 24, p. 35—37

ихъ представителей во всѣхъ сколько-нибудь замѣчательныхъ городахъ тогдашняго міра. Міровымъ центромъ, гдѣ сходились всевозможныя направленія философіи, сталкивались, соединялись и взаимно другъ друга видоизмѣняли разнообразныя теченія философской мысли, была Александрія. Здѣсь греческая философія встрѣчалась лицомъ къ лицу съ іудейскимъ раціонализмомъ, съ мистицизмомъ отдаленнаго востока и, наконецъ, съ христіанскимъ Евангеліемъ. Это столкновение разнородныхъ элементовъ сообщало своеобразный отпечатокъ всѣмъ продуктамъ мысли, являвшимся въ ту эпоху. Отсюда стекавшееся въ Александрію юношество, жаждущее образованія, разносило свѣтъ александрійской науки по всѣмъ концамъ тогдашняго образованнаго міра ¹⁾.

Св. Григорій Нисскій черпалъ свое образованіе изъ того же общаго источника, хотя лично и не посѣщалъ Александріи. Направленіе александрійской образованности какъ нельзя болѣе соотвѣтствовало природнымъ склонностямъ его духа, и онъ съ жаромъ предался изученію шедшей отсюда литературы, — тѣмъ болѣе, что и руководитель его, св. Василій, обнаруживалъ ясныя симпатіи къ этому направленію. Любовь къ наукѣ доходила у епископа Нисскаго иногда до страстности. Св. Григорій Назіанзенъ въ одномъ письмѣ горько упрекаетъ своего друга за то, что онъ оставилъ священную должность чтеца (*ἀναγνώστης*) въ церковномъ клирѣ и предпочелъ ей книги риторовъ и философовъ ²⁾. Ни одна изъ философскихъ системъ не была ему незнакома, но не-

1) О жизни св. Григорія чудотв. — Твор. св. Гр. Нисс. рус. пер. ч. 8, стр. 136.

2) Gregor. Naz., Epistol. 43. (alias 11). См. *Heyns*, op. cit. p. 10.

многія пользуются его расположеніемъ. Съ нескрываемымъ пренебреженіемъ отзывается онъ объ Эпикурѣ всюду, гдѣ приходится касаться его матеріалистической системы. Суровая мораль стоиковъ также не заслуживаетъ одобренія со стороны нашего св. философа. Аристотель и Платонъ—вотъ два философа, къ которымъ св. Григорій питалъ большое уваженіе, и мыслями которыхъ онъ часто пользовался. Платонизмъ былъ по преимуществу любимую системою св. Григорія. Онъ зналъ его не только въ первоисточникѣ (у самого Платона), но и въ той видоизмѣненной формѣ, какую придалъ ему въ Александріи гениальный Плотинъ. Идеализмъ Платона и неоплатониковъ наиболѣе соотвѣтствовалъ самоуглубленной, сосредоточенной, склонной къ созерцательности натурѣ Григорія.

Въ силу той-же особенности его характера, между христіанскими писателями любимымъ его авторомъ былъ идеалистъ Оригенъ,—„этотъ въ нѣкоторомъ родѣ предтеча неоплатониковъ“¹⁾. Господство идей александрійскаго учителя было въ ту эпоху еще очень сильно. Онѣ продолжали до извѣстной степени давать тонъ и направленіе христіанской мысли. Было, кажется, не мало почитателей у Оригена и между соотечественниками еп. Нисскаго, каппадокійцами²⁾. И прежде всего, къ числу ихъ принадлежали два ближайшіе руководителя нашего Григорія,—братъ его св. Василій и другъ св. Григорій Богословъ. Извѣстенъ плодъ ихъ совокупныхъ занятій по изученію оригеновыхъ сочиненій: это—такъ назыв. „*philocalia*“, сборникъ извлеченій изъ трудовъ знаменитаго церковнаго учителя. Глубокое уваженіе, какое питали

¹⁾ *Ritter*, *Geschicht. d. christl. Phil.* II. T. S. 82.

²⁾ *Rupp*, *Greg. v. Nyssa*, S. 15. Anmerk

они къ Оригену, не могло не передаться отъ нихъ и Григорію Нисскому, стоявшему подъ ихъ ближайшимъ руководствомъ ¹⁾. Но въ лицѣ этого послѣдняго идеи Оригена нашли себѣ гораздо болѣе горячаго приверженца. И у двухъ первыхъ великихъ каппадокійцевъ въ большей или меньшей мѣрѣ замѣтны слѣды оригенистическихъ вліяній, но у Григорія Нисскаго — по преимуществу. Между Григоріемъ и Оригеномъ — не та внѣшняя связь, какую нерѣдко можно наблюдать между двумя мыслителями, отправляющимися изъ разныхъ началъ, но сходящимися въ отдѣльныхъ, частныхъ пунктахъ, — и не та рабская зависимость, какая существуетъ между двумя писателями, изъ которыхъ одинъ цѣликомъ заимствуетъ мнѣнія другаго и безъ всякаго измѣненія повторяетъ ихъ. Нѣтъ, — между ними то внутреннее, глубокое родство, которое имѣетъ свою основу въ общности коренныхъ воззрѣній, но въ тоже время не лишаетъ системы обоихъ мыслителей свойственнаго имъ характера самостоятельности и оригинальности. Догматическая система св. Григорія во многихъ частяхъ полна оригенизма. Видно, что св. отецъ тщательно изучилъ сочиненія александрійскаго учителя и глубоко проникся ихъ общимъ духомъ. Но, при всемъ уваженіи къ идеямъ Оригена, онъ не забывалъ границъ, далѣе которыхъ нельзя было раздѣлять этихъ идей безъ ущерба для церковной истины. Тамъ, гдѣ мысли Оригена шли въ разрѣзъ съ утвердившимися въ церкви нормами вѣры, онъ или рѣшительно порицалъ ихъ ²⁾, или старался сгладить ихъ рѣзкій,

¹⁾ Въ „Толков. на Пѣснь Пѣсн.“ (рус. пер. ч. 3, стр. 10) еп. Нисскій слишкомъ высоко ставитъ трудъ Оригена по истолкованію этой святи. книги.

²⁾ „Объ устроеніи человѣка“, гл. 28, стр. 192 — Твор. св. Гр. Нис. рус. пер. ч. I.

нецерковный характеръ. Иногда, правда, онъ заходилъ вслѣдъ за Оригеномъ какъ будто далѣе, чѣмъ сколько позволяли строгія правила церковной вѣры. Но это увлеченіе было всегда временно: Григорій самъ же въ другомъ мѣстѣ—такъ сказать—поправляетъ себя, не желая ни на шагъ отступать отъ строго-церковнаго ученія. Отсюда въ различныхъ его сочиненіяхъ, а нерѣдко и въ одномъ и томъ-же можно встрѣтить противорѣчія, непоследовательности и неясности. Нужно всегда имѣть въ виду то двойственное, затруднительное положеніе, какое создавалось для Григорія, съ одной стороны, его привязанностію и уваженіемъ къ ученію церкви, съ другой—не менѣе сильнымъ тяготѣніемъ къ кругу идей оригенистическихъ, чтобы правильно судить о такихъ, совершенно естественныхъ, колебаніяхъ.—Легче и свободнѣе чувствовалъ себя еп. Нисскій въ области тѣхъ предметовъ христіанскаго знанія, гдѣ церковь не сказала еще къ тому времени своего послѣдняго, рѣшительнаго слова. Свобода изслѣдованія, открывавшаяся съ такимъ положеніемъ церковнаго ученія, давала ему достаточный просторъ проводить излюбленныя мнѣнія. Связь съ Оригеномъ въ этой области, какъ естественно, обнаруживается гораздо рельефнѣе, но,—нужно замѣтить,—не переходитъ въ рабское подражаніе и здѣсь. Мысли св. Григорія до извѣстной степени своеобразны даже тамъ, гдѣ повидимому слѣдовало бы ожидать ихъ полнаго совпаденія съ мыслями Оригена.

Нѣкоторое объясненіе этого послѣдняго обстоятельства можно найти въ одной особенностяхъ, свойственной еп. Нисскому и не замѣтной у учителя александрійскаго. Это—направленіе его духа къ міру явленій, любовь къ знаніямъ естественно-научнымъ. Особенность рѣдкая въ такихъ созерцательныхъ на-

турахъ, какъ Григорій. Такъ же платоникъ и, какъ увидимъ, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ даже больше идеалистъ, чѣмъ Оригенъ,—онъ имѣлъ широкія познанія въ физикѣ и медицинѣ, или по крайней мѣрѣ—слишкомъ развитый вкусъ къ этому порядку знаній ¹⁾. По свидѣтельству одного мѣста изъ сочиненія „объ устроеніи человѣка“, Григорій прилагалъ свои медицинскія свѣдѣнія даже къ практикѣ ²⁾. — Ни одинъ изъ церковныхъ писателей, его предшественниковъ, не обнаружилъ такого богатства естественно-историческихъ знаній и такого расположенія къ пользованію ими, какъ Григорій Нисскій. Нѣкоторыя изъ его сочиненій содержатъ подробныя изслѣдованія спеціально физическаго и анатомическаго характера ³⁾, другія полны краткихъ замѣчаній въ томъ же родѣ: Григорій часто ищетъ здѣсь аналогій для уясненія и обоснованія христіанскихъ догматовъ. Сами по себѣ эти изслѣдованія еп. Нисскаго, конечно, потеряли научную цѣнность и интересъ для нашего времени, какъ отжила свой вѣкъ физика Аристотеля, которою по преимуществу онъ пользовался. Но важенъ фактъ пристрастія къ нимъ христіанскаго философа—идеалиста. Рядомъ съ самыми утонченными умозрѣніями, рядомъ съ крайнимъ спиритуализмомъ, вытѣснявшимъ истинное понятіе о матеріи и разрѣшавшимъ ее почти въ платоновское *μὴ ὂν*, въ комплексъ „чистыхъ понятій и умопредставленій“, ⁴⁾—у Григорія всюду проглядываетъ сильное тяготѣніе къ реальному, положительному, къ изученію природы и главнымъ об-

1) *Denis, De la philosophie d' Origène. Paris, 1884 г. p. 462.*

2) „Объ устр. чел.“ гл. 13, стр. 129.

3) „О шестодневѣ“ и „Объ устроеніи человѣка“ (особенно гл. 12, 13 и 30).

4) „О шестодневѣ“, ч. I, стр. 11 и мн. др.

разомъ — природы человѣческой. Близкое сочетаніе столь различныхъ направленій въ одномъ духѣ сообщаетъ особый характеръ цѣлой философіи Григорія и во многихъ отношеніяхъ ставитъ его въ болѣе выгодное положеніе, чѣмъ въ какомъ стояли мыслители крайне идеалистическаго направленія. Умѣряемый реализмомъ идеализмъ еп. Нисскаго чуждъ многихъ односторонностей, какія были неизбежны у Оригена при его исключительномъ слѣдованіи спекулятивнымъ, апріорнымъ началамъ. Тамъ, гдѣ учитель александрійскій строитъ гипотезу на основаніи лишь разсудочно—логическихъ соображеній, Григорій нерѣдко имѣетъ подъ руками дѣйствительный, опытный фактъ, который задерживаетъ произвольный полетъ мысли и — такъ сказать — отрезвляетъ ее.

Мы указали главнѣйшіе элементы, подъ вліаніемъ которыхъ слагался кругъ воззрѣній св. Григорія. Общецерковное догматическое ученіе, христіанская философія въ формѣ оригенизма и языческая философія преимущественно въ формѣ платонизма, — вотъ тѣ факторы, изъ которыхъ каждый оказывалъ своеобразное воздѣйствіе на духъ еп. Нисскаго и имѣлъ свою долю участія въ его философіи. Какъ уложились всѣ эти элементы въ единство системы, и сколько каждый изъ нихъ привнесъ отъ себя въ ея матеріальное содержаніе, — это покажетъ намъ самое изложеніе философіи св. Григорія. Но здѣсь умѣстно выяснитъ тотъ общій *принципъ*, ту формальную точку зрѣнія, на которой стоялъ онъ въ своихъ отношеніяхъ къ указаннымъ выше источникамъ. Передъ нимъ лежали два разные рода этихъ источниковъ: ученіе Божественнаго Откровенія, усвоенное и формулированное Церковью, и ученіе естественнаго человѣческаго разума, вылившееся въ различныхъ фор-

махъ языческой философіи ¹⁾. Какъ же смотрѣлъ Григорій на сравнительныя достоинства каждаго изъ нихъ и какое полагалъ между ними взаимоотношеніе?

Въ эпоху св. Григорія отношеніе христіанскихъ учителей къ языческой философіи значительно измѣнилось сравнительно со временами предшествующими и измѣнилось—далеко не въ пользу философіи. Печальныя примѣры искаженія христіанства отъ примѣси къ нему философскихъ идей—съ одной стороны, строго—догматическое опредѣленіе и обособленіе церковнаго ученія—съ другой—значительно ослабили ту привязанность и уваженіе къ языческой философіи, какими проникнуты были нѣкоторые христіанскіе писатели трехъ первыхъ вѣковъ. Недовѣріе къ философіи, скептическое отношеніе къ добытымъ ею результатамъ, въ большей или меньшей степени рѣзкости, проглядываетъ у всѣхъ церковныхъ учителей григоріевой эпохи. Въ значительной мѣрѣ раздѣлялъ его и Григорій Нисскій—столько же подъ вліяніемъ общаго убѣжденія, сколько и на основаніи своихъ особыхъ побужденій. Въ лицѣ Евномія, своего горячаго противника, онъ имѣлъ передъ собою одного изъ тѣхъ враговъ православія, которые отдѣлились отъ Церкви вслѣдствіе крайняго преувеличенія правъ естественнаго разума и неумѣреннаго довѣрія къ обычнымъ человѣческимъ способамъ познанія истины. Евномій, какъ извѣстно, признавалъ абсолютную познаваемость Бога со стороны человека — и именно — путемъ философско-діалектиче-

¹⁾ Мы имѣемъ здѣсь въ виду различіе способовъ познанія истины (естественнаго философскаго и сверхъестественнаго-откровеннаго) и потому умалчиваемъ о христіанской философіи (Оригена), которая представляетъ лишь опытъ примиренія разума съ Откровеніемъ.

скимъ. Съ высокоуміемъ, свойственнымъ ограниченности, говорилъ онъ о защитникахъ непостижимости вещей божественныхъ: „если чей-либо умъ помраченъ зломысліемъ такъ, что не видитъ даже и того, что предъ нимъ, то отсюда не слѣдуетъ, чтобы и другимъ людямъ было недоступно познаніе сущаго“¹⁾. Тѣхъ, кто утверждаетъ сокровенность природы Божественной и непостижимость образа рожденія Сына Божія отъ Отца, Евномій считаетъ недостойными даже имени христіанъ²⁾. „Напрасно, говоритъ онъ съ упрекомъ защитникамъ православія, — Господь называлъ себя дверью, если нѣтъ никого входящаго къ познанію и созерцанію Отца, напрасно — путемъ, если Онъ не открываетъ доступа къ Богу тѣмъ, которые желаютъ этого, напрасно — свѣтомъ, когда не просвѣщаетъ людей и не озаряетъ ока душевнаго къ познанію Себя Самого и превосходящаго (Его) свѣта (Бога Отца)“³⁾. Низводя, однако, Сына Божія въ разрядъ тварей, Евномій не признавалъ во Христѣ полного откровенія Божественнаго существа и въ дѣлѣ богопознанія приписывалъ Ему лишь роль посредника, чрезъ котораго умъ вѣрующихъ долженъ возвышаться къ непосредственному вѣдѣнію Бога Отца. „Умъ тѣхъ, кои увѣровали въ Господа, возвысившись надъ всякою чувственною и умственною сущностью, не можетъ останавливаться и на рожденіи Сына; но стремится выше его, въ силу потребности вѣчной жизни горя желаніемъ достигнуть

1) Gregor. Nyssen. Contra Eunom. lib. X. Patr. curs. compl. T. XLV, col. 825.

2) Ibid. lib. XI, col. 878: μηδὲ πρὸς τὴν τῶν χριστιανῶν προσήγορίαν οἰκείως ἔχειν, τοὺς ἁγιστοὺς ἀπορανομένους τὴν θεῖαν φύσιν, ἁγιστοὺς δὲ καὶ τὸν τῆς γεννήσεως τρόπον.

3) Ibid. lib. X. col. 828.

до Первоисточника (бытія)¹⁾. Въ непосредственномъ теоретическомъ познаніи этой глубины Божества Евномій полагалъ высочайшую цѣль христіанской жизни и сущность самого христіанства²⁾. Путемъ строго-логической аргументаціи, при помощи точныхъ *разсудочныхъ* понятій онъ считалъ возможнымъ достигнуть такого яснаго представленія о Богѣ, какое Онъ имѣетъ Самъ о Себѣ. Богъ Самъ знаетъ о существѣ своемъ не больше, чѣмъ мы; что мы о Немъ знаемъ, то знаетъ, конечно, и Онъ, и наоборотъ—что извѣстно Ему, то одинаковымъ образомъ доступно и намъ³⁾.

Противъ такихъ гордыхъ притязаній на абсолютное богопознаніе возстаетъ Григорій Нисскій и, въ противовѣсъ Евномію, сильно ограничиваетъ способность человѣческаго разума въ дѣлѣ познанія истины вообще. „Въ природѣ человѣческой нѣтъ силы точно познать существо Божіе“, ⁴⁾ говоритъ онъ,—и въ оправданіе этого положенія ссылается на свойство безконечности Божества. „Мѣрою божественнаго могущества служить только воля Божія“, ⁵⁾ и потому человѣческій разумъ не въ состояніи измѣрить его, ни выразить въ словѣ. Да и не человѣческому только разуму, а и разуму ангельскому, высшему и совершеннѣйшему нашего, недоступно точное познаніе безконечнаго Бога, „ибо велико и непроходимо разстояніе, которымъ несозданное естество отдѣлено отъ созданной сущности“. ⁶⁾ Въ силу своей ограниченности, мы знаемъ только, что Богъ *есть*, но не зна-

1) Ibid. col. 832.

2) *Neander*. Kirchengesch. Gotha, 1856 I Bd. 2 Abth. S. 635.

3) *Socrat. eccl. hist.* IV, 7.

4) *Contra Eunom. lib.* XII, col. 932.

5) О шестодневѣ рус. пер. ч. I, стр. 9.

6) *Contra Eunom. lib.* XII col. 933.

емъ, какое существо имѣетъ Онъ. ¹⁾ Онъ — выше всякихъ категорій, превосходитъ всякое представленіе и всю силу нашего разумѣнія; Онъ не можетъ быть мыслимъ даже по аналогіи и вѣроятности, потому что чуждъ всего, что подлежитъ нашему вѣдѣнію. ²⁾ — Григорій не останавливается на этихъ мысляхъ, а идетъ еще далѣе въ ограниченіи человѣческаго разума: не только Бога, при Его безконечности, а даже и тварныхъ вещей по ихъ существу мы не можемъ постигнуть. „На основаніи того, что видимъ, мы не сомнѣваемся въ бытіи явленій; но отъ разумѣнія сущности причинъ каждаго изъ нихъ мы столько же далеки, какъ если бы и вовсе не знали явленій при помощи ощущенія“. ³⁾ Мы наслаждаемся красотами творенія; но наши вопросы о природѣ его идутъ все далѣе и далѣе въ безконечность и не находятъ удовлетворительныхъ отвѣтовъ. „Кто бы что ни придумалъ разсудкомъ, непремѣнно размышленіе, подвигаясь далѣе, кончитъ неразрѣшимымъ и неностижимымъ“. ⁴⁾ Да и какъ можемъ мы узнать сущность другихъ вещей, когда не знаемъ самихъ себя? Что такое душа наша? — безтѣлесна она или же ей присуще и нѣчто тѣлесное? Мы признаемъ ее безтѣлесной сущностью; но какъ въ такомъ случаѣ объяснить связь ея съ тѣломъ? Это неразрѣшимая загадка. ⁵⁾ Мы считаемъ душу простымъ существомъ, но какъ тогда можемъ приписывать ей множество способностей, какъ будто бы она была чѣмъ то сложнымъ? Такъ при изслѣдованіи своей природы мы всюду

¹⁾ Ibid. col. 933. in. fin.

²⁾ In Cant. Cant. homil. XII. Curs. compl. Part. T. XLIV, col. 1028.

³⁾ Contra Eunom. lib. XII, col. 933.

⁴⁾ Ibid. col. 936.

⁵⁾ Объ устр. челов. гл. 12. — Огласит. слово гл. 11 и др.

встрѣчаемся съ загадочными вопросами. 1) И это понятно: человекъ имѣетъ въ себѣ образъ Божій и отражаетъ божественныя свойства; „а такъ какъ одно изъ свойствъ, усматриваемыхъ въ Божіемъ существѣ, есть непостижимость сущности, то по всей необходимости и образъ въ этомъ имѣетъ сходство съ Первообразомъ“. 2) — Какъ къ содержанію нашего (естественно-разсудочнаго) познанія, такъ и къ формѣ его св. Григорій относится съ большимъ недоумѣніемъ. Не разъ ставитъ онъ въ упрекъ своему противнику Евномію искусственное построение мыслей (τεχνολογία), не разъ выражаетъ недоумѣніе къ діалектикѣ и силлогистикѣ. Діалектическое обоснованіе христіанскихъ догматовъ, съ помощію силлогистики и аналитики, онъ считаетъ не только слабымъ, но и прямо невыгоднымъ для истины. „Ибо всѣмъ извѣстно, что діалектическая утонченность имѣетъ одинаковую силу для той и другой стороны — и для ниспроверженія истины, и для изобличенія лжи. Отсюда и самую истину, когда она предлагается съ какимъ либо подобнымъ искусствомъ, мы часто оставляемъ въ подозрѣніи, (опасаясь), что искусственность въ такого рода вещахъ можетъ ввести нашъ умъ въ заблужденіе и отклонить отъ истины“ 3).

Скептическое отношеніе къ человѣческому познанію и нерасположеніе къ разсудочно-логическимъ методамъ раскрытія истины вызывались у Григорія Нисскаго столько же интересами противоевноміанской полемики, сколько и желаніемъ возвысить значеніе Откровенія предъ обыкновенными естественными способами приобрѣтенія знанія. По крайней

1) См. Ritter, Gesch. d. christl. Philos. 2 Theil, S. 107.

2) Объ устр. челов. гл. 11.

3) De an. et. resurr.—Curs. Compl. Patrol. XLVI, col. 52.

мѣрѣ, у другихъ отцовъ церкви, современниковъ Григорія, этотъ послѣдній мотивъ къ униженію человѣческаго знанія совершенно ясенъ;—замѣтенъ онъ и у еп. Нисскаго. Всюду, гдѣ говоритъ онъ объ ограниченности нашего разума и недостаточности его познаній, онъ указываетъ на ученіе Св. Писанія, какъ на единственно твердый авторитетъ въ дѣлѣ сообщенія и оправданія истины. „Никто не будетъ спорить, что истина заключается въ томъ одномъ, на чемъ лежитъ печать свидѣтельства Писанія“ ¹⁾. Слово Божіе—послѣдній и рѣшительный критерій всякой истины для христіанина. Идти дальше этого критерія, обращаться къ обыкновеннымъ логическимъ способамъ доказательствъ христіанинъ не имѣетъ нужды. „Тѣмъ, кто заботится объ искусственныхъ способахъ доказательствъ, достаточнымъ для удостовѣренія представляется силлогизмъ, а у насъ (христіанъ) достовѣрнѣйшимъ всѣхъ искусственныхъ выводовъ признается то, что подтверждается священными ученіями Писанія“ ²⁾. Мало того,—Св. Писаніе, какъ единственный и непоколебимый источникъ истины, имѣетъ для вѣрующихъ силу принудительнаго, обязательнаго авторитета, связывающаго и ограничивающаго свободу ихъ мысли. Упомянувъ о разнообразіи философскихъ мнѣній по вопросамъ психологическимъ, св. Григорій замѣчаетъ: „а намъ не надо этой власти,—разумѣю,—власти утверждать, что угодно; мы, какъ правиломъ и закономъ, во всякомъ догматѣ пользуемся Святымъ Писаніемъ и принимаемъ одно то, что можетъ быть согласнымъ съ цѣлію написаннаго“ ³⁾. Это руководство Св. Писа-

¹⁾ О душѣ и воскресеніи, Твор. св. Гр. Нис. ч. 4, стр. 243.

²⁾ Ibid.

³⁾ Ibid. стр. 232.

ніз, это обязательство слѣдовать только тому, что въ немъ имѣетъ оправданіе, св. Григорій простираетъ не на одну только область релігіозныхъ истинъ: онъ—того мнѣнія, что въ словѣ Божіемъ и церкви, его истолковательницѣ,—источникъ *всякой* истины, всякихъ знаній, доступныхъ человѣку и потребныхъ для него. „Кто во всемъ имѣетъ учительницею Церковь, для того нѣтъ никакой нужды въ постороннемъ голосѣ, ибо таковъ законъ для духовныхъ овецъ, по слову Господа, чтобы онѣ не слушали *чуждаго гласа* (Іоанна 10, 5)“ ¹⁾. Самъ св. Григорій слишкомъ твердо держится этого правила и опасается высказать какую бы то ни было мысль, не подыскавши напередъ опоры для нея въ библейскомъ или церковномъ ученіи. Даже въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ—по видимому—всего менѣе можно было бы рассчитывать на поддержку Писанія или церкви,—въ вопросахъ естественно-научныхъ, психологическихъ, фізіологическихъ, астрономическихъ и медицинскихъ,—онъ рѣшается высказаться опредѣленно въ пользу того или другаго научнаго мнѣнія не прежде, какъ успокоивши себя (мнимо или дѣйствительно) ссылкой на высшій христіанскій авторитетъ.

Если остановиться на приведенныхъ доселѣ сужденіяхъ еп. Нисскаго о превосходствѣ богооткровеннаго источника истины предъ естественнымъ, легко можно придти къ заключенію, что этотъ писатель чуждъ всякихъ научно-філософскихъ стремленій, что къ філософіи, какъ продукту чисто человѣческой мысли, онъ долженъ былъ относиться только отрицательно. И въ сочиненіяхъ св. Григорія, дѣйстви-

¹⁾ Объ устоен. чел. гл. 30, стр. 204. Приводимъ это мѣсто нѣсколько измѣнивши грамматическую конструкцію подлинника.

тельно, найдется нѣсколько мѣстъ, которыя способны подкрѣпить такой строгій выводъ. „Оставь языческія бредни“,—рѣзко замѣчаетъ онъ устами Макрияны по поводу философскихъ мнѣній о разрушеніи души вмѣстѣ съ тѣломъ,—„въ нихъ изобрѣтатель лжи (діаволъ) ко вреду для истины подъ видомъ вѣроятныхъ составляетъ обманчивыя предположенія“¹⁾. Въ другой разъ, оправдывая христіанскій догматъ о воскресеніи противъ невѣрующихъ и, послѣ самыхъ убѣдительныхъ доказательствъ, все еще предполагая возможность новыхъ возраженій съ ихъ стороны, св. Григорій заканчиваетъ свою рѣчь такимъ, заимствованнымъ у ап. Павла, отзывомъ о философіи: „оставивъ тѣхъ, которые философіею и тщетною лестію (Кол. 2, 8) отражаютъ отъ себя безыскусственную вѣру, будемъ держаться простаго исповѣданія“²⁾. Еще яснѣе и рѣшительнѣе въ смыслъ неблагопріятномъ для „внѣшняго любомудрія (ἡ ἐξωτερικὴ φιλοσοφία)“ высказывается онъ въ сочиненіи „о жизни Моисея“. Бездѣтная дочь Фараона служитъ для него символомъ безплодной науки языческой „Вѣчно мучающаяся родами, но никогда не рождающая ничего живаго“, языческая философія—сама по себѣ, безъ отношенія къ Божественному откровенію,—пустая трата времени и труда. „Философія эта, послѣ долговременныхъ болѣзней рожденія, какой показала плодъ, достойный столь многихъ и великихъ трудовъ? Не одни ли только вѣтреные пузыри и недоноски извергаются (изъ нея)?“³⁾.

Не смотря на ясность, не допускающую перетолкованій, и не смотря на суровость указанныхъ сей-

¹⁾ О душѣ и воскр. стр. 205.

²⁾ Объ устр. челов. гл. 25, стр. 185.

³⁾ О жизни Моисея. Твор. св. Гр. Нис. ч. I, стр. 262.

часъ отзывовъ о всей внѣ-церковной учености, жестоко бы ошибся тотъ, кто на основаніи ихъ сталъ бы считать еп. Нисскаго врагомъ философіи и философствованія. Онъ имѣлъ слишкомъ спекулятивный, философски настроенный отъ природы умъ, слишкомъ много занимался греческою литературой и въ особенности философіей, онъ былъ, наконецъ, достаточно безпристрастенъ, чтобы отрицать у произведеній естественнаго человѣческаго разума то значеніе, какое имъ по справедливости должно принадлежать. Какъ въ пылу полемики противъ Евномія Григорій нерѣдко доходилъ до самаго крайняго ограниченія нашихъ познавательныхъ способностей, такъ подъ вліяніемъ слишкомъ глубокой преданности церковно-библейскому ученію онъ высказывался иногда слишкомъ рѣзко противъ всего, что стояло въ воіищемъ противорѣчій съ этимъ ученіемъ. Нѣкоторыя преувеличенія въ томъ и другомъ случаѣ вполне понятны и естественны. Подъ вліяніемъ оппозиціи, еп. Нисскій нерѣдко отрицаетъ то, чего при другихъ условіяхъ не могъ въ извѣстной мѣрѣ не признать. Такъ, онъ былъ слишкомъ далекъ отъ мысли унижать значеніе человѣческаго разума до такой степени, чтобы не видѣть въ немъ ни малѣйшей способности къ познанію бытія сверхчувственнаго. Это было бы прямымъ противорѣчіемъ кореннымъ его воззрѣніямъ на природу и назначеніе человѣческой души. Душа, какъ существо сверхчувственное, способна познавать сверхчувственное ¹⁾. Мало того, вся жизнь и цѣль ея бытія — именно въ этой теоретической, познавательной дѣятельности, въ познаніи Бога и истины ²⁾. Грѣхъ, правда, от-

¹⁾ О душѣ и воскр. стр. 215 и сл.

²⁾ О младенцахъ, преждев. похищ. смертью. Тв. св. Гр. Нис. часть. 4, стр. 340; О душѣ и воскр. стр. 238.

вратилъ человѣка отъ непосредственнаго созерцанія Бога, лишилъ его обладанія всецѣлою истиной, но не угасилъ въ немъ стремленія къ утраченному и не отнялъ способности снова приобрѣтать его, хотя другими уже средствами и не въ такой степени совершенными. вмѣсто непосредственнаго соприкосновенія съ самой истиной и озаренія ея свѣтомъ, человѣкъ восходитъ теперь къ ней лишь постепенно, медленнымъ путемъ разсудочныхъ умозаключеній и аналогій, опирающихся на показаніяхъ вѣшнихъ чувствъ ¹⁾. Такое исканіе и изслѣдованіе истины составляетъ совокупный трудъ всего человѣчества, но греческой философіи принадлежитъ здѣсь наибольшее участіе. Между частными системами этой философіи, какъ мы замѣчали уже, св. Григорій дѣлаетъ строгое различеніе и далеко не о всѣхъ изъ нихъ отзывается одобрительно, но въ общемъ онъ не отрицаетъ у философствующаго разума способности постигать истину и находить у нѣкоторыхъ философовъ очень близкія къ христіанскимъ идеи. Всего ненавистнѣе для него — матеріализмъ, какъ онъ являлся напр. въ системѣ Эпикура, „который предѣломъ сущности вещей полагалъ видимое и мѣрою познанія вселенной — ощущение, совсѣмъ смеживъ чувствилища души и не имѣя возможности обратить взоръ на что либо умственное и безплотное, подобно тому, какъ заключенный въ какой-нибудь хижинѣ остается невидящимъ небесныхъ чудесъ, потому что стѣны и потолокъ препятствуютъ ему видѣть, что внѣ хижины. И дѣйствительно, все чувственное, что только усматривается во вселенной, есть какая-то земная стѣна, которая людямъ не-

¹⁾ Объ устр. чел., гл. 10. — О млад., преждевр. похищ. смерт., стр. 348, и мн. др.

сильнаго ума прѣграждаетъ собою путь къ воззрѣнію на умственное. Таковой видитъ только землю, воду, воздухъ и огонь; а откуда каждая изъ этихъ стихій, или въ чемъ она состоитъ, или чѣмъ содержитсяъ въ своемъ мѣстѣ, не можетъ этого усмотрѣть по низости ума" ¹⁾). Не больше истины видѣлъ св. Григорій и въ философскомъ пантеизмѣ, „который все почиталъ за одно и то же, во всѣхъ существахъ признавалъ одно естество, смѣшанное въ какой-то слитной и нераздѣльной общности съ самимъ собою" ²⁾). Но къ такимъ возвышеннымъ системамъ философіи, какъ система Платона, на которую многіе христіанскіе писатели смотрѣли, какъ на ближайшую руководительницу ко Христу, и еп. Нисскій относился съ большимъ уваженіемъ. Мы затрудняемся, правда, указать отдѣльныя мѣста въ его сочиненіяхъ, гдѣ бы одобреніе Платону высказано было съ такою ясностью, съ какою выражено напр. порицаніе Эпикуру. Но общій строй григоріева міровоззрѣнія, равно какъ и нѣкоторыя частныя платоническія мнѣнія — слишкомъ краснорѣчиво говорятъ о томъ, что христіанскій мыслитель чувствовалъ большое тяготѣніе къ философу языческому и находилъ въ системѣ этого послѣдняго не мало истиннаго ³⁾).

Какъ же, однако, смотрѣлъ онъ на эту естественно-философскую истину и въ какое отношеніе ставилъ ее къ истинѣ богооткровенной, содержащейся въ св. Писаніи и ученіи церкви? Въ философіи нѣтъ

¹⁾ О душѣ и воскр. стр. 208.

²⁾ Ibid стр. 284.

³⁾ *Rumter* (christl. Phil. S. 111) указываетъ на I-ю гл. григоріева сочин. „объ устройствѣ челов.", которая цѣликомъ почти составлена изъ Платоновыхъ мыслей; *Берингер* (Kirschenges. 8 Th. S. 130) — мнѣніе Григорія объ адѣ считаетъ заимствованнымъ у Платона.

полной, цѣльной истины, какая дана въ откровеніи; въ ней есть лишь отдѣльные проблески, такъ сказать,—обрывки истины, и при томъ—неясные, затемненные ложными мнѣніями, едва узнаваемые. Для примѣра св. Григорій беретъ философское ученіе о душепереселеніи. Въ основѣ его лежитъ вѣрная и согласная съ христіанскимъ догматомъ о воскресеніи мысль,—мысль о томъ, что душа, по разлученіи съ тѣломъ, не разрушается, а входитъ опять въ какія-либо тѣла, составленныя изъ міровыхъ стихій. Однако жъ, этой истинѣ языческая философія дала такую окраску, которая слишкомъ отдалила ее отъ настоящей, христіанской истины. По ученію философовъ, душа, отрѣшившись отъ своего тѣла, переходитъ въ иныя тѣла, какъ человѣческія, такъ животныя и даже растительныя; тогда какъ по смыслу библейскаго догмата о воскресеніи, „для той же души составляется снова *тоже* самое тѣло, состоящее изъ тѣхъ же стихій“ ¹⁾. Такъ и относительно другихъ пунктовъ соприкосновенія между философіей и Откровеніемъ. Разсѣянныя по разнымъ мѣстамъ, перемѣшанныя съ заблужденіями частицы истины, присущія философіи, могутъ быть собраны и выставлены въ своемъ надлежащемъ видѣ лишь при свѣтѣ Божественнаго Откровенія. Уродливые недоноски, какъ фигурально выражается св. Григорій о плодахъ естественной философской мысли, — могутъ сдѣлаться имѣющими человѣческій образъ, если не будутъ совсѣмъ сокрыты въ нѣдрахъ бездѣтной мудрости, а придутъ въ свѣтъ боговѣдѣнія, получатъ освященіе и восполненіе отъ церковной вѣры ²⁾. Значеніе бо-

¹⁾ О душѣ и воскр. стр. 282—3. Сн. о жизни Моисея, стр. 270.

²⁾ О жизни Моисея, стр. 262.

гооткровеннаго ученія для философіи этими сужденіями установлено твердо и ясно: Откровеніе просвѣщаетъ и возвышаетъ философію, исправляетъ ея ошибки.—Но возможно ли обратное отношеніе? Оказываетъ ли философія какую нибудь услугу Откровенію? Нужна ли помощь ея тому, кто въ церковномъ ученіи имѣетъ не фрагментарную, отрывочную, а цѣлую и совершенную истину?—По мысли св. Григорія, на эти вопросы слѣдуетъ дать утвердительный отвѣтъ.

Содержаніе ученія, даннаго въ Откровеніи, составляетъ предметъ вѣры. Но чтобы сдѣлаться собственнымъ достояніемъ каждаго отдѣльнаго члена церкви, оно должно усвоиться имъ вполне свободно и сознательно, при участіи его разума. „Божественныя изреченія подобны приказамъ, по которымъ мы вынуждаемся убѣдиться, что душа должна пребывать вѣчно, хотя не доказательствомъ какимъ приводимся къ такому ученію; а напротивъ того—умъ нашъ повидимому рабски, по страху принимаетъ повелѣваемое, а не по произвольному какому-либо влеченію соглашается съ сказаннымъ“ ¹⁾. Такое между прочимъ замѣчаніе, въ тонѣ нѣкоторой укоризны сдѣлалъ св. Григорій въ „Диалогѣ“ съ сестрой своей Макриной. Хотя онъ тутъ же оговорился, что слова эти были произнесены имъ безъ надлежащаго размышленія и при сильномъ душевномъ возбужденіи; однако поставленные въ качествѣ возраженія защитницѣ церковнаго ученія, они могутъ служить непроизвольнымъ свидѣтельствомъ того, какъ далеко былъ еп. Нисскій отъ мысли о *слѣпой* вѣрѣ въ ученіе Писанія и Церкви. Онъ совсѣмъ не склоненъ былъ раздѣлять тертулліановскій принципъ: *credo,*

1) О душѣ и воскр. стр. 204—5.

quia absurdum. Напротивъ, онъ глубоко былъ проникнутъ убѣжденіемъ, что христіанство (какъ понимала его церковь того времени) есть по-истинѣ религія разума,—и оправдать это убѣжденіе было его главнымъ стремленіемъ. Вѣра, по его воззрѣнію, не есть ничто насильственное, принуждающее насъ къ безпрекословному и безотчетному повиновенію себѣ; она предполагаетъ участіе нашего произволенія, не рабское, но самовластное къ себѣ отношеніе, состоящее въ *свободѣ мысли* ¹⁾. Здѣсь то и является къ ней на помощь философія и вообще наука свѣтская. какъ посредница при переведеніи высшихъ истинъ Откровенія въ область естественнаго человѣческаго сознанія. При посредствѣ аналогій изъ міра дѣйствительности, доступной непосредственному наблюденію, и на основаніи умозаключеній, къ которымъ даетъ поводъ эта дѣйствительность, она уясняетъ тайны вѣры, приближаетъ ихъ къ обыкновенному пониманію и тѣмъ содѣйствуетъ свободному ихъ усвоенію. Въ этомъ смыслѣ, по мнѣнію св. Григорія, всѣ науки (геометрія, астрономія, ариеметика, логика и діалектика), возвышая и развивая умъ, приносятъ свою долю участія въ дѣло христіанскаго совершенства ²⁾. Вотъ почему онъ настойчиво совѣтуетъ христіанину запасаться „богатствомъ внѣшняго образованія, которымъ украшаются иноплеменники по вѣрѣ“. Аллегорически объясняя жизнь Моисея и въ частности—повелѣніе, которое далъ законодатель евреямъ касательно заимствованія у египтянъ ихъ сокровищъ, св. Григорій замѣчаетъ: „нравственную и естественную философію, геометрію и астрономію, словесныя про-

1) Большое огласит. слово, гл. 30. Тв. св. Гр. Нисс. ч. 4, стр. 78.

2) О младенц., преждевр. похщ. смертью, стр. 349.

произведенія и все, что уважается пребывающими внѣ Церкви, наставникъ добродѣтели (Моисей) повелѣваетъ, взявъ въ видѣ займа у богатыхъ всѣмъ этимъ въ Египтѣ, хранить у себя, чтобы употребить въ дѣло со временемъ, когда должно будетъ божественный храмъ таинства украсить словеснымъ богатствомъ“. Взятая у египтянъ сокровища были употреблены евреями въ послѣдствіи на устройство скинии свидѣнія. „Это,—говоритъ еп. Нисскій,—какъ можно видѣть, дѣлается и нынѣ. Многіе внѣшнюю ученость, какъ нѣкій даръ, приносятъ церкви Божіей. Таковъ и былъ великій Василій, прекрасно во время юности купившій египетское богатство, принесшій его въ даръ Богу и таковымъ богатствомъ украсившій истинную скинію Церкви“ ¹⁾). Выраженная безъ метафорической оболочки мысль св. Григорія достаточно ясна: онъ рѣшительно признаетъ значеніе и пользу свѣтскаго научнаго образованія для христіанъ, хотя, повидимому, ограничиваетъ это значеніе лишь формальною стороною, тѣмъ общимъ умственнымъ развитіемъ, какое сообщаетъ наука человѣку, совершенствуя его познавательныя способности и помогая сознательнѣе и глубже проникать въ сущность усвояемой истины. Христіанинъ имѣетъ въ Божественномъ Откровеніи полную истину, къ которой ничего не можетъ прибавить наука языческая изъ своего содержанія; но она можетъ *украсить* эту откровенную истину, т.-е. систематизировать, привести въ логическую стройность отдѣльныя ея части и положенія, сообщить ей ясность въ формѣ и выраженіи, словомъ—придать ей тотъ характеръ привлекательности и убѣдительности для естественнаго разума, какимъ отличаются произведенія самой человѣческой

1) О жизни Моисея, стр. 296.

науки.—Ближайшее объясненіе взаимныхъ отношеній между вѣрою и разумомъ, Откровеніемъ и философіей св. Григорій даетъ въ началѣ извѣстнаго „Разговора съ Макриной о душѣ и воскресеніи“. Онъ хочетъ, чтобы христіанское знаніе было свободнымъ убѣжденіемъ, при которомъ авторитетъ св. Писанія не былъ бы бременемъ для разума. Не въ силу рабскаго склоненія передъ авторитетомъ, а лишь въ силу разумнаго доказательства (λόγῳ) должны мы приходить къ признанію того или другаго христіанскаго ученія за истину ¹⁾. Каждое положеніе пужно разсматривать безъ всякой предвзятой мысли о его истинности и изслѣдовать такъ, какъ будто бы дѣло шло объ отысканіи заранѣе неизвѣстной истины. Методическое сомнѣніе должно служить, такимъ образомъ, исходнымъ пунктомъ и основаніемъ христіанскаго знанія. Отправляясь отъ него, христіанскій философъ долженъ принять во вниманіе всѣ противоположныя мнѣнія и всѣ возможные возраженія, направленные противъ того или другаго церковнаго догмата. И лишь послѣ того, какъ будетъ доказана ложь естественно-философскихъ мнѣній, и будутъ удовлетворительно разрѣшены всѣ серьезныя недоумѣнія разума касательно христіанской истины,—эта послѣдняя получитъ твердую и непоколебимую основу. „Ибо только чрезъ противоположеніе можетъ быть отыскано разумное основаніе истины“ (ὁ τῆς ἀληθείας μετα τῆς ἀντιθέσεως ἀναζητηθήσεται λόγος ²⁾). „Мы стараемся, — замѣчаетъ далѣе св. Григорій, —придать твердость ученію о душѣ по разрѣшеніи съ этою цѣлію сдѣланныхъ возраженій“ (ὕπερ τοῦ βεβαίως κατασκευασθῆναι τὸ περὶ ψυχῆς δόγμα, τὼν ἀντικειμένων πρὸς τοῦ

¹⁾ О душѣ и воскр., стр. 204—5.

²⁾ Ibid. стр. 206.—Migne, col. 20. A.

σχοπὸν τοῦτον ὑπεκλονέντων) ¹⁾). Усвоив такіа права законнымъ требованіямъ разума, св. Григорій не опасается, чтобы отъ того могла пострадать откровенная истина. Онъ глубоко убѣжденъ въ могущество этой истины, которую не въ силахъ поколебать никакіа сомнѣнія разума и никакіа теоріи естественной философіи. Разумъ не разрушаетъ, а напротивъ укрѣпляетъ и проясняетъ положенія вѣры, самъ находя въ нихъ твердую опору и успокоеніе своимъ стремленіямъ къ истинѣ. Въ тѣхъ же случаяхъ, когда разумъ, превышая свои права, доходитъ до упорнаго противорѣчія откровенному ученію, св. Григорій не признаетъ его движеній правильными и совѣтуетъ держаться исключительно св. Писанія. „Какъ правиломъ и закономъ, мы во всякомъ догматѣ пользуемся святымъ Писаніемъ. Мы должны всегда имѣть его передъ глазами и не принимать ничего, что стоитъ въ противорѣчій съ его свидѣтельствомъ“ ²⁾).

Коротко формулируя все сказанное доселѣ по поводу сужденій св. Григорія о достоинствахъ сверхъестественнаго и естественнаго источниковъ истины и о ихъ взаимоотношеніи, мы можемъ установить слѣдующія главныя положенія, опредѣляющія общую *формальную* точку зрѣнія григоріевой системы. Божественное Откровеніе, заключенное въ св. Писаніи и раскрытое въ св. преданіи, есть сокровищница *всякой истины*: оно даетъ самое твердое и безошибочное рѣшеніе всѣхъ высокихъ проблемъ, возникающихъ въ мыслящемъ духѣ человѣка. Всецѣло и въ совершенствѣ удовлетворяя всѣмъ нашимъ стремленіямъ къ познанію, оно тѣмъ самымъ исключаетъ потребность обращаться съ исканіемъ истины къ

¹⁾ Ibid., В.

²⁾ Ibid. стр. 232. Migne, col. 49, C. D.

естественнымъ источникамъ и налагаетъ на христіанскаго мыслителя обязанность—неуклонно слѣдовать его указаніямъ, принимать только то, что въ немъ содержится, или по крайней мѣрѣ—можетъ находить для себя оправданіе въ его авторитетѣ. Языческая наука и философія могутъ, правда, оказывать слишкомъ большую услугу христіанскому знанію, но не содержаніемъ своимъ, блѣдный свѣтъ котораго совершенно ничтоженъ предъ яркими лучами богооткровенной истины, а своею *формой*, своимъ искусствомъ переводить возвышенные предметы знанія на языкъ естественнаго разума. Тѣмъ исчерпывается весь смыслъ и вся цѣль свѣтскаго образованія для христіанина.—По силѣ такихъ условій, строго опредѣлявшихъ характеръ и направленіе христіанской мысли, въ области христіанскаго вѣдѣнія пресѣкалось развитіе свободно-философскаго мышленія и порывалась существенная связь между языческой философіей и христіанствомъ. Этого было достаточно для того, чтобы чрезъ малое время утратилась всякая охота и самая способность къ пониманію древнихъ философовъ, что дѣйствительно и случилось въ ближайшую послѣ золотого вѣка эпоху. Но у св. Григорія Нисскаго, какъ и у другихъ знаменитыхъ современниковъ его, еще слишкомъ живо было чувство уваженія къ философіи, основанное на глубокомъ ея изученіи, слишкомъ сильны были природныя стремленія къ философствованію, чтобы удержать ихъ отъ чисто отрицательнаго отношенія къ сокровищамъ человѣческой мудрости. Ихъ продолжали еще занимать вопросы, искони составлявшие достояніе философствующихъ умовъ, и ихъ творенія озарены послѣднимъ прощальнымъ блескомъ древней философій.

Въ дѣйствительныхъ отношеніяхъ къ продуктамъ

естественной человеческой мысли св. Григорій не совсѣмъ строго слѣдовалъ тѣмъ правиламъ, какія утвердилъ принципиально, въ духѣ обще-церковныхъ воззрѣній своего времени. Онъ не ограничивался признаніемъ за философіей только формально-вспомогательнаго значенія, но находилъ и въ самомъ содержаніи ея нѣчто достойное принятія въ область христіанскаго ученія. Онъ усвоилъ нѣкоторыя философскія идеи и перенесъ ихъ въ систему своего богословія, хотя ни разу не признался въ томъ открыто и не обосновалъ даже права на подобныя заимствованія. Напротивъ, самъ онъ и въ этомъ случаѣ оставался при твердомъ убѣжденіи, что въ Божественномъ Откровеніи—источникъ всякой истины, и потому заимствованнымъ идеямъ всегда старался придать такой видъ, какъ будто онѣ имѣютъ библейское происхожденіе. Значеніе языческой философіи и здѣсь по его представленію сводилось въ сущности къ тому, что она только уясняла содержаніе Откровенія, помогала открывать въ немъ такія истины, которыя уже ранѣе содержались въ немъ *implicite*, въ неясной прикровенной формѣ. Это стремленіе найти для чуждыхъ, философскихъ идей основу въ св. Писаніи,—стремленіе, которое мы никакъ не можемъ заподозрить въ неискренности, не всегда однако удавалось легко еп. Нисскому. Часто оно ставило его въ необходимость насиловать прямой смыслъ библейскихъ изреченій, усматривать въ нихъ мысли, не имѣвшія съ буквой Писанія никакой, даже самой отдаленной, связи. *Аллегоризмъ*,—это достояніе александрійской школы,—оказывалъ ему здѣсь большую услугу. Въ примѣненіи аллегорическаго метода къ истолкованію Писанія еп. Нисскій мало уступаетъ своему руководителю, Оригену. Права аллегоризма онъ утверждаетъ на тѣхъ же основаніяхъ,

какія были приводимы и александрійскимъ учителемъ ¹⁾). Ближайшимъ образомъ онъ указываетъ на притчи и подобія, которыя нерѣдко употреблялъ въ своихъ рѣчахъ Самъ Спаситель, — на выраженіе ап. Павла, что буква мертвитъ, а духъ животворитъ, — на аллегоріи его касательно двухъ сыновей Авраама и пр. А въ нѣкоторыхъ частныхъ случаяхъ онъ находилъ въ самомъ св. Писаніи ясныя указанія на то, что его не слѣдуетъ понимать буквально. „Слово Божіе, — замѣчаетъ онъ, напр., по поводу притчи о богатомъ и Лазарѣ, — излагаетъ повѣствуемое нѣсколько чувственно, но вселяетъ много поводовъ, которыми „слушающій съ разборомъ“ вызывается къ болѣе утонченному возрѣнію“ ²⁾). Успокоившись на такихъ соображеніяхъ и не стѣсняемый никакими герменевтическими правилами, св. Григорій могъ находить въ Писаніи какія угодно мысли. Его „Толкованія на кн. Пѣснь Пѣсней“, его трактатъ „О надписаніи Псалмовъ“ и сочиненіе „о жизни Моисея“, дѣйствительно, представляютъ не мало субъективизма, произвола, крайней искусственности и натянутости въ изясненіи самыхъ простыхъ и ясныхъ мѣстъ св. Писанія. Та формальная связанность авторитетомъ слова Божія, о которой выше говорилъ еп. Нисскій съ особенною настойчивостью, въ дѣйствительности могла перейти въ самую широкую свободу, потому что опредѣляющимъ началомъ въ толкованіи Писанія служила здѣсь не мысль св. писателя, а собственное желаніе самого истолкователя. До какихъ крайностей и искаженій библейскаго ученія можно было дойти съ этимъ принципомъ аллегоризма,

¹⁾ *Orig.*, De Princ. I, 4, 8; contr. Cels. I, 3; in Num. hom. I. II.

²⁾ О душѣ и воскр., стр. 257.

всего яснѣе показываетъ система александрійскаго іудея Филона, который въ букву ветхозавѣтнаго Писанія вложилъ совершенно чуждыя ему мысли языческой философіи. Большой просторъ вносить философскія идеи въ кругъ своего міровоззрѣнія давалъ аллегоризмъ и христіанскимъ учителямъ Александріи. Въ этомъ смыслѣ Климентъ и Оригенъ воспользовались имъ въ очень значительной мѣрѣ. Тѣмъ же путемъ и св. Григорій Нисскій находилъ возможность дѣлать заимствованія изъ науки и философіи языческой, не сходя повидимому съ почвы строго библейскаго ученія. Однако онъ воспользовался правами свободы, открывавшейся съ аллегоризмомъ, слишкомъ умѣренно. Была, какъ мы знаемъ, другая не менѣе обязательная для него норма, ограничивавшая свободу его мысли. Это—ученіе церкви, къ которому онъ относился съ величайшимъ уваженіемъ и отъ котораго уклониться никогда не рѣшался. Церковное ученіе, ясно выраженное, опредѣляло направленіе его мысли съ такою же принудительностію, какъ и само Слово Божіе. Потому, только въ тѣхъ сравнительно немногихъ случаяхъ, гдѣ церковь не высказала еще опредѣленнаго своего рѣшенія, онъ позволялъ себѣ раздѣлять мнѣнія естественной философіи, примиряясь въ то же время съ другимъ, обязательнымъ для него авторитетомъ—св. Писаніемъ—при помощи аллегорическаго истолкованія его.

Въ стремленіи подыскать для каждой философской мысли опору въ св. Писаніи, — (стремленіи), соединенномъ съ боязнью сдѣлать самомалѣйшее уклоненіе отъ библейской почвы, ясно сказалась общая перемѣна характера и направленія христіанскаго богословія въ эпоху св. Григорія сравнительно съ временами предшествующими и то сильное вліяніе благочестивой семьи, которое подчинило еп. Нисскаго

этому общему духу времени до такой степени. Чтобы хоть сколько-нибудь ослабить силу стѣснительнаго авторитета и дать мѣсто нѣкоторымъ излюбленнымъ философскимъ мнѣніямъ, св. Григорій, какъ мы сейчасъ сказали, находилъ себя вынужденнымъ прибѣгать къ принципу аллегорическаго толкованія Писанія съ его свободнымъ отношеніемъ къ библейскому тексту. Между тѣмъ такая крайняя мѣра не вызывалась необходимо цѣлями, для которыхъ она назначалась. Св. Григорій не отрицалъ въ принципѣ извѣстной доли самобытной истины и у естественныхъ произведеній человѣческаго разума. А съ этой точки зрѣнія онъ всегда могъ найти оправданіе тѣмъ незначительнымъ заимствованіямъ, какія дѣлалъ изъ науки и философіи язычества, не прибѣгая къ насильственному привлеченію ихъ подъ защиту слова Божія. Однако-жъ, онъ не воспользовался этимъ прямымъ и удобнымъ средствомъ, которымъ успокоивали себя раннѣйшіе христіанскіе философы, и предпочелъ ему другой, болѣе трудный и въ сущности менѣе законный путь (аллегоризмъ), лишь бы только имѣть возможность — по крайней мѣрѣ наружно — всегда держаться на почвѣ св. Писанія.

II.

Антропология, какъ средоточіе всей философіи еп. Нисскаго. Относящіяся сюда сочиненія св. Григорія — Краткій очеркъ христіанской антропологии за первые три вѣка. — Общая характеристика антропологическихъ воззрѣній Оригена. Вліявіе Оригена на Григорія Нисскаго, при различіи постановки ихъ доктринъ. — Раздѣленіе григоріевой антропологии.

Фактическое примѣненіе раскрытыхъ выше общихъ началъ христіанскаго знанія всего яснѣе и удобнѣе

можно прослѣдить въ ученіи св. Григорія о чело-
вѣкѣ, или въ его *антропологіи*. Это — та область,
на которой еп. Нисскій по преимуществу стяжалъ
себѣ имя христіанскаго философа ¹⁾. Стѣсненный
въ другихъ пунктахъ христіанскаго богословія стро-
го—опредѣленными границами церковнаго ученія,—
въ вопросахъ антропологическаго характера онъ могъ
чувствовать себя еще довольно свободно и потому
могъ яснѣе, чѣмъ гдѣ-либо, высказаться со всѣми
оригинальными особенностями своего мыслящаго ду-
ха. Къ изслѣдованію этого рода вопросовъ онъ имѣлъ
особенную природную склонность, которая подѣвлі-
яніемъ счастливыхъ обстоятельствъ получила у него
широкое развитіе. Благодаря богатымъ духовнымъ
дарованіямъ и серьезному образованію, св. Григорій
глубоко изучилъ природу человѣческую и поставилъ
это изученіе центромъ всей своей философско-дог-
матической системы. Знаніе человѣка, и преимуще-
ственно — главнѣйшей части его существа, души,
должно служить, по его мнѣнію, исходнымъ пунк-
томъ и основой всякаго религіознаго знанія. Отсюда
должны мы познавать Бога, здѣсь должны изучать
сущность и смыслъ бытія видимаго міра, здѣсь же
наконецъ,—въ познаніи собственной природы—долж-
ны мы почерпнуть правила для своей жизни и сво-
его поведенія. Такъ, ¹теологія, космологія и мораль,
по представленію еп. Нисскаго, коренятся въ антро-
пологіи. Чтобы познать Бога,—разсуждаетъ онъ,—
человѣкъ долженъ разсмотрѣть подобіе Его въ себѣ
самомъ, какъ въ чистомъ зеркалѣ ²⁾. Душа наша

¹⁾ *Huber*, Die Philos. d. Kirchenvät., S. 186. *Moller*
Anthrop. Gr. Nys. p. 3.

²⁾ *De eo, quid sit ad imag. et similitud. Dei.* Migne, t. 44,
col. 1328.

отражаетъ въ себѣ свойства Божественныя, и тотъ, кто достаточно вникъ въ ея природу, можетъ составить правильное понятіе о Богѣ. Аріій не отрицалъ бы божества Сына Божія, и Македоній не утверждалъ бы, что Духъ Святой — тварь, если бы только они пожелали глубже вникнуть въ черты Св. Троицы, впечатлѣнныя въ ихъ душѣ: „они имѣли драгоценный перлъ въ своемъ сердцѣ, но не захотѣли тутъ разсмотрѣть его и обратились за отысканіемъ его въ глубины морскія ¹⁾“. „О человѣкъ! — восклицаетъ св. Григорій въ „словѣ къ скорбящимъ объ умершихъ“, — *сними себя*, по заповѣди Моисея (Втор. 4, 9); узнай съ точностію себя, кто ты по истинному существу, и что составляетъ только внѣшнюю, несущественную твою принадлежность.... Познаемъ, по слову притчи, самихъ себя, ибо знаніе самого себя бываетъ средствомъ очищенія грѣховъ, происходящихъ отъ невѣдѣнія ²⁾“.

Антропология была любимымъ предметомъ литературныхъ изслѣдованій св. Григорія. Мы имѣемъ отъ него два спеціальныя трактата съ такимъ содержаніемъ. Это — трактатъ „О душѣ и воскресеніи“, изложенный въ формѣ разговора между самимъ Григоріемъ и сестрой его Макриной. Съ замѣчательною полнотою и обстоятельностью здѣсь обслѣдуются различные предметы христіанской эсхатологіи и психологіи. Вопросъ о будущей жизни, поставленный въ началѣ, отводитъ собесѣдниковъ къ своей естественной точкѣ отправленія, — къ вопросу о безсмертіи души и ея природѣ. Твердо обоснованное положеніе, что душа есть сущность безтѣлесная, безпространственная, чисто духовная, приводитъ къ заключенію

¹⁾ Ibid., col. 1341.

²⁾ De mortuis Migne, t. 46, col. 508, D. 509, B.

о ея безсмертіи и неразрушимости. Но разговоръ этимъ не ограничивается: всѣ другіе вопросы, имѣющіе отношеніе къ душѣ, затрогиваются и обсуждаются здѣсь очень серьезно. Такъ, здѣсь рѣчь идетъ о единствѣ души, о соединеніи ея съ тѣломъ, о ея способностяхъ, ея стремленіяхъ къ истинѣ и благу, — о страстяхъ, въ ней развивающихся, ихъ добромъ и гибельномъ направленіи и т. д. Вопросъ о воскресеніи плоти также занимаетъ широкое мѣсто въ разсматриваемомъ трактатѣ: онъ обслѣдуется съ двоякой точки зрѣнія — вѣры и философіи, преимущественно съ послѣдней. — Второй обширный трактатъ съ подобнымъ же содержаніемъ носитъ заглавіе: „Объ устроеніи человѣка“ („περί хатаσχευῆς ἀνδρῶν“), и, по намѣренію св. автора, представляетъ прямое продолженіе Василиева „Шестоднева“, въ которомъ, какъ извѣстно, недостаетъ ученія о человѣкѣ ¹⁾. Въ общемъ этотъ трактатъ представляетъ довольно цѣлостное и систематическое изложеніе христіанской антропологіи. Подробныя разсужденія о твореніи человѣка, его назначеніи и двоякой природѣ, его идеальномъ, первобытномъ состояніи — составляютъ первую часть сочиненія. Вторая, гораздо болѣе обширная, специально посвящена изученію души, — ея природы, дѣйствій, жизни, ея отношеній къ міру внѣшнему и къ своему тѣлу, вопросамъ — о времени соединенія ея съ тѣломъ, способѣ этого соединенія и слѣдствіяхъ, отсюда для нея вытекающихъ. Третью часть трактата составляютъ вопросы эсхатологическаго характера. Въ видѣ особаго приложенія къ цѣлому является послѣдняя глава сочиненія, занимающаяся фізіологіей человѣческаго тѣла. — Большое расположеніе къ вопросамъ антропологіи замѣтно и

¹⁾ Объ устр. чел. стр 77.

во всѣхъ литературныхъ трудахъ еп. Нисскаго. Нѣтъ почти ни одного изъ его сочиненій, которое не содержало бы такихъ или иныхъ разсужденій о природѣ человѣческой. „Каноническое посланіе“, трактующее о церковной дисциплинѣ по отношенію къ тяжкимъ грѣшникамъ, всецѣло покоится на философской классификаціи способностей нашей души. Комментаріи на Псалмы, Бесѣды на Екклесіастъ и Пѣснь Пѣсней наполнены соображеніями и теоріями психологическими. Такое же вниманіе къ ученію о душѣ обнаруживается въ трактатѣ „О дѣвствѣ“, въ „Словѣ къ скорбящимъ объ умершихъ“, отрывокъ изъ котораго мы выше цитировали, и въ трактатахъ „о младенцахъ, преждевременно похищаемыхъ смертію“. — Извѣстная любовь св. Григоріи къ такого рода знаніямъ, послужила поводомъ къ тому, что впоследствии ему стали приписывать много психологическихъ сочиненій, въ дѣйствительности ему не принадлежащихъ. Таковы, напр. два трактата, изъ которыхъ одинъ носитъ заглавіе „О душѣ (Περὶ ψυχῆς, De anima)“ ¹⁾, другой — „О душѣ — къ Таціану (Περὶ ψυχῆς πρὸς Τατιανόν, de anima ad Tatianum)“ ²⁾. Первый изъ нихъ содержитъ обширныя и полныя философской эрудиціи разсужденія о природѣ души и ея соединеніи съ тѣломъ. Есть сильныя основанія предполагать, что это сочиненіе, не похожее по своему характеру на подлинныя творенія св. Григорія, составляетъ часть (2 и 3 главы) замѣчательнаго труда Немезія, еп. эмесскаго, „О природѣ человѣка (De natura hominis)“ ³⁾. Второй трактатъ, заключающій въ себѣ краткое изложеніе главнѣйшихъ вопросовъ

¹⁾ Curs. compl. Patrol. t. 45, col. 188 etsq...

²⁾ Ibid., t. X, col. 1139 etsq

³⁾ Moller, Anthropol. Gr. Nyss. p. 116. Halis. 1854.

психологiи, основательно приписывается Григорію Чудотворцу и издается между его творенiями. Менѣе основанiй отрицать происхожденiе отъ еп. Нисскаго меньшаго антропологическаго сочиненiя, представляющаго толкованiе 26 ст. 1 гл. Быт. и озаглавленнаго: „De eo, quid sit, ad imaginem Dei et ad similitudinem“ ¹⁾. Если вышепiя свидѣтельства не освобождаютъ подлинность этого сочиненiя отъ сомнѣнiй, то внутреннее его содержанiе не заключаетъ ни одной мысли, которая стояла бы въ противорѣчiи или не находила бы для себя аналогiи въ несомнѣнно подлинныхъ творенiяхъ св. Григорія. Это даетъ намъ право пользоваться указаннымъ сочиненiемъ въ дальнѣйшемъ изложенiи антропологiи еп. Нисскаго.

Сказанное доселѣ о любви св. Григорія къ изученiю антропологiи и о литературныхъ трудахъ его, сюда относящихся, способно вселить надежду на то, что у св. отца мы можемъ найти замѣчательную разработку этой области христіанскаго знанiя. Такая надежда оправдывается, какъ нельзя болѣе: еп. Нисскій, дѣйствительно, является самымъ выдающимся философомъ - антропологомъ между христіанскими писателями первыхъ 4-хъ вѣковъ. Чтобы надлежащимъ образомъ понять и оцѣнить значенiе его заслугъ въ этомъ отношенiи, считаемъ нужнымъ познакомиться въ краткихъ чертахъ съ состоянiемъ христіанской антропологiи за періодъ, предшествовавшій эпохѣ св. Григорія.

Въ историческомъ развитiи православной догматики антропологическая ея часть выступила гораздо позднѣе, чѣмъ теологическая въ строгомъ смыслѣ слова. Церковь восточная, которой главнымъ образомъ принадлежить разработка и утвержденiе догма-

¹⁾ Curs. Compl. Patrol., t. 44, col. 1328.

товъ,—по свойству всегда преобладавшаго въ ней спекулятивнаго направленія и въ противовѣсъ заблужденіямъ, имѣвшимъ такой же характеръ, прежде всего обратилась къ вопросамъ отвлеченнаго, метафизическаго характера и на нихъ сосредоточивала въ первые вѣка все свое вниманіе. Въ стремленіи понять міровую исторію философски, съ точки зрѣнія христіанскаго богооткровенія, восточные мыслители (и православные и еретики) начинали всегда съ высочайшей идеи о Богѣ и отсюда уже путемъ діалектическимъ переходили ко второму члену религіознаго союза—человѣку. При такомъ дедуктивномъ способѣ построенія догматической системы, интересъ къ вопросамъ антропологическаго характера естественно отходилъ на задній планъ. Антропология подлежала разсмотрѣнію лишь настолько, насколько она соприкасалась съ теологіей, и притомъ разсматривалась не на основаніи фактовъ данной дѣйствительности, а подъ угломъ зрѣнія общихъ теоретическихъ началъ, путемъ апріорнымъ.—Можно было бы ожидать настоящей разработки антропологическаго ученія на западѣ, практическому направленію котораго былъ особенно сроденъ такой порядокъ знаній. И дѣйствительно, западной Церкви принадлежитъ наибольшее участіе въ раскрытіи этой стороны христіанской догматики. Но то случилось во времена сравнительно отдаленныя, благодаря главнымъ образомъ трудамъ бл. Августина, котораго борьба съ пелагіанствомъ вызвала на глубокія изслѣдованія о сущности и достоинствахъ природы человѣческой. За первые же три слишкомъ вѣка западъ далъ, строго говоря, только одного истинно-западнаго мыслителя въ лицѣ Тертуліана. По складу своего ума, Тертуліанъ расположенъ былъ къ изслѣдованію вопросовъ антропологии и, дѣйствительно,

сдѣлалъ въ этой области очень не мало, по крайней мѣрѣ гораздо больше, чѣмъ его предшественники и ближайшіе преемники. Но его воззрѣнія, во многихъ отношеніяхъ оригинальныя, не были однако же вполне самобытны и представляли въ значительной степени плодъ заимствованій изъ стоической философіи ¹⁾. Это обстоятельство въ связи съ переходомъ Тертуліана въ монтанизмъ, сильно повредившимъ его авторитету въ Церкви, было причиной того, что антропология пресвитера кареагенскаго осталась почти безъ вліянія на развитіе собственно церковнаго ученія. — Въ силу указанныхъ сейчасъ причинъ, христіанское ученіе о человѣкѣ за первые три вѣка получило весьма незначительныя разъясненія. Въ 3 в. Оригенъ, подводя итоги по разнымъ частямъ церковнаго вѣроученія, въ антропologiи нашелъ очень немного твердо установившихся пунктовъ и при томъ — самаго общаго характера.

Данное въ Св. Писаніи различіе трехъ состояній въ жизни человѣчества: первобытнаго — невиннаго, настоящаго — грѣховнаго и будущаго — обновленнаго, лежало въ основѣ христіанской антропологии съ самыхъ первыхъ вѣковъ. Но отличительныя черты каждаго изъ этихъ состояній и соотвѣтствующія имъ измѣненія человѣческой природы не были надлежащимъ образомъ уяснены церковными писателями первыхъ временъ и предносились ихъ сознанію лишь въ самыхъ общихъ, смутныхъ очертаніяхъ ²⁾. Всѣ учителя Церкви единогласно признавали различіе

1) Поповъ, о Тертуліанѣ, стр. 212. Кіевъ, 1880 г.

2) Въ дальнѣйшемъ — краткомъ очеркѣ состоянія христіанской антропологии за первые три вѣка мы руководились сочиненіемъ *Thomasius'a*, (*Origenes. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte d. dritt. Jahrhundert. S. 73—78*).

между первоначальною, чистою природою человѣка и нынѣшнюю, извращенною грѣхомъ. Первую представляли они въ ближайшемъ отношеніи и единеніи съ Богомъ, вторую—въ удаленіи отъ Бога, въ состояніи смерти духовной. Но слѣдуетъ ли это различіе двухъ состояній ограничивать только моральною стороною, переменѣю условій духовно-нравственной жизни человѣка, или же съ нимъ нужно связывать мысль объ измѣненіяхъ въ самомъ устройствѣ человѣческой природы,—этотъ существенный вопросъ не получилъ надлежащаго разъясненія, какъ не былъ достаточно выясненъ и самый фактъ, произведшій отчужденіе твари отъ Творца,—фактъ грѣхопаденія. Церковные писатели первыхъ вѣковъ не шли далѣе простой передачи библейскаго разсказа о паденіи нашихъ прародителей, довольствуясь въ объясненіи его причинъ указаніемъ на дѣйствія діавола и превратность воли человѣческой, и рѣшительно отрицая при этомъ всякое участіе Бога въ происхожденіи зла. Но какъ простая возможность грѣха, лежавшая въ тварной свободѣ, могла перейти въ дѣйствительный грѣхъ, какъ чистая духовная природа, созданная для тѣснѣйшаго общенія съ Богомъ, отклонилась отъ этого своего назначенія, какое участіе принимала въ грѣхопадении плоть человѣческая; да и что такое самая плоть первозданнаго человѣка, каково ея назначеніе и отношеніе къ богоподобному духу,—на всѣ эти и подобные имъ вопросы, составлявшие для позднѣйшихъ учителей Церкви предметъ спеціальныхъ и глубокихъ изслѣдованій, христіанскіе писатели дооригеновскаго періода не дали опредѣленныхъ отвѣтовъ и даже не обнаружили, чтобы такіа проблемы серьезно возникали въ ихъ богословствующей мысли.—Ученіе о *сладоствіяхъ* прародительскаго грѣха, о распространеніи нравственной и

физической порчи на всѣхъ потомковъ Адама и о необходимости божественной помощи для возстановленія падшаго человѣчества—было общимъ и твердымъ убѣжденіемъ христіанскихъ учителей съ самыхъ первыхъ временъ ¹⁾, поскольку оно стояло въ ближайшей связи и служило необходимымъ предположеніемъ самой основы христіанства,—дѣла искупленія. Но подлежавшее обсужденію только съ этой стороны, со стороны своего отношенія къ дѣлу Искупителя, оно естественно не могло получить надлежащаго раскрытія само въ себѣ, въ своихъ специально антропологическихъ чертахъ. Чтобы оправдать необходимость божественнаго искупленія, достаточно было утвердить только фактъ всеобщности нравственнаго паденія и безсилія человѣка возстать собственными средствами. Но какое реальное измѣненіе произвелъ первородный грѣхъ въ природѣ человѣческой, въ какомъ видѣ сохранились у падшаго человѣка первоначальныя душевныя силы, какаѣ вообще перемѣна произошла въ условіяхъ человѣческаго бытія вмѣстѣ съ грѣхопадениемъ,—эти и другіе вопросы, если и затрогивались иногда церковными учителями первыхъ вѣковъ, то далеко не получили у нихъ твердаго и отчетливаго разъясненія. Трудъ такого разъясненія предстоялъ временамъ позднѣйшимъ.

1) Исключеніе представляетъ Климентъ Александрійскій, въ сочиненіяхъ котораго есть не мало мѣстъ, гдѣ онъ прямо отрицаетъ связь между прародительскимъ грѣхомъ и грѣховностью адамова потомства; такъ что самые ревностные защитники православія Климента въ этомъ пунктѣ, должны были призвать его неправославіе. „*Adae lapsus*“,—говоритъ напр. du Pin, p. 127,—*agnoscit et ejus peccati poenam, in qua omnes incurrerunt.*“ (*Thomasius, Origenes. Nürnberg, 1837. I. 76, Anmerk 2*).

Не болѣе раскрытымъ и уясненнымъ представляется ученіе о настоящемъ, эмпирическомъ состояніи челоѣка, о его природѣ и жизнедѣятельности. Физиологическая сторона антропологии,—ученіе о тѣлѣ челоѣческомъ, его назначеніи и отношеніи къ душѣ,—была оставлена безъ изслѣдованія. Но и въ ученіи о душѣ Оригенъ нашелъ очень не много установившихся пунктовъ. Единогласнымъ свидѣтельствомъ церковнаго преданія, по его отзыву, утверждались слѣдующія психологическія положенія: душа челоѣческая, по своей природѣ и происхожденію, одинакова у всѣхъ людей,—она имѣетъ собственную, самостоятельную, отличную отъ тѣла сущность и жизнь (*anima substantiam habens vitamque propriam*);—она одарена способностью *свободнаго* самоопредѣленія и подлежитъ въ силу этого отвѣтственности за свои дѣйствія; она не подчинена никакой виѣшней, принудительной необходимости, никакой судьбѣ, никакому вліянію звѣздъ, но можетъ противостоятъ всѣмъ воздѣйствіямъ враждебныхъ силъ и духовъ (*est et illud definitum in ecclesiastica praedicatione, omnem animam rationabilem esse liberi arbitrii et voluntatis etc*)¹⁾. Не трудно видѣть, чемуобязаны эти пункты психологии своимъ возникновеніемъ и утвержденіемъ въ сознаніи христіанъ первыхъ временъ. Они вызваны были заблужденіями гностицизма и представляютъ прямое ихъ отрицаніе. Гностическое дѣленіе людей на духовныхъ, душевныхъ и плотскихъ, основанное на предположеніи субстанціального различія ихъ думъ, и не менѣе сильное заблужденіе гностицизма въ признаніи господства фатума и безусловнаго предопредѣленія—нашли рѣшительное опроверженіе въ церковномъ ученіи о единствѣ природы всѣхъ людей и о свободѣ воли чело-

¹⁾ *Origen. De Princ. praef. 5.*—См. *Thomasius, op. c. S. 73.*

вѣческой. Но высказанныя въ смыслѣ отрицанія лжеученій, эти положенія не составляли еще вполне твердаго приобрѣтенія въ положительномъ ученіи Церкви. Ихъ важность и значеніе, ихъ объемъ и мѣсто въ цѣлой системѣ православной догматики еще не были строго опредѣлены. Для собственно церковной психологіи они были пока только внѣшнимъ достояніемъ, что ясно и обнаружилось въ томъ обстоятельствѣ, что рядомъ съ ними могли уживаться въ сознаніи писателей — антигностиковъ такіа психологическіа представленія, которыа въ значительной мѣрѣ противорѣчили имъ и имѣли ближайшее родство съ воззрѣніями гностиковъ. Такъ, рѣшительно признавая, вопреки этимъ послѣднимъ, единство духовной природы у всѣхъ людей, церковные учителя до-оригеновскаго періода колебались въ тоже время по вопросу о *сущности* души и о томъ, одна ли душа у человѣка, или же двоякая, — высшая и низшая ¹⁾. Многіе изъ нихъ, держась платоническихъ воззрѣній, различали въ душѣ двѣ части, или точнѣе — двѣ стороны, духъ (*πνεῦμα, λόγος, νοῦς*) и душу (*ψυχή*) въ тѣсномъ смыслѣ слова. Духу приписывали они божественное происхожденіе, считали его тѣмъ образомъ или сѣменемъ Божественнаго Слова (*σπέρμα τοῦ λόγου*), которое имѣетъ человѣкъ вслѣдствіе участія въ природѣ абсолютнаго Духа, но которое онъ можетъ и утратить, если по своей злой волѣ уклоняется отъ Бога ²⁾. Подъ именемъ же души разумѣли они низшую животную силу, смертную по своей природѣ и бессмертную лишь по связи съ чисто духовною и вѣчною стороною человѣческаго существа.

¹⁾ *Origen. De Princ.* III, 4, 1.

²⁾ *Iust. Martyr. Apol.* I, с. 46. *Apol.* II, с. 8. *Tatian., Orat. с. Gr., с. 7.* — *Iren., Adv. haer.* V, с. 6, 1; с. 8, 2.

Въ той или другой формѣ, съ такими или иными подробностями, но различіе въ цѣломъ составѣ человѣка трехъ частей (духа, души и тѣла) существовало у греческихъ ¹⁾ церковныхъ писателей не только въ періодъ дооригеновскій, но и значительно позднѣе. Подобное колебаніе въ воззрѣніяхъ на самый существенный вопросъ антропологіи, свидѣтельствуя вообще о шаткости христіанскихъ свѣдѣній въ этой области, съ тѣмъ вмѣстѣ обнаруживаетъ, какъ не тверды были въ сущности и тѣ пункты, въ которыхъ Оригенъ видѣлъ неотъемлемое достояніе обще-церковнаго сознанія. Ученіе о трехъ частяхъ человѣческой природы выходило изъ того же философскаго источника, какъ и гностическое раздѣленіе людей на духовныхъ, душевныхъ и плотскихъ, противъ котораго церковные мыслители высказывались съ такимъ рѣшительнымъ отрицаніемъ. Разность только та, что учителя Церкви признавали соединеніе всѣхъ трехъ частей въ каждомъ человѣкѣ и, если допускали возможность утраты высшей, богоподобной части, то всегда ставили эту утрату (какъ и новое ея приобрѣтеніе) въ зависимость отъ свободной воли человѣка; между тѣмъ какъ гностики утверждали въ каждомъ индивидуумѣ присутствіе и преобладаніе одного какого-либо начала (пневматическаго, психическаго, или илическаго) и подчиняли такое различіе въ устройствѣ природы людей закону фатальной необходимости. Строго говоря, различіе между еретиками и богословами Церкви сводилось здѣсь только къ вопросу о свободѣ воли человѣческой и стояло скорѣе на этической, чѣмъ на догма-

¹⁾ Писатели западной Церкви отвергали эту трихотомію и признавали только одну, нераздѣльную человѣческую душу. См. *Thomasius*. S. 74.

тико теоретической почвѣ, на которой тѣ и другіе близко сходились между собой, потому что отправлялись изъ одинаковыхъ психологическихъ началъ. — Какъ относительно существа души, такъ и относительно ея *происхожденія* въ церковномъ преданіи не установилось опредѣленныхъ воззрѣній. De anima vero, — замѣчаетъ по этому поводу Оригенъ, — *utrum ex seminis traduce ducatur, ita ut ratio ipsius vel substantia inserta ipsis seminibus corporalibus habeatur, an vero aliud habeat initium: et hoc ipsum initium si genitum est aut non genitum: vel certe si extrinsecus corpori inditur, nec-ne: non satis manifesta praedicatione distinguitur* ¹⁾. Въ такомъ неопредѣленномъ положеніи этотъ вопросъ перешелъ и къ церковнымъ писателямъ 4-го вѣка. Тогда какъ западные богословы по большей части склонялись къ теоріи традиціанизма, впервые ясно выраженной Тертуллианомъ, — восточные мыслители александрійскаго направленія раздѣляли платоническое ученіе о предсуществованіи душъ, или же держались теоріи креацианизма, какъ наиболѣе соответствовавшей цѣлому (идеалистическому) строю ихъ міровоззрѣнія.

Наконецъ, послѣдній отдѣлъ антропологии, — область вопросовъ эсхатологическихъ, — въ періодъ до-оригеновскій также былъ обелѣдованъ не слишкомъ много и притомъ съ тѣхъ только сторонъ, которыя стояли въ непосредственномъ соприкосновеніи съ основными догматами христіанства, какъ ихъ ближайшіе выводы или предположенія. Двѣ коренныя истины составляли здѣсь постоянное и неизмѣнное достояніе общецерковнаго сознанія, — истина безсмертія души и воскресенія плоти. Въ другихъ

¹⁾ Orig., De Princip. praef. 5. — Edit. Delarue, Paris 1733, p. 48.

пунктахъ эсхатологіи существовали болѣе или менѣе значительныя разногласія и неопредѣленности.

Въ такомъ положеніи нашелъ христіанскую антропологию первый богословъ-систематикъ, Оригенъ. Послѣ тщательнаго пересмотра результатовъ, добытыхъ трудами его предшественниковъ, онъ пришелъ къ убѣжденію, что въ этой области церковное ученіе менѣе твердо, чѣмъ во всякой другой, и слѣдовательно открываетъ возможность болѣе свободнаго къ себѣ отношенія, чѣмъ остальные части православной догматики, тверже установившіяся. И Оригенъ, дѣйствительно, воспользовался этою свободою въ самыхъ широкихъ размѣрахъ. Отрѣшившись отъ готовыхъ рѣшеній антропологическихъ вопросовъ, какія существовали въ сочиненіяхъ предшествовавшихъ христіанскихъ писателей, онъ началъ рѣшать ихъ по своему. На основаніи своихъ философскихъ принциповъ онъ построилъ такую антропологию, которая напоминала гораздо болѣе платоновское ученіе объ идеальномъ мірѣ духовъ и ихъ различныхъ судьбахъ, чѣмъ церковно-библейское представленіе о человѣкѣ. Тяготѣніе къ платонизму, замѣтное и въ другихъ частяхъ оригеновой системы, въ антропologiи сказалось самымъ рѣшительнымъ образомъ. И методъ изслѣдованія, и самый кругъ вопросовъ, на которыхъ преимущественно сосредоточивалось здѣсь вниманіе Оригена, опредѣлялся для него интересами идеалистической философіи Платона.

Оригена не интересовали вопросы о настоящемъ состояніи человѣка, и не отъ фактовъ данной дѣйствительности отпирался онъ въ своихъ антропологическихъ сужденіяхъ. Онъ хотѣлъ знать не о томъ, что такое природа человѣческая въ настоящемъ земномъ мірѣ, а прежде всего о томъ, какова была она въ прошедшемъ и какою станетъ въ будущемъ.

Только такимъ путемъ,—думалъ онъ,— можно приобрести правильное познаніе и о теперешнемъ ея положеніи. Естественная философія, при своей ограниченности, по необходимости довольствуется „знаніемъ средины вещей“ (міра дѣйствительности), но христіанскому философу, для котораго открыты „глубины Божіи“, нельзя здѣсь остановиться: онъ долженъ восходить къ началу и концу всѣхъ вещей, т. е. проникать въ основаніе и цѣль ихъ настоящаго бытія ¹⁾. Выходя изъ такихъ соображеній и пренебрегая данными опыта и наукъ естественныхъ, Оригенъ пускается въ темную область прошедшаго и будущаго, и здѣсь даетъ теченію своихъ мыслей большой просторъ.

Эта своеобразная точка зрѣнія александрійскаго учителя, это исключительное устремленіе въ сферу метафизики сказалось въ его антропологіи недостаткомъ разработки той стороны ея, которую можно назвать опытною психологіей въ современномъ значеніи этого слова. Ученіемъ о душевныхъ силахъ и способностяхъ, о явленіяхъ психической жизни и дѣятельности Оригенъ занимался очень мало, такъ что въ этомъ отношеніи онъ значительно уступаетъ не только бл. Августину, знаменитому христіанскому психологу, но и многимъ другимъ какъ позднѣйшимъ, такъ даже и предшествовавшимъ богословамъ (напр. Тертуллиану). И это вовсе не отъ недостатка потребныхъ свѣдѣній въ указанной области: онъ въ подробностяхъ знакомъ былъ съ стоицизмомъ, несомнѣнно читалъ трактатъ Аристотеля „о душѣ“, равно какъ и моральныя сочиненія этого философа. Недостаточная разработка собственно психологическихъ про-

¹⁾ *M. S. Denis, De la philosophie d' Origène, p. 217.—Paris, 1884.*

блемъ не зависѣла у Оригена и отъ недостатка способности къ этого рода дѣлу: онъ обнаруживалъ рѣдкую проницательность и силу анализа во всѣхъ предметахъ, за которые брался. Нѣтъ, къ изслѣдованію фактовъ наличной дѣйствительности онъ не былъ расположенъ по самому складу своего ума, по философской привычкѣ, — сначала обращаться къ вопросамъ темнымъ и трудно разрѣшимымъ, чтобы отсюда уже дать затѣмъ общее освѣщеніе и дѣйствительному положенію вещей. Въ этомъ отношеніи Оригенъ имѣетъ много общаго съ гностиками, антропология которыхъ также движется больше въ области отвлеченныхъ вопросовъ о человѣкѣ, чѣмъ въ наблюденіи и разъясненіи явленій дѣйствительной природы человѣка ¹⁾. Правда, метафизическіе вопросы о человѣкѣ собственно для христіанской антропологии имѣютъ больше значенія, чѣмъ объясненіе наличныхъ фактовъ душевной жизни. Съ первыми связанъ религіозно-догматическій интересъ, поскольку въ необходимой зависимости отъ такого или иного ихъ разрѣшенія стоятъ другіе пункты христіанскаго вѣроученія; между тѣмъ какъ естественно-научные вопросы психологіи такой догматической важности не имѣютъ. Вотъ почему вниманіе христіанскихъ учителей всѣхъ временъ было обращено главнымъ образомъ на проблемы перваго рода; — и Оригенъ могъ бы оказать здѣсь величайшую услугу церковному ученію, если бы не разошелся съ нимъ по многимъ существеннымъ пунктамъ, слишкомъ удалившись въ туманную область философскихъ умозрѣній. Большая часть содержанія оригеновой антропологии имѣетъ спеціальное отношеніе къ цѣлой философско-догматической системѣ александрійскаго

¹⁾ *Denis*, *op. cit.*, p. 220.

учителя, и для того, кто не раздѣляетъ его оригинальнаго міровоззрѣнія, теряетъ всякое значеніе. Оригенъ самъ хорошо понималъ разладъ своихъ воззрѣній съ обще-церковными, но онъ приведенъ былъ къ тому логическою послѣдовательностью тѣхъ началъ, которымъ былъ вѣренъ въ продолженіи всей своей догматической системы. Тѣмъ не менѣе для него тяжело было отдать всецѣло философскую дань своимъ началамъ въ прямой разрѣзъ съ ученіемъ церкви; онъ вовсе не хотѣлъ и не имѣлъ въ виду совсѣмъ разстаться съ этимъ послѣднимъ. При такомъ положеніи дѣла ему предлежалъ средній путь,—оставалось вмѣстѣ съ философскимъ ученіемъ удержать и обще-церковное вѣрованіе, но сдѣлать это такъ, чтобы разладъ между тѣмъ и другимъ не былъ слишкомъ замѣтенъ, не бросался сразу въ глаза. Антропология Оригена и представляетъ, дѣйствительно, такую попытку совмѣстить философскія, платоническія начала съ непосредственными церковными вѣрованіями. Хотя попытку эту нельзя назвать вполне удачною,—во всякомъ случаѣ за системой Оригена оставалось много такихъ достоинствъ, которыя сильно подкупали въ ея пользу. Это—общая философская концепція оригенова ученія, логическая связность и стройность, раціональное обоснованіе, широта и глубина его постановки,—все такія качества, которыя не могли не привлекать къ нему умы христіанскихъ философовъ.—И дѣйствительно, ученіе Оригена о человѣкѣ не осталось безъ вліянія на многихъ позднѣйшихъ учителей Церкви. Въ связи съ другими частями цѣлой, обязательной для ума, догматической системы александрійскаго учителя и это ученіе находило большое сочувствіе у многихъ послѣдующихъ богослововъ такъ назыв. оригенистическаго направленія. Ближайшіе и болѣе горячіе

послѣдователи Оригена, при отсутствіи твердыхъ церковныхъ воззрѣній по вопросамъ антропологии, не стѣснялись раздѣлять и такія его мнѣнія, которыя имѣли совсѣмъ нецерковный характеръ. Позднѣйшіе и болѣе умѣренные его почитатели, отвергая тѣ мнѣнія, ошибочность которыхъ стала ясна при свѣтѣ раскрытаго церковнаго ученія, въ другихъ частяхъ оригеновой антропологии находили однакожъ много такого, что—казалось имъ—могло быть усвоено безъ замѣтнаго противорѣчія церковной догмѣ.

Къ числу почитателей этого послѣдняго рода принадлежалъ въ 4 в. св. *Григорій Нисскій*, антропология котораго обнаруживаетъ большое тяготѣніе къ оригенизму. Въ какихъ частныхъ пунктахъ и съ какой степенью силы выразилось это тяготѣніе,—покажетъ самое изложеніе григоріева ученія.—Но здѣсь слѣдуетъ отмѣтить существенное различіе между еп. Нисскимъ и учителемъ александрійскимъ въ цѣлой постановкѣ ихъ антропологическихъ доктринъ. Вліяніе оригенизма не сгузило точку зрѣнія св. Григорія въ ученіи о человѣкѣ. Его антропология по своему объему и содержанію гораздо шире оригеновой. Интересы религіозно-догматическіе у него не исключаютъ интересовъ чисто научныхъ. Метафизическіе вопросы о человѣкѣ составляютъ и для него предметъ тщательныхъ изслѣдованій, но за ними онъ не пренебрегаетъ, какъ Оригенъ, изученіемъ фактовъ наличной дѣйствительности, настоящаго состоянія человѣка, его духовной и тѣлесной природы. Онъ пользуется спекулятивными теоріями философіи такъ же, какъ и результатами опытныхъ, естественныхъ наукъ. Вызвышенный идеализмъ Платона и Оригена не исключаетъ для него реализма Аристотеля: каждый въ своемъ родѣ и въ особой области оказываетъ вліяніе въ общемъ ходѣ его

антропологии. — Два качества отличают гений Григорія, какъ антрополога: острая наблюдательность въ отношеніи къ явленіямъ внѣшней дѣйствительности и глубокомысліе въ отношеніи къ предметамъ отвлеченнаго, метафизическаго характера. Благодаря первому, его антропология имѣетъ довольно твердое эмпирическое обоснованіе, въ отличіе отъ чисто рациональнаго ея построенія у Оригена; благодаря второму, она полна высокихъ и смѣлыхъ соображеній философскаго свойства. Эти особенности григоріева духа опредѣлили и выборъ метода, наиболѣе соотвѣтствующаго антропологии. Еп. Нисскій обращается къ нагляднымъ, опытнымъ фактамъ, анализируетъ и изучаетъ ихъ до подробностей. Но глубокая проницательность его ума не позволяетъ ему остановиться на одномъ анализѣ феноменовъ и за область чувственнаго — опустить изъ виду бытіе сверхчувственное. Изученіе внѣшнихъ явленій ведетъ его къ познанію ихъ внутреннихъ причинъ. Такъ, умозрѣніе и опытъ идутъ у него рука объ руку и гармонически соединяются въ одномъ цѣлостномъ представленіи христіанской антропологии.

Опредѣляя объемъ и задачу своего главнаго антропологическаго сочиненія, св. Григорій замѣчаетъ: „въ разсужденіяхъ о человѣкѣ, думаю, не должно оставлять неизслѣдованнымъ ни того, что — какъ вѣруемъ — было съ нимъ прежде, ни того, что — какъ ожидаемъ — будетъ еще впредь, ни того, что усматриваемъ въ немъ нынѣ“ ¹⁾. Итакъ, *прошедшее, настоящее и будущее состояніе* человѣка — вотъ три существенныя и одинаково важныя части, которыя намѣчаетъ еп. Нисскій для своей антропологии. Это дѣленіе имѣетъ у него не хронологическое и не

1) Объ устр. челов., стр. 78.

моральное только основаніе, но и онтологическое, поскольку съ нимъ связывается представленіе объ измѣненіяхъ въ самомъ существѣ человѣческой природы во всѣхъ трехъ указанныхъ моментахъ ея бытія. Св. Григорій выходитъ изъ того положенія, что настоящая, реальная природа человѣка не есть собственное и истинное дѣло Божіе: она испорчена грѣхомъ и не только морально, вслѣдствіе омраченія своихъ чистыхъ силъ, но и субстанціально, вслѣдствіе измѣненія въ самомъ ея устройствѣ, прибавленія къ ней такихъ частей и отравленій, какихъ по первоначальному плану Творца она не имѣла. Къ мысли о различіи между теперешнимъ, реальнымъ, и предшествующимъ, идеальнымъ, состояніемъ человѣка св. Григорій приходитъ одинаково, — начиналъ-ли онъ смотрѣть сверху, съ точки зрѣнія идеи Бога-Творца, или снизу, съ точки зрѣнія эмпирической природы человѣка. Въ томъ и другомъ случаѣ находилъ онъ такое глубокое несоотвѣтствіе между идеей и дѣйствительностію, что объяснить его могъ только чрезъ признаніе весьма существенной перемѣны, произведенной актомъ грѣхопаденія. Предположеніе первоначальнаго, идеальнаго состоянія природы человѣческой прежде настоящаго, эмпирическаго есть *первый* моментъ, объясненіемъ котораго занимается антропология еп. Нисскаго. Изслѣдованіе нашей природы въ ея теперешнемъ, послѣгрѣховномъ состояніи составляетъ *вторую* часть григоріевой антропологии, которая занимается главнымъ образомъ ученіемъ о душѣ человѣческой въ ея связи съ чувственностью, ея способностяхъ и проявленіямъ, ея жизни и дѣятельности, словомъ — тѣми вопросами, которые составляютъ предметъ психологии въ современномъ значеніи этого понятія. Этотъ отдѣлъ антропологии св. Григорія имѣетъ по преимуществу научный ин-

терестъ, и многія соображенія, въ немъ высказанныя, не потеряли своего значенія доселѣ. Наконецъ, *третій* важнѣйшій моментъ въ исторіи человѣчества есть новое преобразование эмпирической природы человѣка въ состояніе, соотвѣтствующее первоначальной ея идеѣ. Это—предметъ третьей части антропологическаго ученія сп. Нисскаго—эсхатологіи.—Дѣленіе, данное самимъ св. отцомъ и имѣющее на своей сторонѣ достоинства естественности и полноты, положимъ и мы въ основаніе своего дальнѣйшаго изслѣдованія, которое должно, такимъ образомъ, раскрыть ученіе св. Григорія *о природѣ человеческой* въ трехъ различныхъ ея состояніяхъ: 1) въ состояніи первобытной чистоты и невинности, точно соотвѣтствовавшемъ божественной идеѣ о человѣкѣ.—2) въ состояніи уклоненія отъ этой идеи, въ какомъ находимъ мы человѣческую природу въ здѣшнемъ мірѣ,—и 3) въ состояніи возвращенія этой природы къ идеальному ея назначенію, начиная съ момента смерти человѣка до окончательнаго возстановленія его къ первоначальному совершенству.

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Первобытное (идеальное) состояніе человѣка.

I.

Мѣсто и назначеніе человѣка во вселенной. Онъ—средоточіе двухъ міровъ. Онъ—царь земли.

Гармонія міроваго цѣлаго слагается изъ сочетанія противоположностей. Начиная съ различія стихій или элементовъ матеріи и послѣдовательно восходя по

лѣстницѣ противоположностей, наблюдаемыхъ между свойствами вещей міра физическаго, наша мысль доходитъ наконецъ до крайняго предѣла, гдѣ оканчивается область матеріальнаго, видимаго и начинается область невидимаго, духовнаго. Невидимое и видимое, сверхчувственное и чувственное, духъ и матерія—это самые крайніе и высшіе полюсы, къ которымъ сводятся всѣ частныя разности тварнаго міра: „самое высшее раздѣленіе всѣхъ существъ,—есть дѣленіе на разумное и чувственное (π'ὅτων τῶν ὄντων ἡ ἀνωτάτω διαίρεσις εἰς τὸ νοητὸν, καὶ τὸ αἰσθητὸν τῆς τομῆς ἔχει)“ ¹⁾). Если взаимная противоположность между предметами матеріальными—только относительная и основывается лишь на различіи ихъ *свойствъ*, при общности ихъ существа,—то противоположность между сверхчувственнымъ и чувственнымъ — самая рѣшительная и коренится въ разности ихъ существа.

Свойства міра физическаго, распредѣляясь по отдѣльнымъ предметамъ такъ, что въ однихъ находятся такія, какихъ другимъ недостаетъ, и—наоборотъ, представляютъ въ общемъ одно стройное цѣлое, въ которомъ частныя вещи предполагаютъ и восполняютъ одна другую. Видимое небо и наша земля—эти два крайніе пункта чувственнаго міра—различаются по своимъ свойствамъ такъ, что первое при своей легкости и тонкости находится въ непрерывномъ движеніи, послѣдняя же при своей твердости и тяжести остается въ постоянномъ покоѣ ²⁾). Всѣ

1) Contr. Eunom. lib I. Curs. Compl. Patrolog col. 333.

2) Объ устр. чел., гл. 1.—Св. Григорій принимаетъ здѣсь общее астрономическое представленіе древности, по которому земля мыслилась какъ твердый, неподвижный центръ, около котораго совершается круговращательное движеніе всего чувственнаго міра, замкнутаго небеснымъ сводомъ въ форму шара.

вещи, находящіяся въ срединѣ между этими противоположностями, въ большей или меньшей мѣрѣ раздѣляя свойства каждой изъ нихъ, образуютъ посредствующую среду, чрезъ которую совершается взаимное соприкосновеніе тѣхъ противоположностей. Воздухъ, напр., по легкости и способности къ движенію близокъ къ (огненной) матеріи неба, но въ то же время онъ не лишенъ сродства и съ плотнымъ веществомъ земли, такъ какъ не всегда находится въ движеніи, а иногда и покоится, подобно твердымъ земнымъ тѣламъ. Такимъ же образомъ и вода по своимъ качествамъ представляетъ связующее звено между небомъ и землею, своей текучестью и непостоянствомъ напоминая отличительное свойство перваго, а своей тяжестью и стремленіемъ внизъ приближаясь къ основному свойству послѣдней. Такъ, самыя рѣзкія противоположности, наблюдаемыя въ мірѣ чувственномъ между конечными его частями, находятъ примиреніе въ предѣлахъ той же чувственной дѣйствительности, въ послѣдовательномъ ряду предметовъ и явленій, стоящихъ въ срединѣ между крайними пунктами и объединяющихъ въ себѣ ихъ противоположныя свойства. Благодаря этому сочетанію разнообразныхъ свойствъ, міръ чувственно-матеріальный является стройнымъ, полнымъ гармоніи и замкнутымъ въ себѣ цѣлымъ ¹⁾).

Совсѣмъ не таково отношеніе между сверхчувственнымъ и чувственнымъ, духовнымъ и матеріальнымъ,—этими двумя отдѣльными мірами, на которые распадается все твореніе. Здѣсь нѣтъ ни одного общаго свойства, ничего посредствующаго и сближающаго, здѣсь рѣшительная и субстанціальная противоположность, исключаящая всякую возможность

¹⁾ Ibid. стр 80—2.

непосредственного (генетического) перехода изъ одной сферы въ другую. Граница между ними самая рѣзкая: тамъ, гдѣ оканчивается область міра физическаго, начинается область міра духовнаго, но безъ всякой связи съ первою. „Твердь, которая названа небомъ, есть предѣлъ чувственной твари, и за этимъ предѣломъ слѣдуетъ нѣкая умопредставляемая тварь, въ которой нѣтъ ни образа, ни величины, ни ограниченія мѣстомъ (τόπου θεσις), ни мѣры протяженій (τὸ ἐκ διαστήματος μέτρον), ни цвѣта, ни очертанія, ни количества, ни чего либо инаго, усматриваемаго подъ небомъ“ ¹⁾. Міръ духовный, ангельскій и міръ земной, чувственный представляли въ первосозданной вселенной двѣ полярныя противоположности, между которыми не было соприкосновенія ни въ одной точкѣ. Земля совсѣмъ не имѣла такихъ качествъ, чтобы принять въ себя природу ангельскую и послужить соотвѣтствующимъ ея существу вмѣстилищемъ ²⁾.

¹⁾ О Шестодневѣ, стр. 25. — Рѣшительное отрицаніе у міра ангельскаго всякихъ матеріальныхъ свойствъ не стоитъ въ противорѣчій съ мнѣніемъ о нѣкоторой тѣлесности небесныхъ духовъ, которое раздѣлялъ св. Григорій вмѣстѣ съ современными ему учителями церкви (см. напр. Огл. сл. гл. 6, стр. 20; О младенц., преждевр. пох. см., стр. 339). Говоря о самой *природѣ* ангеловъ, еп. Нисскій справедливо отрицалъ въ представленіяхъ о ней мысль о чувственности и пространственности (какъ отрицалъ ее и въ опредѣленіи *существа* души человеческой); когда же имѣлъ въ виду отношенія ангеловъ, какъ *тварныхъ* существъ, къ Богу, приписывалъ имъ соотвѣтственное ихъ духовной природѣ тончайшее тѣло и вмѣстѣ пространственное положеніе въ странахъ надмірныхъ, выражая тѣмъ мысль о ихъ ограниченности (не вездѣприсутствіи).

²⁾ О младенц., преждевр. похощ. смертью, стр. 339. Твор. св. Гр. Нис. ч. 4.

Будучи же разобщена съ духовнымъ міромъ, земля съ тѣмъ вмѣстѣ была лишена и всякаго участія въ благахъ этого міра,—въ тѣхъ благахъ, наслажденіе которыми составляетъ истинную жизнь всей твари и цѣль ея бытія. Въ самомъ дѣлѣ, источникомъ и началомъ всякаго блага для существъ конечныхъ служить Богъ, и всякая тварь постольку участвуетъ въ этомъ благѣ и сама дѣлается благою, поскольку находится въ общеніи съ Первоисточникомъ всѣхъ благъ, тяготѣетъ и приближается къ Нему. ¹⁾ Но Богъ, какъ Высочайшій Духъ, доступенъ для общенія только существамъ духовнымъ, которыя по самой природѣ своей стоятъ въ нѣкоторомъ сродствѣ съ Нимъ. ²⁾ Чувственная же природа—по противоположности своего существа съ существомъ Божественнымъ—сама по себѣ не можетъ вступать ни въ какое общеніе съ Богомъ, а слѣдовательно не можетъ наслаждаться и божественнымъ благомъ. Такимъ образомъ цѣлая половина первосозданной вселенной, при всей красотѣ и гармоніи въ своемъ устройствѣ, не достигала, повидимому, истиннаго назначенія, опредѣленнаго для всей вообще твари.

Понятно, что по премудрому плану Творца не могло быть такой нецѣлесообразности: ни одна часть вселенной не должна была лишиться причастія божественныхъ благъ, если не непосредственнаго, то—по крайпей мѣрѣ—черезъ посредство такого органа, который имѣлъ бы къ ней самое ближайшее, родственное отношеніе. Такимъ органомъ и проводникомъ высочайшихъ благъ и является для чувственного міра *человѣкъ*, безъ котораго „и свѣтъ Божій остался бы незримымъ (на землѣ), и слава Его не-

¹⁾ Contr. Eupom. lib I, col. 333.

²⁾ Оглас. сл. гл. 5.

засвидѣтельствованною, и благодѣнь неизвѣданною, и все прочее, что усматривается въ естествѣ Божіемъ, празднымъ“. 1) Въ человѣкѣ примиряется и разрѣшается тотъ дуализмъ, который создается противоположностями духовнаго и матеріальнаго; въ немъ „по премудрости Божіей происходитъ нѣкоторое смѣшеніе и сраствореніе (μίξις τε καὶ ἀνάκρασις) чувственнаго съ умственнымъ, такъ что все въ равной мѣрѣ бываетъ причастно прекраснаго, и ни одно изъ существъ не остается безъ участія въ наилучшемъ естествѣ“. 2) Въ его двоякой природѣ, одна половина которой принадлежитъ міру чувственному, другая — духовному, оба эти міра объединяются въ стройное, гармоническое цѣлое. Отселѣ не противостоятъ они другъ другу, какъ двѣ враждебныя части вселенной, но связанные въ единствѣ человѣческой личности взаимно проникаются и тяготеютъ къ одной общей цѣли — къ общенію съ Богомъ, къ прославленію Его величія и всемогущества. „Чтобы земля не осталась совершенно неимѣющею части и доли въ пребываніи существъ духовныхъ и безплотныхъ, для этого наилучшимъ промысленіемъ приведено въ бытіе естество человѣческое, въ которомъ духовная и божественная сущность души облечена землянистою частью, чтобы, сообразно этой части, сродной съ гнетущимъ внизъ и тѣлеснымъ, душа жила въ земной стихіи, имѣющей нѣчто близкое и однородное съ сущностью плоти. Цѣль же сотвореннаго та, чтобы во всей твари духовнымъ естествомъ прославляема была превышая всего Сила, когда небесное и земное однимъ и тѣмъ же дѣйствованіемъ, — разумѣю обращеніе взора къ Богу, — соединяется между собою

1) Оглас. сл. гл. 5, стр. 15.

2) Ibid, гл. 6, стр. 20.

къ одной и той же цѣли“. ¹⁾—Итакъ, назначеніе человѣка, опредѣляющее его космическое положеніе, состоитъ во 1-хъ въ томъ, что онъ посредствуетъ соединеніе двухъ великихъ міровъ—небеснаго и земнаго—въ одно стройное цѣлое, въ которомъ духъ и матерія связываются органически, ²⁾ и во 2-хъ въ томъ, что чрезъ него тѣлесная и земная жизнь дѣлается воспримчивою къ божественнымъ благамъ, подобно небесной ³⁾.

Заключая въ себѣ органическое единеніе противоположностей между высшимъ и низшимъ, небеснымъ и земнымъ, разумнымъ и неразумнымъ, свободнымъ и несвободнымъ, духомъ и матеріей,—человѣкъ завершаетъ собою видимый міръ и вмѣстѣ неизмѣримо возвышаетъ его до общенія съ міромъ невидимымъ. Все небесное и земное должно соединиться для гармоническаго прославленія тріединого Бога, единого, несозданнаго, неизмѣняемаго, источника всякой жизни и бытія; и человѣкъ имѣетъ высокое назначеніе быть посредникомъ неразумной твари и возводить ее къ жизни высшей. Чтобы во всей точности выполнить это назначеніе по отношенію къ земной твари, человѣкъ долженъ имѣть въ своей природѣ сродство съ *цѣлымъ* видимымъ міромъ, долженъ обнимать всѣ его элементы и всѣ формы жизни, дабы въ твари, по слову апостола, *ничтоже было отъмыто* (1 Тим. 4, 4) и лишено божественнаго общенія. ⁴⁾ Видимый міръ представляетъ въ своемъ устройствѣ постепенное восхожденіе отъ низшихъ формъ къ высшимъ, и при томъ такъ, что каждая высшая ступень содер-

1) О младед., похищ. см., стр. 339—340.

2) О молитвѣ, гл. 4-я. Твор. св. Гр. Нис. ч. 1. стр. 437.

3) Огл. сл. гл. 6, стр. 21.

4) Огл. сл. гл. 6, стр. 21.

жить въ себѣ низшую, какъ подчиненный, входящій въ нее моментъ. Все, существующее въ этомъ мірѣ, раздѣляется прежде всего на неодушевленное, т. е. лишенное жизни, и на одушевленное, или живое. Неорганическое подчиняется органическому, входитъ въ него, какъ низшая составная часть (тѣло), и получаетъ въ немъ истинный смыслъ своего бытія. Міръ органическій въ свою очередь представляетъ три послѣдовательныя стадіи, въ которыхъ обнаруживается жизненная или душевная сила. Есть сила только растительная и питательная, иначе называемая физическою (*φυσική*) и наблюдаемая въ растеніяхъ. Есть другой родъ жизни, обнимающій въ себѣ первый и кромѣ того сообщающій способность управлять собою по движенію чувства: такова жизнь безсловесныхъ животныхъ, которыя не питаются только и растутъ, но имѣютъ чувственную дѣятельность и чувственное воспріятіе (*τὴν αἰσθητικὴν ἐνέργειαν τε καὶ αὐτολήψιν*). Наконецъ третья и самая высшая форма жизни на землѣ есть жизнь человѣческая, заключающая въ себѣ обѣ низшія формы и имѣющая сверхъ того даръ слова и разума, котораго лишено все остальное, живущее на землѣ. Человѣкъ осуществляетъ, такимъ образомъ, въ себѣ цѣлую идею жизни: „ибо то, что питается и растетъ, имѣетъ онъ изъ жизни растительной; а то, что водится чувствомъ, имѣетъ отъ безсловесныхъ; даръ же разумѣнія и слова, рассматриваемый самъ по себѣ, не раздѣляется съ другими существами и составляетъ собственность естества человѣческаго“. ¹⁾ Эту послѣдовательность въ восхожденіи отъ низшаго къ высшему отмѣчаетъ и св. бытописатель въ повѣствованіи о твореніи міра. Прежде всего Творецъ

¹⁾ О душѣ и воскр., стр. 240. — Объ устр. чел. гл. 8, стр. 98—99.

создаетъ природу неорганическую, чуждую всякой жизни; къ ней затѣмъ присоединяетъ жизненную силу, сначала—въ формѣ растительной, потомъ—чувственно-животной, и лишь въ концѣ цѣлаго творенія—въ формѣ разумно-человѣческой. Человѣкъ вступаетъ въ міръ послѣднимъ, — именно въ томъ смыслѣ, въ какомъ послѣднее *что* необходимому закону развитія есть вмѣстѣ и самое совершеннѣйшее ¹⁾).

Обнимая и объединяя въ своей природѣ все, ниже себя стоящее, во всѣхъ его элементахъ, и возводя такимъ путемъ всю земную тварь къ высшей разумной жизни, человѣкъ является истиннымъ *царемъ и владыкою* земли. Эту истину св. Григорій объясняетъ и исторіей происхожденія человѣка, и соображеніями здраваго разума. „Неестественно было, — пишетъ онъ, — начальнику явиться прежде подчиненныхъ; но послѣ того, какъ уготовано сперва владѣніе, слѣдовало показать и царя. Посему, когда Творецъ вселенной устроилъ какъ бы нѣкій чертогъ для имѣющаго царствовать человѣка, тогда въ царскіе эти чертоги собрано было всякаго рода богатство“. Поверхность земли усѣяна была разнообразными растеніями и животными, а внутренность исполнена драгоценныхъ металловъ и сокровищъ. Приготовивши такимъ образомъ міръ, Творецъ показываетъ въ немъ человѣка, какъ владыку и зрителя заключающихся въ немъ чудесъ, „чтобы при наслажденіи земными благами приобрѣлъ онъ познаніе о Подателѣ, а по красотѣ и величію видимаго изслѣдовалъ неизреченное и превышающее разумъ могущество Сотворившаго. Человѣкъ введенъ послѣднимъ въ твореніе не потому, что, какъ нестоющій, отринуть на самый конецъ, но потому, что вмѣстѣ съ началомъ бытія долженъ былъ

¹⁾ Обь устр. чел. гл. 8, стр. 101.

стать царемъ подчиненныхъ. Творецъ естества нашего прежде убравъ всякаго рода красотами это жилище и уготовавъ въ немъ богатый пиръ, и только потомъ уже ввелъ человѣка, вмѣнивъ ему въ занятіе не приобретать того, чего еще нѣтъ, а наслаждаться тѣмъ, что уже есть¹⁾.

Это преимущественное, выдающееся положеніе человѣка среди всѣхъ другихъ тварей земли выразилось ясно и въ самомъ способѣ сотворенія его Богомъ. Тогда какъ всѣ прочія земныя существа приводились въ бытіе „какъ бы спѣшно“, вдругъ изрекаемымъ повелѣніемъ Божиимъ,—устроенію человѣка предшествуетъ совѣтъ, въ которомъ Творецъ какъ бы обдумываетъ будущее созданіе: „и каково должно быть оно, и какого первообраза носить въ себѣ подобіе; и для чего оно будетъ, и что произведетъ по сотвореніи, и надъ чѣмъ ему господствовать,—все это предусматриваетъ Слово, чтобы человѣкъ пріялъ достоинство, которое выше его бытія, приобрѣлъ власть прежде, нежели самъ пришелъ въ бытіе“. ²⁾ „Какое чудо!“ восклицаетъ св. Григорій, процитовавши слова бытописателя о совѣщаніи Божиимъ, предварившемъ сотвореніе человѣка: „устроится солнце и никакого не предшествуетъ совѣта; также и небо, хотя нѣтъ ничего ему равнаго въ сотворенномъ, создается единымъ реченіемъ; о томъ же,—изъ чего и какъ, и о чемъ либо иномъ, сему подобномъ, не сказано ни слова. Такъ и все, взятое порознь,—звѣрѣ, звѣзды, наполняющій средину воздухъ, море, земля, животныя, растенія,—все приводится въ бытіе словомъ. Къ одному только устроенію человѣка Творецъ вселенной приступаетъ какъ бы съ осмотрительностью

1) Объ устр. чел. гл. 2.

2) Объ устр. чел. гл. 3, стр. 86.

(περιεργαζέμενος), чтобы и вещество приготовить для его состава, и образъ его уподобить первообразной нѣкоей красотѣ, и предназначить цѣль, для которой будетъ онъ существовать, и создать естество, соотвѣтственное ему, приличное его дѣятельности, пригодное для предположенной цѣли“ ¹⁾).

II.

Двойкій составъ человѣка. Достоянства его тѣлесной природы.

Положеніе человѣка во вселенной, назначенное для него по плану Творца, должно было опредѣлить устройство его природы какъ со стороны общаго ея состава, такъ и со стороны частныхъ ея свойствъ и преимуществъ. Поставленный въ срединѣ двухъ міровъ. какъ связующее ихъ звено, человѣкъ по силѣ этого положенія долженъ былъ соединять въ своей природѣ элементы обоихъ міровъ. По связи съ міромъ земнымъ, матеріальнымъ, онъ долженъ имѣть въ своемъ существѣ часть видимую, чувственную; по родству съ міромъ духовнымъ онъ долженъ заключать въ себѣ духовную, сверхчувственную сущность. Такимъ и является дѣйствительный человѣкъ съ его двойкою природою,—съ видимымъ, матеріальнымъ *τὸ σῶμα* и невидимую, сверхчувственную *ψυχήν*.—Каждая изъ этихъ частей въ свою очередь должна была получить такую организацію, которая бы наиболѣе соотвѣтствовала тому назначенію, какое человѣкъ призванъ осуществлять въ своей жизни и дѣятельности. По отношенію къ видимому міру, какъ

¹⁾ Ibid., стр. 87.—Сп. Orat. in verba: „Faciamus hom. ad imag. et simil. nostram,“ Curs compl. Patrolog. T. 44, col. 259.

мы видѣли, человѣкъ назначенъ быть языкомъ бес-
словесныхъ тварей, т. е. обязанъ располагать все
окружающее къ участию въ великомъ міровомъ гим-
нѣ; а для того онъ долженъ имѣть вліяніе на все
земное твореніе, *подчинить* его себѣ. Но достигнуть
такого господства онъ можетъ лишь подъ тѣмъ усло-
віемъ, если самъ по своему устройству будетъ стоять
внѣ рабской зависимости отъ внѣшняго міра. Богъ,
дѣйствительно, устроилъ природу человѣка такъ, что
она оказывается всего болѣе приличною владыкѣ
земли. „Какъ въ этой жизни художники даютъ видъ
орудію соотвѣтственно его потребности, такъ наи-
лучшій Художникъ создалъ наше естество, какъ нѣ-
который сосудъ, пригодный для царственной дѣятель-
ности, и по душевнымъ преимуществамъ, и по са-
мому тѣлесному виду устроивъ его такимъ, какимъ
нужно быть для царствованія“ ¹⁾. Не говоря уже о
достоинствахъ разумной души, неизмѣримо возвы-
шающихъ человѣка надъ всѣми земными тварями,
самая *тѣлесная* природа носитъ въ себѣ ясные знаки
его владычественнаго положенія въ здѣшнемъ мірѣ.

Правда, если разсматривать тѣло человѣческое
безъ отношенія къ высшему назначенію его, какъ
орудія души, и сравнивать его съ тѣлами животныхъ
земныхъ, то можно, кажется, только пожалѣть о его
недостаточности и безпомощности. Въ самомъ дѣлѣ,
природа не дала нашему тѣлу такихъ покрововъ и
оружій, какія у другихъ животныхъ служатъ пре-
красною защитой отъ враговъ. Нѣтъ у насъ ни ро-
говъ, ни острыхъ когтей, ни копытъ, ни зубовъ, ни
жала, снабженнаго смертоноснымъ ядомъ; тѣло наше
не прикрыто и волосаною оболочкой для защиты
отъ вредныхъ вліяній воздуха. Лишены мы отъ при-

¹⁾ Объ устр. чел., гл. 4, стр. 88.

роды и тѣхъ физическихъ свойствъ, какія у звѣрей и птицъ служатъ превосходными орудіями самосохраненія и поддержанія жизни: не владѣемъ мы ни скоростью зайца, ни зоркостью серны, ни силой и величиной слона, ни крыльями птицъ. „Человѣкъ всѣхъ быстроногихъ медлительнѣе, великорослыхъ ниже, огражденныхъ естественными оружіями беззащитнѣе“ ¹⁾). Какъ же теперь примирить эту видимую беспомощность съ понятіемъ о человѣкѣ, какъ царѣ и владыкѣ земли? Возможно ли, чтобы существо, которому дано въ удѣлъ начальство надъ всѣми другими тварями земли, само оказывалось слабѣйшимъ изъ нихъ по своей физической природѣ?— Именно эта недостаточность нашего тѣла, отвѣчаетъ св. Григорій, и служитъ побужденіемъ къ обнаруженію и развитію нашей власти надъ существами низшими, подчиненными. Будь человѣкъ устроенъ отъ природы такъ, какъ устроены различныя животныя, совмѣщай въ себѣ всѣ физическія ихъ свойства и совершенства,—онъ, кромѣ утраты теперешней красоты и благообразія, сталъ бы пренебрегать начальствомъ надъ другими, нисколько не нуждаясь въ ихъ содѣйствіи. „Теперь же для того именно жизненные потребности и раздѣлены на каждаго изъ подчиненныхъ намъ, чтобы владычество надъ ними сдѣлать для насъ необходимымъ“ ²⁾). Медлительность и неудобоподвижность нашего тѣла заставила насъ прибѣгнуть къ помощи коня; нагота тѣлесная побудила приспособить къ услугамъ овецъ, которыя ежегодно даютъ шерсть для приготовленія нашихъ одеждъ; нужда перевозить изъ чужихъ странъ жизненные припасы запрягла вьючныхъ животныхъ;

1) Ibid., т. 7, стр. 94.

2) Ibidem.

невозможность, подобно прочимъ животнымъ, питаться травою обратила въ нашу колызю трудъ вола, котораго употребляемъ мы для хлѣбопашества. Такъ и многія другія потребности побудили человѣка фактически распространить свою власть надъ всѣмъ земнымъ міромъ.—Нѣтъ у насъ роговъ и острыхъ когтей, но за то въ нашемъ распоряженіи—желѣзо, которое крѣпче роговъ и пронзительнѣе когтей, и—что особенно важно—оно, не будучи составною частью нашего тѣла, не обезображиваетъ его внѣшняго вида, не служитъ для него постояннымъ бременемъ, но оказавши временную услугу, оставляется затѣмъ само по себѣ. Не дала намъ природа крокодиловой чешуи, но въ потребныхъ случаяхъ и это оружіе—къ нашимъ услугамъ: воинъ въ борьбѣ прикрывается имъ, а когда минуетъ нужда, снова снимаетъ его и такимъ образомъ освобождаетъ свое тѣло отъ излишней тяжести. Нѣтъ у насъ крыльевъ, какъ у птицъ, но есть искусство стрѣлять изъ лука, которое превосходитъ скорость пернатыхъ и вполне подчиняетъ ихъ нашей власти ¹⁾. Такъ, ни одно изъ видимыхъ преимуществъ, какими природа надѣлила животныхъ, не представляется чѣмъ-либо недостижимымъ для человѣка: разумъ и искусство подчиняютъ его власти весь міръ земной и обращаютъ въ служеніе ему всѣ тѣ прекрасныя свойства этого міра, какихъ лишена природа самого человѣка. Отсутствіе природныхъ оружій и покрововъ при постоянной возможности пользоваться ими путемъ заимствованія отвѣтъ, является не недостаткомъ, а скорѣе—самымъ высокимъ достоинствомъ человѣческаго тѣла, которое, будучи свободно отъ излишняго бремени, можетъ всецѣло отдаться на служеніе высшей сторонѣ

¹⁾ Ibid., стр. 94—96.

человѣческаго существа—душѣ. Тѣло—орудіе души, въ томъ его главное назначеніе, и его устройство, какъ нельзя болѣе, цѣлесообразно приспособлено къ этому высокому служенію. Самая фигура человѣка, прямой станъ, лицо, обращенное къ небу. обнаруживаютъ его царственное величіе и превосходство предъ всѣми другими тварями земли, преклонившимися книзу и какъ бы выражающими свою покорность возвысившейся надъ ними власти ¹⁾. Прямое положеніе стана имѣетъ чрезвычайно важное значеніе еще въ томъ отношеніи, что при немъ для поддержанія нашего тѣла въ равновѣсіи совершенно достаточно той опоры, какую образуютъ ноги, тогда какъ у животныхъ, внизъ наклоненныхъ, и передніе члены, соотвѣтствующіе нашимъ рукамъ, несутъ ту же обязанность. Эта особенность въ устройствѣ человѣческаго тѣла составляетъ одно изъ выдающихся его преимуществъ, обуславливающихъ до извѣстной степени возможность обнаруженія высочайшаго дара нашей природы,—дара слова. Посредствомъ рукъ, которыя остаются свободными отъ служенія тѣлу, исполняемаго ногами, мы имѣемъ возможность выражать свое слово въ письмени, такъ сказать вести молчаливую бесѣду. Съ другой стороны, важно значеніе рукъ и для слова, огласомъ произносимаго. По крайней мѣрѣ, такое устройство органовъ нашей рѣчи, какое нужно для произношенія членораздѣльныхъ звуковъ возможно лишь подъ тѣмъ условіемъ, когда всѣ жизненные потребности удовлетворяются при помощи рукъ, а ротъ, губы, языкъ и вообще всѣ члены, участвующіе въ образованіи звука, совершенно свободны для служенія слову. Если бы человѣкъ лишенъ былъ рукъ, и потому долженъ былъ бы отыскивать и брать пи-

¹⁾ Ibid., гл. 8, стр. 96.

щу прямо ртомъ, тогда всѣ голосовыя органы по необходимости получили бы у него такое же устройство, какъ и у животныхъ четвероногихъ: лицо было бы продолговато и утончалось бы къ ноздрямъ; у рта выдавались бы впередъ губы мозолистыя, твердыя и толстыя; между зубами вложенъ былъ бы языкъ, отличный отъ теперешняго, мясистый, упругій и жесткій, помогающій зубамъ, или же влажный и по краямъ мягкій, какъ у собакъ и прочихъ сыромятныхъ животныхъ, вращающійся въ промежностяхъ остраго ряда зубовъ. Само собой понятно, что при такомъ устройствѣ указанныхъ органовъ человѣкъ никакъ не могъ бы образовать членораздѣльнаго звука; онъ долженъ былъ бы или блеять, или мычать, или лаять, или ржать, или реветъ, подобно воламъ и осламъ, или издавать какое нибудь звѣрское рыканіе. А теперь, когда тѣлу нашему даны руки, устройство рта, губъ и языка всецѣло приспособлено къ потребности рѣчи. „Руки, слѣдовательно, оказываются необходимою принадлежностью словеснаго существа; Творецъ примыслилъ ихъ для удобства слову“ ¹⁾. Такъ и во всѣхъ другихъ своихъ частяхъ и органахъ тѣло человѣческое представляетъ въ высшей степени премудро и цѣлесообразно устроенный сосудъ души, обнаруживающій съ тѣмъ вмѣстѣ превосходство человѣка предъ всѣми прочими тварями земли. Вотъ почему мудрый Давидъ, послѣ тщательнаго изслѣдованія самого себя, сказалъ: *удивися разумъ Твой отъ мене* (Пс. 138, 6): „изъ искусства проявленнаго во мнѣ, т. е. изъ того, съ какою премудростію устроено мое тѣло, я позналъ великаго Творца“ ²⁾.—Таковъ человѣкъ по той сто-

¹⁾ Ibid., стр. 101—102.

²⁾ In verba: faciamus hominem. etc. or. I, col. 258—60.

ронѣ своего существа. по которой стоитъ онъ въ ближайшемъ отношеніи къ земному, матеріальному міру: выдающееся положеніе его и здѣсь даетъ себя знать слишкомъ ясно.

III.

Душа человѣка. Ея субстанціальность и духовность. Ея отличие отъ другихъ духовныхъ существъ,—Бога и ангеловъ.

Не въ тѣлѣ—главное величіе человѣка, а въ высшей сторонѣ его существа,—*въ душѣ*, которая неизмѣримо возвышаетъ его надъ видимымъ міромъ и непосредственно роднитъ съ Самимъ Богомъ. „Двоякаго знаю я человѣка,—замѣчаетъ Св. Григорій,—одного видимаго, другаго скрытаго подъ видимымъ, невидимаго, внутренняго. Итакъ, мы имѣемъ внутренняго человѣка и нѣкоторымъ образомъ двояка. А если сказать правду, то мы только внутри; ибо меня составляетъ только внутренній человѣкъ; внѣшнее—не я, а мое; ибо я—не рука, но то, что мыслить въ душѣ (τὸ λογικὸν τῆς ψυχῆς); а рука — часть человѣка, такъ что тѣло есть орудіе человѣка, орудіе души, человѣкъ же собственно есть самая душа“¹⁾. По своей истинной, специфической природѣ человѣкъ—выше видимаго міра и не можетъ идти ни въ какое съ нимъ сравненіе; онъ всецѣло принадлежитъ міру духовному, богоподобному, и только благодаря этому, является способнымъ выполнять свое міровое назначеніе и достигать высшихъ цѣлей своего собственнаго бытія. „Какъ низко и недостойно естественнаго величія человѣка мыслили о немъ нѣкоторые изъ

¹⁾ Ibid., col. 264.

языческихъ философовъ, возвеличивая — какъ они думали — естество человѣческое сравненіемъ его съ этимъ міромъ! Ибо говорили: человѣкъ есть малый міръ (*μικρὸς κόσμος*), состоящій изъ однѣхъ и тѣхъ же со вселенною стихій. Но громкимъ этимъ названіемъ, воздавая такую похвалу человѣческой природѣ, они сами того не замѣтили, что почтили человѣка свойствами комара и мыши, потому что и въ нихъ есть раствореніе четырехъ стихій... Чтò великаго почитать человѣка образомъ и подобіемъ міра, когда и небо переходитъ и земля измѣняется, и все, чтò въ нихъ содержится, подлежитъ одинаковой съ ними участи? Напротивъ, величіе человѣка, по ученію церковному, состоитъ не въ подобіи тварному міру, но въ томъ, чтобы быть по образу естества Сотворшаго¹⁾. А этотъ образъ, уподобляющій человѣка Богу, состоитъ никакъ ужъ не въ тѣлѣ его, которое въ своихъ свойствахъ представляетъ рѣшительную противоположность съ свойствами божественными, но въ душѣ, которая имѣетъ природу подобную божественной, духовную.

Что въ видимомъ, матеріальномъ тѣлѣ человѣка живетъ и дѣйствуетъ особая, отличная отъ него невидимая и нематеріальная сущность, или душа, — это истина, въ которой не можетъ усумниться никто изъ

¹⁾ Объ устр. чел. гл. 16, стр. 136—7. — Самъ св. Григорій называетъ человѣка микрокосмомъ (О душѣ п воскр., стр. 212), но имѣетъ при этомъ въ виду не одну физическую его природу, но которой онъ объединяетъ въ себѣ всѣ элементы міра видимаго, а то особенное его положеніе, въ которомъ онъ является соединителемъ двухъ разнородныхъ міровъ — духовнаго и матеріальнаго; такъ что въ представленіи еп. Нисскаго понятіе *μικρὸς κόσμος* отождествляется съ понятіемъ *μικτὸς κόσμος*. — См. *Stigler, Psychol. des Gr. v. Nysa*, S. 8, Anmerk. 2.

здравомыслящихъ. Однакожъ въ виду господства матеріалистическихъ воззрѣній, если не въ христіанскомъ, то въ языческо-философскомъ сознаніи, св. Григорій дѣлаетъ попытку рачіонально обосновать мысль о *субстанціальности и нематеріальности души*. Онъ слѣдуетъ при этомъ обычному у отцовъ Церкви (св. Василия В. и особенно — Августина) методу доказательства: изъ внѣшнихъ, наблюденію подлежащихъ дѣйствій и обнаруженій души онъ выводитъ заключеніе о ея бытіи и отличіи отъ тѣла. Какъ въ бытіи Божіемъ, хотя оно не подлежитъ чувственному воспріятію, мы непоколебимо убѣждены на основаніи божественныхъ дѣйствій въ видимой вселенной, такъ и бытіе нематеріальной души мы вынуждаемся признать на основаніи ея обнаруженій въ матеріальномъ тѣлѣ. Обѣ эти истины по отношенію къ способу ихъ познанія, представляютъ полнѣйшую аналогію, и тамъ, гдѣ отрицается одна, съ такимъ же правомъ и на такихъ же основаніяхъ должна быть отрицаема другая. Но истина бытія Божія настолько тверда и неоспорима, что только безумный, по слову пророка, можетъ сказать: „*нѣсть Богъ*“ (Пс. 13, 1)¹⁾. Вся вселенная „чудесами, въ ней совершаемыми“, неотразимо свидѣтельствуєтъ о бытіи Верховнаго Устроителя и Управителя ея. Міровыя стихіи, при всемъ разнообразіи и противоположности ихъ основныхъ свойствъ, неизреченною премудростію соединены въ одно стройное, гармоническое цѣлое, направлены къ достиженію одной общей цѣли, каждая привнося отъ себя извѣстную силу къ поддержанію цѣлаго. На основаніи видимаго разумнаго и цѣлесообразнаго устройства вселенной, такимъ образомъ, ясно научаемся мы, что художественная и премудрая

¹⁾ О душѣ и воскр., стр. 210.

Божія сила, открывающаяся въ существахъ и все проникающая, и части приводитъ въ стройность съ цѣлымъ, и цѣлое восполняетъ въ частяхъ¹⁾. — Но какъ въ великомъ мірѣ (макрокозмѣ) созерцаніе видимаго приводитъ нашу мысль къ необходимому признанію „Того, Кто премудро въ рукѣ своей содержитъ вселенную“; — такъ въ мірѣ маломъ (микрокозмѣ), человѣкъ, есть не мало данныхъ—отъ видимаго умо-заключать и о сокровенномъ²⁾. Возможная мѣра отпавленій тѣла, сравненная съ дѣйствительною мѣрой дѣйствій человѣка, вынуждаетъ безпристрастнаго наблюдателя къ признанію субстанціальной души. И прежде всего, самая жизнь и дѣятельность живаго существа даетъ уже свидѣтельство о томъ, что есть въ немъ невещественная и безплотная душа, дѣйствующая и движущаяся сообразно съ своею природою, и свойственныя ей движенія обнаруживающая тѣлесными органами. Органическое устройство тѣла въ томъ же видѣ остается и у мертвыхъ, но тѣло ихъ является неподвижнымъ и недѣятельнымъ, вслѣдствіе отсутствія въ немъ одушевляющаго начала. Двигается оно только тогда, когда въ органахъ есть чувствительность (*αἰσθησις*) и чрезъ нее дѣйствуетъ умственная сила (*ἡ νοῦς διύναμις*), которая собственными своими стремленіями, какъ угодно ей, движетъ и чувственные органы³⁾. Сами по себѣ эти послѣдніе — не болѣе, какъ мертвая матерія, вовсе неспособная произвести тѣ дѣйствія и отпавленія, какія черезъ нихъ въ дѣйствительности совершаются. Для нагляднаго объясненія этой мысли св. Григорій беретъ врача, производящаго діагнозу болѣзни. Приложивъ пальцы

1) Ibid. стр. 211.

2) Ibid. 212.

3) Ibid., стр. 213.

къ пульсу и ощупывая его, врачъ при помощи чувства осязанія ведетъ, такъ сказать, нѣмую бесѣду съ болящимъ организмомъ, изъ которой узнаетъ происхожденіе и усиленіе недуга. Подобнымъ же образомъ и чувство зрѣнія, — по блѣдноватому и желчному цвѣту лица, по печальному виду глазъ и изможденію цѣлаго тѣла, — угадываетъ ходъ и степень силы болѣзни. Такъ, наконецъ, и другія чувства — слухъ и обоняніе — человѣку свѣдущему въ медицинскомъ дѣлѣ оказываютъ значительную помощь въ распознаваніи болѣзненныхъ состояній. Сами по себѣ внѣшнія чувства никогда не дали бы такого познанія, еслибы ими не руководила высшая сила, въ нихъ и чрезъ нихъ дѣйствующая, но не тождественная съ ними. Тотъ процессъ мышленія, который слѣдуетъ за чувственнымъ воспріятіемъ и по внѣшнимъ обнаруженіямъ опредѣляетъ внутреннюю, производящую ихъ причину, неотразимо свидѣтельствуетъ о присутствіи въ человѣкѣ высшаго, духовно-разумнаго начала. Въ самомъ дѣлѣ, чему научила бы врача осязающая пульсъ рука, если бы мысль (*ἐννοία*) не приводила чувства осязанія къ познанію скрытаго подъ видимымъ явленіемъ основанія? Какъ могли бы содѣйствовать познанію неизвѣстной причины и остальные чувственные органы, если бы они дѣйствовали только сами по себѣ, отдѣльно отъ мышленія (*διανοίας διαεργαζόμενα*)? Такъ, не самъ по себѣ глазъ видитъ, ухо слышитъ, рука осязаетъ, носъ обоняетъ, но дѣйствуетъ чрезъ нихъ невидимая разумная сила, или, какъ прекрасно выразился одинъ изъ ученыхъ язычниковъ: „и видитъ умъ, и слышитъ умъ“ ¹⁾. А что дѣйствительно только разумная душа

¹⁾ Ibid., стр. 215. Приводимое здѣсь изреченіе ученаго язычника приписывается Эпихарму.

оказывается имѣющею силу въ цѣломъ дѣлѣ познанія, чувственные органы служатъ только послушными ей орудіями, это яснѣе всего обнаруживается въ тѣхъ случаяхъ, когда внѣшніе органы чувствъ даютъ ошибочныя показанія, которыя исправляются единственно только при помощи умозаключеній разума. Такъ, мы знаемъ и убѣждены, что солнце по величинѣ своей окружности не таково, какимъ видитъ его глазъ, но во много кратъ превосходитъ всю землю, — что луна — не самосвѣтящееся тѣло, какъ представляется обыкновенному зрѣнію, а заимствующее свой свѣтъ отъ солнца. Никакое зрѣніе не доставило бы такого познанія, „если бы не было чего-то видящаго посредствомъ зрѣнія, чтò посредствомъ видимаго проникаетъ въ невидимое“ ¹⁾. Такія и подобныя имъ наблюденія надъ тѣмъ, чтò совершается въ насъ тѣлесно, приводятъ къ необходимому признанію сокрытой въ природѣ нашей *разумной сущности*. — Но не есть ли эта разумная сущность только результатъ извѣстнаго соотношенія механическихъ и физическихъ силъ природы, „подобно тому какъ нѣчто подобное производится и строителями машинъ, у которыхъ въ искусственно расположенномъ веществѣ происходитъ подражаніе природѣ, не по внѣшности одной показывающее сходство, а напротивъ того и въ движеніи состоитъ оно и поддѣлывается даже подъ нѣкоторыя слова, когда машина издаетъ звуки въ голосистой части своей?“ ²⁾ Такъ дѣйствительно возражали матеріалисты всѣхъ

¹⁾ Ibid., стр. 215—17.

²⁾ Ibid., стр. 218—Догадываются, что св. Григорій разумѣетъ здѣсь гидравлическій органъ, — это знаменитое изобрѣтеніе Архимеда, о которомъ (изобрѣтеніи) съ такимъ удивленіемъ высказывался Тертуліанъ (De anima, с. XIV).

временъ противъ ученія о субстанціальности и духовности души. Они отрицали принудительную силу заключенія отъ дѣйствій или обнаруженій психической жизни къ признанію самостоятельной, нематеріальной причины, ихъ производящей, и всѣ явленія духовнаго порядка считали лишь естественнымъ слѣдствіемъ физической организаціи человѣческаго тѣла, при чемъ для доказательства своей мысли ссылались именно на устройство машины, которая можетъ производить дѣйствія, вполнѣ аналогичныя человѣческимъ. Но, по замѣчанію св. Григорія, уже самое построеніе подобнаго возраженія содержитъ его опроверженіе. Не сама собой машина строится; ее устрояетъ художникъ. Расположить неодушевленное вещество такъ, чтобы оно и движеніемъ, и звукомъ, и фигурой напоминало, напр., живаго человѣка, — это самое служить уже доказательствомъ ума и изобрѣтательности художника, какъ свойствъ, совершенно отличныхъ отъ вещества. Чтобы устроить, напр., машину, издающую звукъ, нужно напередъ примѣтить и изучить причины происхожденія звука, — условія, потребныя для искусственнаго его воспроизведенія, и на основаніи этихъ данныхъ построить *мысленный планъ*, по которому нужно затѣмъ подобрать годный матеріалъ и расположить его въ цѣлый механизмъ. Каждая машина, такимъ образомъ, есть плодъ дѣйствія особой разумной силы, стоящей выше вещества и надъ нимъ господствующей: сама по себѣ матерія никогда не обдѣляется въ художественное произведеніе, она способна только видимо воплощать въ себѣ невидимую мысль ¹⁾).

Изъ опроверженія матеріалистическаго возраженія съ необходимостью слѣдуетъ выводъ о субстанціаль-

¹⁾ Ibid., стр. 219—22.

ности души человѣческой и ея отличіи отъ тѣла, а изъ этого послѣдняго положенія открывается путь къ опредѣленію собственнаго *существа* души. И прежде всего, признаніе субстанціальной противоположности съ тѣломъ вноситъ въ представленіе о душѣ черты отрицательнаго характера. Душа есть нѣчто нематеріальное, невидимое, неподлежащее чувственному воспріятію; она не имѣетъ ни одного изъ тѣхъ качествъ, какими характеризуется матерія: „ни цвѣта, ни очертанія, ни упругости, ни тяжести, ни количества, ни протяженія по тремъ измѣреніямъ, ни мѣстнаго положенія, ни вообще чего либо, усматриваемаго въ веществѣ“ ¹⁾. Но исключая изъ понятія о душѣ всѣ свойства чувственной матеріальности, мы не подвергаемся опасности съ тѣмъ вмѣстѣ разрѣшить это понятіе въ пустой, безсодержательный абстрактъ, равняющійся для нашей мысли чистому ничто. Самое отрицаніе противоположнаго даетъ въ результатъ нѣчто положительное къ опредѣленію души по самой ея сущности (*κατὰ τὴν τῆς οὐσίας*). Что кромѣ бытія чувственнаго есть другая, противоположная ему область бытія сверхчувственнаго,—этого, какъ мы видѣли, не можетъ оспаривать никто изъ признающихъ бытіе Божіе. Если же существуетъ Богъ, чуждый всякой матеріальности, то нѣтъ никакихъ основаній отрицать и бытіе души человѣческой, лишенной всякой тѣлесности ²⁾. Итакъ, душа человѣческая за отрицаніемъ отъ нея всѣхъ признаковъ вещественности, должна быть признана чисто *духовною* сущностью, со всѣми положительными свойствами, характеризующими эту область бытія.

Въ сферѣ бытія духовнаго, сверхчувственнаго От-

¹⁾ Ibid., стр. 223.

²⁾ Ibid., стр. 224.

кровеніе различаетъ двѣ природы,—природу высочайшаго, безконечнаго Духа—Бога и природу тварныхъ, ограниченныхъ духовъ—ангеловъ. Въ какомъ отношеніи къ той и другой нужно представлять душу человѣческую и съ какими положительными чертами, въ силу того, слѣдуетъ мыслить ее?—Что касается отношенія души нашей къ Богу, то св. Писаніе опредѣляетъ его двояко. Съ одной стороны, оно учитъ, что душа человѣка сотворена *по образу Божію* и отражаетъ въ себѣ свойства Первообраза, слѣдовательно стоитъ въ ближайшемъ къ нему отношеніи. Съ другой стороны, какъ сущность сотворенная и ограниченная, она безконечно отстоитъ отъ Бога и не имѣетъ никакого генетическаго съ Нимъ родства. Уясняя отношеніе духовной природы человѣка къ Богу съ этой послѣдней стороны, св. Григорій Нисскій рѣшительно отрицаетъ субстанціальную между ними связь. Приписывать нашей душѣ существенное тождество съ Богомъ, по его убѣжденію, было бы крайнимъ нечестіемъ ¹⁾. Душа человѣческая, подобная Богу по многимъ своимъ свойствамъ, отнюдь не тождественна съ Нимъ по существу. Если бы образъ во всемъ безъ различія подобенъ былъ первообразу, то онъ пересталъ бы быть и образомъ, а всецѣло слился бы съ самымъ предметомъ, подобіе котораго онъ представляетъ. Отношеніе образа и первообраза непрсмѣнно предполагаетъ болѣе или менѣе существенное между ними различіе. „Черты кесаря на мѣди евангеліе называетъ образомъ (εἰκών), поскольку во внѣшнемъ видѣ изображенія есть подобіе кесарю, однако въ дѣйствительности между образомъ и подобіемъ здѣсь имѣется самая существенная разность“ ²⁾. Такъ и

1) Ibid., стр. 224.

2) Объ устр. чел. гл. 16, стр. 142.

душа наша, отражая въ себѣ черты, „какими отличается несозданное естество Первообраза, по особенностямъ природы (κατὰ τὴν φύσεως ἰδιότητα) есть нѣчто иное съ Нимъ“ ¹⁾. „Какъ часто въ маломъ осколкѣ стекла, когда случится лежать ему подъ солнечнымъ лучемъ, бываетъ видимъ цѣлый кругъ солнца, показываясь въ немъ не въ собственной своей величинѣ, но въ какомъ объемѣ круга вмѣщаетъ его въ себѣ малость осколка, такъ и въ малости нашей природы сіяютъ образы невыразимыхъ свойствъ Божества (οὕτως ἐν τῇ βραχύτητι τῆς ἡμετέρας φύσεως τοῦ ἀφράστου ἔχειν τῆς θεότητος ἰδιώματα αἱ εἰκόνες ἐκλάμπουσιν)“ ²⁾. По прямому смыслу приведенныхъ сейчасъ сравненій, между Богомъ и человѣкомъ отрицается всякая существенная связь и утверждается лишь внѣшнее отношеніе сходства или подобія. Какъ портретъ, представляющій вѣрную копію живаго лица, не имѣетъ однакожъ съ этимъ послѣднимъ никакого матеріальнаго тождества, такъ и человѣкъ, отражающій въ своей духовной природѣ черты Божества, не имѣетъ въ себѣ ничего изъ самаго существа божественнаго. Богъ отпечатлѣлъ свой образъ въ душѣ человѣческой, но Самъ остался внѣ ея, ничего не передавъ ей изъ своей сущности. Св. Григорій различаетъ (въ вышеприведенныхъ мѣстахъ), съ одной стороны, собственность или *особенность* божественной природы (φύσεως ἰδιότητα), съ другой—*свойства* Божества (θεότητος ἰδιώματα), и утверждаетъ, что въ первомъ отношеніи душа наша существенно отличается (ἄλλό τι) отъ Бога, во второмъ—она вполнѣ подобна Ему. Какъ сущность ду-

¹⁾ О душѣ и воскр., стр. 225.

²⁾ О душѣ и воскр., стр. 225.—Patrol. Curs. Compl. T. 46, col. 41 D.

ковноразумная, безтѣлесная, умопостигаемая, представляющая образъ умопостигаемой же сущности (νοητὴν μὲν οἰεσθαι τὴν οὐσίαν, ἐπειδὴ καὶ νοητῆς οὐσίας ἐστὶν εἶχων) ¹⁾, — она во всемъ (διὰ πάντων πάντως) имѣетъ уподобленіе Первообразу. Но по своему происхожденію, такъ же какъ по формѣ или способу своего бытія, она неизмѣримо отстоитъ отъ Бога, какъ конечная тварь отъ Безконечнаго Творца. И это различіе такого рода, что оно должно быть мыслимо какъ различіе *природъ*, поскольку самая первая причина бытія отдѣляетъ человѣка отъ существа Божественнаго, такъ какъ Богъ не сотворенъ, не имѣетъ начала, есть причина себя самого, вѣченъ и безконеченъ, человѣческая же душа создана, конечна и измѣнчива ²⁾.

Яснѣе о сходствѣ и различіи души нашей съ Божествомъ св. Григорій выражается въ 16 гл. сочиненія „Объ устр. чел.“, гдѣ онъ утверждаетъ, что человѣкъ подобенъ Богу въ томъ, „что одинаково усматривается и въ божественной, и въ человѣческой природѣ (τὰ ἐπιθεωρούμενα τῇ θεῷ φύσει καὶ τῇ ἀνθρωπίνῃ) отличается же отъ Него въ самой основѣ существа (ἐν τῇ ὑποκειμένῳ)“. Подобно тому какъ въ предметахъ матеріальныхъ мы различаемъ внѣшнія свойства отъ внутренней основы, или носителя ихъ (субстрата), такъ и въ существахъ духовныхъ слѣдуетъ различать свойства или атрибуты духовной сущности отъ самой этой сущности, какъ ихъ обладательницы и носительницы. Съ этой точки зрѣнія проводя сравненіе между Богомъ и человѣкомъ, св. Григорій признаетъ сходство между ними въ первомъ отношеніи (по свойствамъ) и коренное различіе — во второмъ (по существу).

¹⁾ Ibid. col. 44 A.

²⁾ Объ устр. чел., гл. 16, стр. 142.

Между существомъ Божественнымъ и сущностью души человѣческой положена, такимъ образомъ, довольно ясная и опредѣленная грань. Но въ мірѣ существъ духовныхъ, какъ мы выше замѣтили, есть еще природа *ангельская*. Въ какое отношеніе ставилъ св. Григорій душу человѣческую къ этой послѣдней? Субстанціальное различіе, которое утвердилъ онъ между Богомъ и человѣкомъ, какъ Творцомъ и тварью, здѣсь конечно не могло имѣть мѣста, поколику и ангелы суть такое же твореніе Божіе, какъ и человѣкъ. Умопостигаемые, безплотные, духовноразумные, но съ тѣмъ вмѣстѣ конечные, ограниченные и по природѣ подверженные измѣненію ¹⁾,—они по всѣмъ этимъ сторонамъ раздѣляютъ основныя свойства человѣческой души и, какъ эта послѣдняя, неизмѣримо отстоятъ отъ существа Божія. Въ дѣйствительности между ангелами и людьми остается только то различіе, что первые суть чистые, небесные духи, между тѣмъ какъ послѣдніе суть духи облеченные матеріальною плотію и живущіе на землѣ. Отсюда вытекаетъ, затѣмъ, очень важное *моральное* различіе между небожителями и обитателями земли: первые, какъ невещественные духи, находятся въ ближайшемъ отношеніи къ Богу, стоятъ въ непосредственномъ общеніи съ Источникомъ жизни и въ силу такой близости навсегда освободились отъ опасности смерти духовной, т. е. отъ всякой грѣховной скверны ²⁾; тогда какъ люди, „получившіе въ удѣлъ какъ бы нѣкій отстой грязи“, жизнь земную, подвержены разнымъ страстямъ, искушеніямъ

¹⁾ Contr. Eunom. lib. VIII, in. fine. — Оглас. сл., гл. 6, стр. 22—3.

²⁾ О молитвѣ, сл. 4-е, стр. 438—9.—Сн. De eo, quid sit ad. imag. Dei et simil. Curs. Compl. Patrolog. T. 44, col. 1329.

и паденіямъ. Если это различіе въ той силѣ, какъ оно существуетъ теперь, и нельзя признать изначальнымъ, положеннымъ при твореніи, а лишь позднѣе пріобрѣтеннымъ самими тварями, изъ которыхъ одни (ангелы) остались вѣрными своему высшему назначенію и укрѣпились въ добрѣ до невозможности грѣшить, другіе (люди) подверглись грѣхопадению со всѣми его печальными слѣдствіями; то во всякомъ случаѣ разность между ангелами, какъ чистыми духами, и людьми, какъ духами, облеченными земною плотью, должна быть признана изначала данною Самимъ Творцомъ. А съ тѣмъ вмѣстѣ ангеламъ даны весьма значительныя преимущества, облегчающія для нихъ достиженіе цѣли бытія, предназначенной для всей духовно-разумной твари. Свободные отъ узъ матеріи, близкіе къ Богу и въ Немъ непосредственно созерцающіе саму истину, они безпрепятственно и неуклонно идутъ тѣмъ путемъ, который ведетъ къ высочайшему вѣдѣнію Бога и высочайшей любви къ Нему, — этимъ конечнымъ пунктамъ, которыми завершается вся жизнедѣятельность и всякое стремленіе разумныхъ тварей. Между тѣмъ люди, связанные матеріальнымъ тѣломъ, встрѣчаютъ въ немъ сильныя препятствія къ достиженію этой цѣли и при условіяхъ настоящаго земнаго бытія никогда не могутъ подняться на такую ступень совершенства, на какой стоятъ духи безплотные. Приведенное сейчасъ разграниченіе ангеловъ отъ людей можетъ показаться недостаточно твердымъ и яснымъ, такъ какъ еп. Нисскій не указываетъ другаго между ними различія, кромѣ того, что люди призваны обитать на землѣ, а ангелы неспособны къ тому по самой своей природѣ¹⁾. Однако жъ это незначитель-

1) О млад. преждевр. пох. см., стр. 339.

ное, повидимому, различіе, будучи признано изначальнымъ, отъ Самого Творца даннымъ, становится весьма существеннымъ. Человѣкъ, по коренному о немъ понятію, является существомъ двойственнымъ, состоящимъ изъ двухъ природъ, тогда какъ ангель—чистый духъ. Родъ людей—это особый родъ духовно разумныхъ сущностей, которые никогда не были ангелами и не будутъ ими.

На основаніи того различія, какое утвердилъ св. Григорій между Богомъ и ангелами съ одной стороны, и душою человѣка—съ другой, понятіе объ этой послѣдней онъ опредѣляетъ слѣдующимъ образомъ: „душа есть сотворенная сущность, сущность живая, разумная, органическому и чувственному тѣлу еѣобщающая собою жизненную и воспріимлющую чувственное силу до тѣхъ поръ, пока способная къ принятію того природа оказывается состоятельною“. ¹⁾ Въ этомъ опредѣленіи даны всѣ черты, которыми обособляется человѣческая душа въ ряду другихъ существъ духовнаго міра: съ одной стороны свойство тварности неизмѣримо отдѣляетъ ее отъ Бога Творца по самой природѣ, съ другой—связь ея съ чувственнымъ тѣломъ рѣзко отличаетъ ее отъ безплотныхъ ангеловъ. Назначеніе ея не то, чтобы жить внѣ тѣла, какъ утверждали платоники и по примѣру ихъ—Оригенъ, но и не то, чтобы быть неотдѣляемой отъ тѣла, какъ думалъ Аристотель. Душа сотворена для жизни въ тѣлѣ,—и этотъ признакъ для нея одинъ изъ существенныхъ, хотя и не настолько, чтобы на

¹⁾ О душѣ и воскр., стр. 214.—Curs. compl. T. 46, col. 29: ψυχὴ ἐστὶν οὐσία γεννητὴ (γενητή), οὐσία ζῶσα, νοερά, σωματικὴ ὀργανικῶ καὶ αἰσθητικῶ δυνάμιν ζωτικὴν καὶ τῶν αἰσθητῶν ἀντιληπτικὴν δι' αὐτῆς ἐννοῶσα (ἐννοεῖσα), ἕως ἂν ἡ δεχτικὴ τοῦτων συνέστηκε φύσις.

основаніи его можно было предполагать субстанціальное тождество духовной и тѣлесной природы человѣка. Душа, какъ самостоятельная сущность, можетъ отдѣляться отъ тѣла и жить безтѣлесною жизнью (отъ смерти до всеобщаго воскресенія).

IV.

Опредѣленіе существенныхъ свойствъ человѣческой души изъ понятія о ней, какъ образѣ Божіемъ. — Воплощеніе чистаго образа Божія въ невинной (идеальной) душѣ. — Частныя свойства богоподобія. — Аналогіи св. Троицы въ душѣ человѣка и ихъ значеніе.

Съ различеніемъ души отъ Бога и ангеловъ вопросъ о ея собственномъ существѣ уясняется еще слишкомъ мало. Отрицаніе генетическаго родства съ существомъ божественнымъ и полнаго тождества съ природою ангельскою само по себѣ ничего еще не даетъ въ положительное содержаніе понятія о сущности души. И если мы станемъ усиливаться постигнуть самое существо человѣческой души, то напрасно потратимъ время. „Что такое по своей природѣ нашъ умъ“, — по мнѣнію св. Григорія, мы не знаемъ да и знать не можемъ. Въ этомъ отношеніи душа наша, какъ образъ Божій, вполне раздѣляетъ существенный признакъ Первообраза. „Такъ какъ одно изъ свойствъ, усматриваемыхъ въ природѣ Божіей, есть *непостижимость* сущности; то по всей необходимости и образъ въ этомъ имѣетъ сходство съ Первообразомъ. Если бы природа образа оказалась постижимою, а первообразъ былъ выше постиженія, то это несоотвѣтствіе свойствъ изобличало бы недостаточность образа. Теперь же, когда природа нашего ума, созданнаго по образу Творца, не подлежитъ познанію, онъ (умъ) представляетъ точное подобіе

Превышесущаго“. ¹⁾ Непостижимый по существу, Богъ доступенъ, однако же, нашему познанію по своимъ *свойствамъ*. Тотъ же способъ познанія вполне приложимъ и къ душѣ человѣческой, — и съ этой стороны мы можемъ составить о ней довольно точное и ясное представленіе.

При опредѣленіи существенныхъ свойствъ нашей души св. Григорій Нисскій выходитъ изъ понятія о ней, какъ *образъ Божіемъ*. Не путемъ эмпирическимъ, но опытомъ и наблюденіемъ надъ проявленіями психической жизни хочетъ онъ приобрести истинное познаніе свойствъ нашей души, а путемъ чисто раціональнымъ, рассмотрѣніемъ свойствъ божественной природы, отразившихся въ глубинѣ нашего духовнаго существа. Наблюденіе знакомитъ насъ съ фактами наличной дѣйствительности, но оно не даетъ руководительнаго начала, по которому мы могли бы во множествѣ душевныхъ силъ и способностей отдѣлать тѣ, которыя принадлежать къ самому существу души, составляютъ изначальное, необходимое и неотъемлемое ея достояніе, отъ случайныхъ, условныхъ и временныхъ ея осложненій. Познать свойства, опредѣляющія истинное существо души, можно только чрезъ сопоставленіе ея съ высочайшимъ Первообразомъ, подобіе котораго она представляетъ. „Какъ глазъ, созерцающій предметы, внѣ его находящіеся, не можетъ видѣть себя самого, такъ и душа наша, познавая все, внѣ ея существующее, не можетъ сама по себѣ уразумѣть глубочайшій смыслъ и способъ своего собственнаго устройства. Но какъ тѣ, кто желаетъ тщательно рассмотреть красоту своего внѣшняго вида, достигаютъ этого при помощи чистаго зеркала, которое въ точности отражаетъ очертаніе

¹⁾ Объ устр. чел., гл. 11, стр. 109—10.

ихъ лица; такъ и для души нашей божественный Первообразъ служить такимъ вѣрнымъ зеркаломъ, въ которомъ она можетъ созерцать всѣ существенныя свои черты“. 1) Чертами богоподобія, по мнѣнію св. Григорія, всецѣло опредѣляется истинное понятіе о душѣ и съ качественной, и съ количественной стороны. Душа, по идеѣ о ней и по самому ея призванію, должна имѣть *только* такія свойства, какими характеризуется природа высочайшаго Божественнаго Духа.

Противъ этого послѣдняго положенія, высказаннаго съ такою категоричностью, св. Григорій видѣлъ возраженіе съ точки зрѣнія настоящаго, эмпирическаго состоянія человѣческой души. 2) Въ теперешней нашей душѣ можно найти не мало такихъ свойствъ, которыя не имѣютъ никакой аналогіи въ Божествѣ. Всѣ душевныя движенія и волненія, страсти и аффекты, желанія и стремленія, наконецъ, вся вообще сумма способностей и силъ, обращенныхъ къ міру земному и имѣющихъ смѣшанный, духовно-чувственный характеръ,—все это необходимыя принадлежности нашей психической жизни, и между тѣмъ въ жизни Божественнаго Духа они не имѣютъ ничего себѣ подобнаго. 3) Такимъ образомъ, для того, кто сравниваетъ нашу природу съ Богомъ и хочетъ строго выдержать понятіе подобія между ними, неизбежно повидимому является дилемма: „или Божественное естество признать страстнымъ, или человѣческое—безстрастнымъ“. 4) Но ни того, ни другаго,

1) De eo, quid sit, ad imag. Dei et simil.—Curs. compl. Г. 44, col. 1327.

2) Объ устр. чел., гл. 16. стр. 137.

3) О душѣ и воскр., стр. 233.—Сн. Огл. сл. гл. 5.

4) Объ устр. чел. гл. 16. стр. 138.

очевидно, допустить нельзя.—Какъ же послѣ того оправдать истину библейскаго ученія о томъ, что человѣкъ есть образъ и подобіе Божіе?—Св. Григорій находитъ возможность выхода изъ затруднительной дилеммы въ строгомъ различеніи между *реальнымъ*, эмпирическимъ состояніемъ человѣка и состояніемъ *идеальнымъ*, вполне соотвѣтствующимъ плану и намѣренію Творца,—между тѣмъ, что *человѣкъ есть*, и тѣмъ, чѣмъ *долженъ* бы быть онъ по идеѣ. „Великое разстояніе между тѣмъ, что умопредставляется по первообразу, и что создается по образу (ποῦ ὅρα τὸ μέσον ἐστὶ, τοῦ τε κατὰ τὸ ἀρχέτυπον νοημένου, καὶ τοῦ κατ' ἐικόνα γεγενημένου)“¹⁾ Человѣкъ, по божественной о немъ идеѣ, совсѣмъ не то, что *человѣкъ въ реальной дѣйствительности*. Первый представляетъ въ себѣ чистый, непримѣсный образъ Божества, чуждый всякихъ несвойственныхъ существу Божію качествъ, послѣдній, кромѣ чертъ богоподобія, имѣетъ въ своей природѣ немало такихъ свойствъ, которыя общи у него съ низшими, безсловесными животными.

Что идеальное состояніе человѣка должно быть мыслимо совершенно отличнымъ отъ дѣйствительнаго, эмпирическаго—это для св. Григорія истина, неподлежащая сомнѣнію. Она съ логическою необходимостью вытекаетъ и изъ понятія о Богѣ Творцѣ, и изъ понятія о цѣли и назначеніи человѣка. Богъ, по существу своему, есть высочайшее благо, или—лучше сказать—полнота всѣхъ благъ. Благость Божія была единственнымъ побужденіемъ къ творенію міра и въ частности—человѣка. „А если такъ, то ясно, что приводя человѣка изъ небытія въ бытіе (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς γένεσιν), Богъ не могъ обнаружить

¹⁾ Ibid. стр. 137.—Curs. compl. col. 180.

свою благодѣть въ отношеніи къ нему лишь наполовину, давши нѣчто изъ свойственнаго Себѣ и покупившись въ сообщеніи другаго. Напротивъ, совершенство божественной благодѣти въ томъ и состоитъ, что она дѣлаетъ человѣка обладателемъ всѣхъ благъ. А такъ какъ подробный списокъ этихъ благъ великъ и обозначить ихъ числомъ неудобно, то Слово Божіе отмѣтило лишь цѣлюю ихъ совокупность, сказавъ, что человѣкъ созданъ *по образу Божію*. Ибо это значить тоже, что сказать: (Богъ) содѣлалъ природу человѣческую причастною всякаго блага; потому что, если Божество есть полнота благъ, а человѣкъ Его образъ, то значить—образъ въ томъ и имѣетъ подобіе первообразу, что исполненъ всякаго блага¹⁾ Ни для какихъ недостатковъ, ни для чего, противорѣчащаго благодѣти Божіей здѣсь нѣтъ мѣста. Понятіе о совершенствѣ первобытной природы человѣка, какое только возможно для существа тварнаго, является такимъ образомъ необходимымъ слѣдствіемъ правильнаго представленія о Всеблагомъ Творцѣ.—Обращая затѣмъ вниманіе на цѣль творенія человѣка, легко опредѣлить и частнѣйшія черты совершенствъ его духовной природы. „Если человѣкъ для того приходитъ въ бытіе, чтобы сдѣлаться причастникомъ божественныхъ благъ, то по необходимости устроится такимъ, чтобы ему быть способнымъ къ участію въ этихъ благахъ“²⁾ „Какъ глазъ, говорятъ св. Григорій, потому наслаждается свѣтомъ, что онъ одинъ изъ всѣхъ органовъ тѣла имѣетъ въ себѣ естественный свѣтъ для воспріятія однороднаго свѣта солнечнаго; такъ, чтобы сдѣлаться причастникомъ Божіимъ, совершенно необходимо въ природѣ при-

1) Объ устр. чел. гл. 16, стр. 141.

2) Оглас. сл. гл. 5, стр. 15.

общающагося быть чему-либо сродному съ тѣмъ, чего оно пріобщается. Потому-то Писаніе говоритъ, что человѣкъ сотворенъ по образу Божію, чтобы, какъ думаю, подобнымъ взирать на подобное“. ¹⁾ Какъ природа безсловесныхъ животныхъ у разныхъ родовъ ихъ получила различное устройство примѣнительно къ условіямъ жизни каждаго (напр. тѣлесные органы птицъ вполне приспособлены къ жизни въ воздухѣ, сложеніе тѣла у рыбъ соотвѣтствуетъ условіямъ жизни въ водѣ);—такъ и духовная природа человѣка, призваннаго къ общенію съ Богомъ, должна была получить устройство всецѣло приспособленное къ этой высокой цѣли. ²⁾ Ничего такого, что прямо не направлено къ этой цѣли, ничего, что не имѣетъ для себя аналогіи въ свойствахъ существа Божественнаго, не должно быть мыслимо въ понятіи о перво-зданной душѣ человѣка.—Съ какими же частными свойствами нужно мыслить душу идеальнаго, перво-зданнаго человѣка,—и какія черты вслѣдствіе того нужно считать самыми существенными въ нашей те-перешней душѣ?

Богъ, по ученію св. Писанія, есть *умъ и слово* (*νοῦς καὶ λόγος*). И въ природѣ души человѣческой—это самыя основныя свойства, опредѣляющія все идеальное, богоподобное ея существо. ³⁾ Какъ по сравненію съ другими разумными тварями (ангелами) человѣкъ получаетъ свое опредѣленіе по отличительному признаку—тѣлесности (*ἡ ἐνσώματος φύσις*); ⁴⁾ такъ наоборотъ, по сравненію съ чувственнымъ міромъ специфическую природу человѣка слѣдуетъ опредѣ-

¹⁾ О млад. похвщ. см. стр. 341.

²⁾ Оглас. слов., гл. 5, стр. 16.

³⁾ Объ устр. чел., гл. 5, стр. 90.—Migne col. 137.

⁴⁾ О молитвѣ, сл. IV. Тв. св. Гр. Нис. ч. I, стр. 436.

лить, какъ умъ (νοῦς), выражающійся въ словѣ.¹⁾ Это—самая высшая, „владычественная“ (ἡγεμονικόν),—какъ часто называется ее св. Григорій,—сторона нашей души, или—лучше сказать—это только и есть въ собственномъ и истинномъ смыслѣ душа, какъ единственно богоподобное въ насъ начало; всѣ же другія части или силы, теперь различаемыя въ нашей душѣ, не принадлежать къ ея первоначальному существу, и, если на обыкновенномъ языкѣ онѣ называются душою, то лишь въ переносномъ смыслѣ, благодаря неточности словоупотребленія.²⁾ Душа, по самой идеѣ о ней, какъ сущности чисто духовной (πνεῦμα), есть только разумъ.

Анализируя понятіе ума (νοῦς), можно различить въ немъ слѣдующія частныя черты. Простой и несложный (ἀπλοῦς καὶ ἀσύνθετος)³⁾ по своей природѣ, и въ этомъ свойствѣ вполнѣ подобный Первообразу, умъ имѣетъ однако же различныя обнаруженія или *движенія* (κίνησις). Главнѣйшее изъ этихъ движеній есть *мысленіе*, какъ общій процессъ, и *мысль*, какъ частный его продуктъ (διάνοια νοῦ κίνησις ἐστὶ καὶ ἐνέργεια).⁴⁾ Это—теоретическая, познавательная дѣятельность ума, которая можетъ имѣть или интуитивный, созерцательный, или же дискурсивный, разсудочный характеръ, смотря по природѣ предмета, къ познанію котораго она направляется (τὸ θεωρητικὸν τε καὶ διακριτικὸν ἰδίον ἐστὶ τοῦ θεωροῦς τῆς φύξης).⁵⁾ Такъ какъ первый и высочайшій объектъ, къ которому должна постоянно направляться эта дѣятель-

1) Опроверж. Аполлнн., гл. 7, стр. 72.—Часть VII.—Св. ibid. гл. 22. 23.

2) Объ устр. чел. гл. 15, стр. 133—4.

3) Ibid., гл. 11, стр. 109.—Migne, col. 156.

4) Опроверж. Аполл., гл. 29, стр. 122.

5) О душ. и воскр., стр. 266.

ность ума, есть Богъ, истинное познаніе Котораго достигается путемъ созерцательнымъ, то непосредственный, интуитивный способъ познанія слѣдуетъ поставить несравненно выше разсудочно-логическаго. Если бы грѣхъ не отдѣлилъ насъ отъ Бога, нашъ умъ познавалъ бы только такимъ образомъ. — Познаніе представляетъ одну сторону въ жизни нашего ума. Другая, уже въ ней имѣющая свое основаніе, есть способность дѣятельно-практическая или *воля*. Воля есть результатъ дѣйствія мысли, а слѣдовательно и ума (... *προαιρεσις· προαιρεσις ἡ διάνοια, διάνοια δὲ τοῦ τι χίνημα*). ¹⁾ Св. Григорій не даетъ болѣе подробныхъ разъясненій касательно взаимоотношенія между мыслящею и волящею способностями нашего духа, но тѣмъ не менѣе рѣшительно признаетъ самую тѣсную между ними связь и зависимость, обусловленную единствомъ ихъ источника. Умъ, по его представленію, всецѣло опредѣляетъ духовную жизнь человѣка какъ съ теоретической, такъ и съ практической ея стороны. ²⁾ Первое и непосредственное его движеніе есть мысль, которая въ свою очередь имѣетъ два существенныя свойства: познаніе и дѣятельность (*διάνοια—ἐστὶ—νοεῖν καὶ ποιεῖν διύναμις*) ³⁾.

Итакъ, душу первозданнаго, невиннаго человѣка, представляющую точное воплощеніе божественной идеи о ней, св. Григорій изображаетъ, какъ чистый духъ или умъ, способный познавать Бога и дѣятель-

¹⁾ Опроверж. Аполл., гл. 23, стр. 104.—Migne, T. 45, col. 1171.

²⁾ Ibid., гл. 7.—См. *Böhringer*, Die alte Kirche, T. 8. S. 65.

³⁾ Объ устр. чел., гл. 8, стр. 100.—Migne, col. 148, A — Подробнѣе объ этихъ силахъ и отправленіяхъ ума мы скажемъ, когда будемъ излагать ученіе св. Григорія о способностяхъ нашей души въ ея настоящемъ, эмпирическомъ состояніи.

но участвовать въ усвоеніи божественныхъ благъ. Призывая человѣка къ участию въ своихъ благахъ, Богъ создалъ его не просто только способнымъ къ тому, но и вложилъ въ его природу естественные задатки, или—какъ выражается св. Григорій — „поводы“ (τὰς ἀφορμὰς) ¹⁾ всѣхъ этихъ благъ, и чрезъ то далъ опредѣленное направленіе его стремленіямъ. „Дана намъ идея всего прекраснаго, всякая добродѣтель и мудрость, все, что только мыслимо наилучшаго.“ ²⁾ Эти-то природные дары, по плану Творца, и должны были возбуждать въ душѣ человѣка тяготѣніе къ божественному, въ которомъ находится ихъ идеалъ. „Для того украшенъ человѣкъ и жизнию, и словомъ, и мудростію, и всѣми боголѣпными благами, чтобы по причинѣ каждаго изъ этихъ даровъ, имѣть ему желаніе свойственнаго (πρὸς τὸ ὁικεῖον τὴν ἐπιθυμίαν ἔχει)“. ³⁾ Чтобы выполнить свое назначеніе и не уклониться отъ своего призванія, человѣку оставалось только слѣдовать за позывами своей духовной природы и развивать естественныя, богодарованныя силы,—но развивать, отнюдь не прерывая общенія съ Первоисточникомъ всѣхъ благъ,—Богомъ. Только подъ этимъ послѣднимъ условіемъ могла сохраниться истинная жизнь человѣческаго духа. Ибо какъ земныя тѣла для своего поддержанія и развитія имѣютъ нужду въ матеріальной пищѣ, которая своимъ притокомъ сообщаетъ имъ нѣкоторую жизненную силу, такъ и духовная жизнь, посредствомъ которой природа поддерживается въ своемъ бытіи, имѣетъ свой жизненный источникъ въ общеніи съ истинно-сущимъ, всегда пребывающимъ и вѣчно не измѣн-

1) Оглас. сл. гл. 5, стр. 18.

2) Объ устр. чел., гл. 16, стр. 141.

3) Оглас. сл., гл. 5, стр. 16.

нымъ ¹⁾. Богъ далъ духу человѣческому жизнь, но силы для ея поддержанія и развитія предоставилъ почерпать изъ Самого Себя,—далъ разумъ,—эту царственную способность,—но опять подъ тѣмъ условіемъ, чтобы онъ постоянно тяготѣлъ къ высочайшему Разуму и въ созерцаніи Его существа находилъ истинное удовлетвореніе своей природѣ,—далъ мудрость и добродѣтель, но основа и источникъ всякой мудрости въ Богѣ, и всякой добродѣтели—въ подражаніи Ему. Такъ, въ духовной природѣ человѣка обладаніе богоподобными благами поставлено въ зависимость отъ общенія съ Богомъ и постоянного стремленія къ Нему. Только непрерывный притокъ живительныхъ силъ отъ Самого Первоисточника могъ сохранить въ насъ эти блага и дать имъ дальнѣйшее развитіе.

Тяготѣніе къ Первообразу, какъ условіе сохраненія въ насъ чистаго божественнаго образа, хотя и было преднамѣчено въ самомъ устройствѣ нашей идеальной природы, не могло однакожь быть дѣломъ физической необходимости. Надѣлая природу человѣческую разнообразными дарами, Богъ не могъ лишить ее наилучшаго и драгоцѣннѣйшаго—дара *свободы*. „Если бы какая нибудь необходимость возобладала надъ человѣческою жизнью, то съ этой стороны сталъ бы невѣренъ образъ, вслѣдствіе такого несходства сдѣлавшись далекимъ отъ первообраза. Ибо природа, подчиненная и поработенная какимъ либо необходимостямъ, могла ли бы назваться образомъ Существа царственнаго? Въ силу уподобленія Божеству во всемъ, человѣкъ долженъ былъ, безъ сомнѣнія, имѣть въ своей природѣ самовластіе и непоработченность, чтобы причастіе благъ было наградою

¹⁾ О млад., преждевр. похищ. смерт., стр. 340.

добродѣтели.“ 1) „Однихъ неодушевленныхъ и безсловесныхъ, — замѣчаетъ св. Григорій въ другомъ мѣстѣ, — можно чужою волей приводить къ чему угодно; словесное же и разумное существо, если перестало дѣйствовать свободно, утратило вмѣстѣ и даръ разумности.“ 2) — Душа проявляетъ свое царское и надъ всѣмъ земнымъ возвышенное достоинство своею независимостью отъ всякаго рода насилія и принужденія, своимъ державнымъ свободнымъ самообладаніемъ. Съ этимъ даромъ ничѣмъ неограниченной и ничѣмъ нестѣсняемой свободы Творецъ вложилъ въ природу человѣка принципъ самодѣятельности, опредѣляющій всю жизнь разумнаго существа, какъ его собственную, отъ него исходящую и исполнѣ отъ него зависящую. Такимъ образомъ, достиженіе высокой цѣли бытія, къ которой призывался и предрасполагался человѣкъ самымъ устройствомъ своей духовной природы, всецѣло было предоставлено ему самому, его собственному выбору и самоопредѣленію. Устроивши нашу душу по образу Своего высочайшаго Существа, Богъ только — такъ сказать — намѣтилъ эту цѣль, далъ силы и средства къ ея выполненію, но самое дѣло ея осуществленія отдалъ во власть нашей свободной воли, которая могла какъ устоять въ общеніи съ Творцомъ, такъ и уклониться отъ Него. — Уясняя ближе высказанную сейчасъ мысль, св. Григорій — по примѣру другихъ христіанскихъ учителей — дѣлаетъ различіе между понятіями — образа (εἰκών) и подобія (ὁμοιωσις) Божія въ человѣкѣ. Подъ первымъ разумѣтъ онъ данное Богомъ при самомъ твореніи, естественное достояніе человѣческаго духа,

1) Огл. сл., гл. 5, стр. 18. — Св. „Объ устр. чел.“ гл. 16, стр. 141

2) Ibid., гл. 31, стр. 97.

подъ вторымъ — обусловленное свободною самодѣятельностью человѣка сохраненіе и правильное употребленіе богодарованныхъ силъ ¹⁾). Образъ Божій положенъ въ насъ въ качествѣ основы или формы, которую мы сами должны наполнять соотвѣтствующимъ содержаніемъ. — По силѣ такого сопоставленія и разграниченія понятій, изъ которыхъ одно опредѣляетъ духовную природу человѣка съ онтологической, а другое съ моральной ея стороны, свобода воли является съ такимъ же значеніемъ для жизни нашего духа, съ какимъ разумъ — для самаго его существа. Это — два коренныя свойства души, одинаково важныя и необходимыя въ дѣлѣ достиженія высшей цѣли человѣческаго бытія. Въ разумѣ получилъ человѣкъ естественный органъ къ воспріятію божественнаго, въ свободной волѣ — силу, которая самовластно направляетъ этотъ органъ въ ту или другую сторону. При отсутствіи разума человѣкъ былъ бы лишенъ физической возможности общенія съ Богомъ, безъ свободы воли онъ не имѣлъ бы этической къ тому способности. Только взаимное, гармоническое сочетаніе этихъ двухъ силъ дѣлаетъ сго вполнѣ способнымъ къ причастію божественныхъ благъ.

Итакъ духъ (πνεῦμα) человѣческій есть, съ одной стороны, въ словѣ выражающаяся разумность (λογικόν, νοερόν), съ другой — неограниченная самосила (αὐτεξούσιον) ²⁾). Результатомъ правильнаго взаимодействія этихъ способностей является всякая добродѣтель и соотвѣтствующая ей мѣра блаженства ³⁾). Онѣ же возвышаютъ человѣка надъ всѣми тварями видимаго

¹⁾ In verba: Faciamus hominem.. etc. Or. I. Curs. compl. T. 44. col. 273.

²⁾ Объ устр. чел., гл 16.

³⁾ Stigler, Psycholog. des Greg. v. Nys. S. 19.

міра и доставляють ему царскую власть на землѣ, — истинное подобіе власти Царя вселенной ¹⁾).

Указанными сейчасъ чертами, по мнѣнію св. Григорія, исчерпывается цѣлое понятіе о природѣ и существенныхъ свойствахъ человѣческой души, поскольку она мыслится какъ чистое твореніе Божіе, вполне соотвѣтствующее и плану Творца и своему высокому назначенію. Но это — не единственная сторона, въ которой св. отецъ усматриваетъ отраженіе образа Божія въ духовной природѣ человѣка. Во взаимномъ отношеніи различныхъ душевныхъ силъ и способностей онъ находитъ *типическія* указанія на тайну св. Троицы и взаимоотношеніе Божественныхъ Лицъ ²⁾). Если сближенія этого послѣдняго рода и не имѣютъ такой рacionales и библейской основы, какъ вышеизложенное ученіе о сродствѣ человѣческаго духа съ Божественнымъ, во всякомъ случаѣ имъ нельзя отказать въ извѣстномъ значеніи. Св. Григорій Нисскій первый изъ церковныхъ учителей воспользовался въ такой широтѣ методомъ сближенія фактовъ нашей душевной жизни съ явленіями жизни божественной — въ цѣляхъ взаимнаго уясненія тѣхъ и другихъ ³⁾). Тотъ же методъ практиковался затѣмъ очень многими послѣдующими богословами, и у блаж. Августина нашелъ наиболѣе блестящее примѣненіе въ попыткѣ дать рacionales объясненіе догмату о св. Троицѣ. Какъ всякое

¹⁾ Объ устр. чел., гл. 4.

²⁾ Οὐ μίαν τινὰ εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν ὁ ἄνθρωπος κέχρηται, ἀλλὰ καὶ δευτέραν καὶ τρίτην ἐξείκονίζων ὥσπερ ἐν ἐσόπτρῳ τινὶ καὶ σκιαγραφίᾳ τοῦ πικῆ, οὐ φυσικῇ τρουσιπστάτου θεότητος τὸ μυστήριον. — De eo, quid sit, ad imag. Dei et simil. — Curs. compl. T. 44, col. 1329.

³⁾ Ritter. Gesch. d. christl. Philos. T. II. S. 116.

начало, сужденія св. Григорія въ этомъ направленіи не чужды значительныхъ недостатковъ. Аналогію Божественной Троицы находитъ онъ прежде всего въ различеніи души, слова и духа (ума). Душа (ἡ ψυχή), какъ общая основа, какъ носительница частныхъ психическихъ силъ и способностей, въ отношеніи къ этимъ послѣднимъ можетъ быть названа „нерожденною и безвиновною“ (ἀγέννητος καὶ ἀνύκιος) какъ независящая отъ нихъ по своему происхожденію и бытію. Съ этой стороны она представляетъ образъ Бога Отца, Которому также свойственны атрибуты нерожденности и абсолютной независимости отъ всякой причины. Мысленное слово (ὁ νοητὸς λόγος—слово еще не выразившееся въ звукѣ) не имѣетъ уже признака нерожденности; оно *рождается* изъ души неизреченно, непостижимо, невидимо и безстрастно (οὐκ ἀγέννητος, ἀλλ' ἐκ αὐτῆς (ψυχῆς) γεννώμενος ἀρρήτως καὶ ἀόρατως, καὶ ἀνεμφηρεύτως καὶ ἀπαθῶς); — и въ этомъ свойствѣ представляетъ истинное подобіе рожденія Сына, или вѣчнаго Слова Божія отъ Отца. Наконецъ, умъ (ὁ νοῦς) или духъ (πνεῦμα), какъ называетъ его апостолъ (1 Кор. 7, 3, 4), имѣющій въ душѣ свою основу и слѣдовательно не безначальный (ὁὐκ ἀνάκιος), *исходитъ* (ἐκπορεύετός ἐστι) отъ души, всюду проникаетъ и все созерцаетъ—по образу и подобію Всесвятаго и исходящаго Духа, о Которомъ сказано: „Духъ вся испытуетъ, и глубины Божія“ (1 Кор. 2, 10) ¹⁾.—Проводя далѣе взятое сравненіе, св. Григорій отмѣчаетъ еще болѣе поразительное (τὸ παραδοξότερον τῶν παραδόξων) сходство — именно въ томъ обстоятельстве, что между тѣмъ какъ душа и умъ (ψυχή καὶ νοῦς) просты, несложны, единичны,—слово (λόγος) представляетъ со-

1) De eo, quid sit, ad imag. Dei et simil. col. 1333.

четаніе двойства и вмѣстѣ единства. Есть двоякое рожденіе слова: одно внутреннее, сокровенное, безтѣлесное, въ сердцѣ (ἐν τῇ καρδίᾳ), другое—рожденіе тѣлесное посредствомъ губъ, когда слово становится явнымъ для всѣхъ, отнюдь не отдѣляясь въ тоже время отъ души, его родившей. Этимъ своимъ свойствомъ слово уясняетъ для насъ тайну двоякаго рожденія Сына (Логоса) Божія: — вѣчнаго и непостижимаго въ нѣдрахъ Отца и временнаго, тѣлеснаго—отъ св. Дѣвы ¹⁾.—„Такъ въ единствѣ существа нашей бессмертной и разумной души, какъ въ образѣ, открываются три ипостасныя свойства—нерожденность (ἀγεννησία) души, рожденіе (γέννησις) слова и исхожденіе (ἐκπόρευσις) духа... такъ что — если позволительно такъ выразиться—въ человѣкѣ, особенно — праведномъ, живетъ вся полнота Божества *образно* (τυπικῶς), но не *физически* (φυσικῶς), потому что Тріединный Богъ является въ немъ только какъ бы въ туманныхъ очертаніяхъ (σκιὰγραφεὺν ἀμυδρῶς)“ ²⁾.

Въ области тѣхъ же психологическихъ понятій, на основаніи которыхъ еп. Нисскій сдѣлалъ сейчасть указанный выводъ, находитъ онъ еще одну аналогію Св. Троицы. Послѣдовательность, какая замѣчается въ обнаруженіи и постепенномъ развитіи душевныхъ способностей по мѣрѣ физическаго возрастанія человѣка, по его мнѣнію, вполне соотвѣтствуетъ постепенному откровенію Божественныхъ Лицъ въ исторіи человечества. Присутствіе души съ ея основными свойствами — словомъ и разумомъ—не подлежитъ, конечно, сомнѣнію и у новорожденнаго младенца. Однако, слово и разумъ на первыхъ порахъ вовсе не обнаруживаются, а существуютъ только

¹⁾ Ibid. in. fin.

²⁾ Ibid. col. 1336.

въ возможности (δυνάμις); и лишь спустя болѣе или менѣе значительное время, съ возрастаніемъ и укрѣпленіемъ тѣлеснаго организма, впервые какъ бы раждается слово,—и не сразу въ формѣ совершенной, членораздѣльной рѣчи, а сначала—въ видѣ неяснаго лепета, который уже впослѣдствіи переходитъ въ рѣчь, вполне отчетливую. Еще позднѣе, чѣмъ слово, раскрывается разумъ, совершенная дѣятельность котораго обнаруживается уже по достиженіи человѣкомъ зрѣлаго, мужескаго возраста. — Такой же точно процессъ развитія представляетъ намъ и исторія откровеній Троичнаго Бога міру человѣческому. Актъ грѣхопаденія лишилъ человѣка свѣта боговѣдѣнія и сдѣлалъ его подобнымъ младенцу, заключенному въ утробу матери и невидящему свѣта солнечнаго. Первое просвѣтлѣніе далъ падшему законъ Моисеевъ, сообщившій ему понятіе только о Богѣ Отцѣ; Сынъ и Св. Духъ, хотя Они—едино съ Отцемъ по существу, были однако еще скрыты для человѣка подзаконнаго. Не безопасно было открывать младенствующему человѣку сразу всю высокую истину Троичности, потому что—при слабости разума—онъ легко могъ вообразить здѣсь политеизмъ. За закономъ слѣдовали пророчества, которыя неясными указаніями приподнимали нѣсколько завѣсу съ тайны Божественнаго Сынства. Наконецъ, съ рожденіемъ самого Божественнаго Слова изъ дѣвственныхъ нѣдръ, какъ изъ чистыхъ устъ, несовершенный дѣтскій языкъ закона и пророковъ перешелъ въ ясную и членораздѣльную рѣчь новозавѣтнаго Откровенія, глубочайшее уразумѣніе которой послѣдовало съ явленіемъ Духа Св., когда тайна Троицы открылась просвѣщенному взору христіанина яснѣйшимъ образомъ ¹⁾).

¹⁾ Ibid. col. 1337

Какъ ни смотрѣть на приведенныя аналогіи, имѣть нельзя придать большой важности. Въ основу ихъ положены чисто внѣшніе признаки сходства, не выражающіе истинныхъ отношеній между фактами, подлежащими сближенію. Что взаимныя отношенія между Лицами Св. Троицы не имѣютъ въ дѣйствительности ничего существенно сходнаго съ отношеніями различныхъ способностей въ нашей душѣ, — что въ дѣятельности божественной нельзя допустить такого различенія моментовъ, какое имѣетъ мѣсто въ дѣятельности человѣка, — объ этомъ едва ли нужно говорить. Правда и самъ св. Григорій, повидимому, далека былъ отъ мысли — смотрѣть на свои аналогіи, какъ на доказательства полного и существеннаго соотвѣтствія между нашей душой и Богомъ. По его сознанію, наши мысли о Богѣ всегда ниже своего предмета, и тѣ черты, какія въ душѣ нашей представляютъ отпечатокъ божественнаго образа, суть только слабыя подобія высочайшихъ свойствъ Божескаго Существа. Но за всѣмъ тѣмъ онъ придавалъ выставленнымъ сближеніямъ больше значенія, чѣмъ сколько они имѣютъ на самомъ дѣлѣ. Признавая качественную (матеріальную) несоизмѣримость сравниваемыхъ явленій, поскольку одни изъ нихъ совершаются въ области конечной ограниченной человеческой души, другія — въ сферѣ безконечнаго Божественнаго Духа, онъ тѣмъ не менѣе былъ твердо убѣжденъ, что со стороны количественной (формальной) между этими явленіями есть дѣйствительное сходство, *причинная* связь и соотношеніе. Если въ своей духовной природѣ мы различаемъ душу (ψυχή), слово (λόγος) и умъ (νοῦς) съ такимъ ихъ взаимоотношеніемъ, что душа представляетъ независимое, источникъ начала бытія, слово рождается изъ души, умъ исходитъ отъ нея, то такое устрой-

ство нашего духовнаго существа, по мнѣнію еп. Нисскаго, не случайно: въ немъ типически отразились *дѣйствительныя* отношенія Лицъ Св. Троицы. Не по другой какой причинѣ душа человѣческая устроена такъ, а не иначе, съ такимъ, а не инымъ количествомъ способностей и силъ, съ извѣстнымъ ихъ расположеніемъ и сочетаніемъ, какъ потому, что всѣ такія черты существуютъ въ Первообразѣ, по подобію котораго она сотворена. Ясно, что св. Григорій хочетъ видѣть въ своихъ аналогіяхъ выраженіе *реальнаго* соотвѣтствія, на дѣйствительномъ основаніи покоящагося сродства души нашей съ Богомъ, а не простое только и чисто случайное совпаденіе, какое встрѣчается между явленіями, не имѣющими никакого другъ къ другу отношенія и не стоящими ни въ какой между собой связи. Совершенно понятно отсюда, почему самымъ лучшимъ методомъ богопознанія онъ считаетъ наше самопознаніе, какъ и обратно — истинное познаніе нашей духовной природы ставитъ въ тѣснѣйшую зависимость отъ правильнаго понятія о природѣ божественной. „Научись изъ того, что внутри тебя, познавать Бога сокровеннаго; научись изъ троицы, сущей въ тебѣ, познавать Троицу Божественную; это (внутреннее) *свидѣтельство* *гораздо* *тверже* и *вѣрнѣе*, чѣмъ то, какое *заимствуется* изъ закона и Писанія“ ¹⁾). Если бы между духовной жизнью человѣка и жизнью высочайшаго Божественнаго Духа дѣйствительно существовало такое точное, причинное соотношеніе, какое предполагаетъ еп. Нисскій, то заключеніе отъ явленій одной изъ нихъ къ явленіямъ другой имѣло бы неоспоримую силу убѣдительности. Познаніе свойствъ и проявленій собст-

1) Ibid. col. 1340.—См. Ritter, S. 117.

венной внутренней жизни дало бы намъ ясное и вѣрное представленіе о подобныхъ же фактахъ въ жизни божественной. Однакожъ на самомъ дѣлѣ трудно придать настолько серьезное значеніе тѣмъ внѣшнимъ аналогіямъ, какія видѣли мы у св. Григорія; да и вообще мысль о дѣйствительномъ соотношеніи души нашей съ Богомъ въ такихъ частныхъ чертахъ, какія указаны св. отцомъ, нельзя не назвать преувеличенною. И прежде всего, принять эту мысль во всей строгости препятствуетъ то соображеніе, что душа наша имѣетъ свои особые условія жизни, существенно отличныя отъ жизни Божественнаго Духа, и свои спеціальныя задачи и цѣли бытія, которыми всецѣло обуславливается какъ устройство ея, такъ извѣстное количество и соотношеніе ея способностей и силъ. Усматривать сверхъ того въ каждой психической способности и тѣмъ болѣе—въ самомъ сочетаніи и обнаруженіи ихъ еще отобразъ дѣйствительныхъ свойствъ жизни божественной,—очевидно, нѣтъ достаточныхъ оснований и побужденій. Если и могутъ быть здѣсь совпаденія, то не существеннаго, а лишь случайнаго характера, потому что въ основѣ ихъ не лежитъ необходимой причинной связи.—Таковы дѣйствительно по своему характеру всѣ вышерассмотрѣнныя аналогіи св. Григорія. Самая искусственность ихъ построенія свидѣтельствуетъ объ отсутствіи существеннаго соотношенія между явленіями, подлежащими сближенію. Что въ способѣ происхожденія нашего слова и ума отъ души на самомъ дѣлѣ нѣтъ никакого истиннаго сходства съ *рожденіемъ* Сына Божія или *исхожденіемъ* Духа Св. отъ Отца,—это совершенно очевидно, такъ какъ самыя понятія „рожденія“ (*γέννησις*) и „исхожденія“ (*ἐκπόρευσις*) въ приложеніи къ актамъ нашей психической жизни имѣютъ только

переносный, несобственный и неточный смысл. Непосредственная дѣйствительность сама по себѣ никогда не дала бы повода обозначить эти акты такими понятіями, если бы желаніе найти въ нихъ сходство съ явленіями Божественной жизни не побуждало къ тому. Можно ли, наприм., на основаніи опыта и самонаблюденія, составить представленіе объ исхожденіи нашего духа или ума (ἐκπόρευσις πνεύματος, ἡ οὐκ τοῦ λόγου) отъ души? ¹⁾ да и чтò такое самая душа, взятая отдѣльно и независимо отъ ума и всѣхъ другихъ силъ? Ясно, что мысль св. отца движется здѣсь въ области абстрактно-логическихъ, а не реальныхъ, фактическихъ отношеній, и напередъ данныя черты библейскаго ученія о св. Троицѣ переносятся на явленія душевной жизни человѣка, не всегда удачно выбранныя.

Такимъ образомъ, значеніе аналогій св. Григорія на самомъ дѣлѣ далеко не такъ велико, какъ—по видимому—предполагалъ св. отецъ, слишкомъ разширявшій понятіе объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ; но оно не такъ и ничтожно, какъ думаютъ нѣкоторые (Риттеръ) изъ новыхъ изслѣдователей еп. Нисскаго, не придающіе указаннымъ аналогіямъ рѣшительно никакой цѣны и выдающіе въ нихъ лишь „признакъ ослабленія богословствующей мысли“ ²⁾. За отсутствіемъ внутренней, реальной связи между сравниваемыми явленіями, онѣ (аналогіи) теряютъ интересъ для антропологии, но сохраняютъ извѣстное значеніе для теологии. Къ познанію души человѣческой онѣ не приносятъ ничего, такъ какъ не объясняютъ дѣйствительныхъ причинъ и основаній ея устройства, но въ дѣлѣ богопознанія онѣ даютъ на-

¹⁾ De eo, quid sit ad imag. Dei et simil.—Col. 1336

²⁾ См. у Denis, Philos. d'Origène, p. 465.

шему уму весьма существенную опору. Въ самомъ дѣлѣ, тайна Бога Единого и вмѣстѣ Троичнаго представляетъ неразрѣшимую загадку, съ которою трудно могла бы примириться наша мысль, если бы въ глубинѣ своего собственнаго существа мы не находили нѣкотораго, хотя и слабаго ея подобія. Только благодаря тому, что въ себѣ самихъ ощущаемъ мы и сознаемъ одно духовное начало, дѣйствующее и открывающее себя въ различныхъ способностяхъ и силахъ, нераздѣльныхъ отъ него,—мы нѣсколько понимаемъ возможность сочетанія единства съ троичностью и въ сокровенной жизни Божества. То убѣжденіе, что между нашими психическими явленіями и процессами божественной жизни нѣтъ прямой причинной зависимости, какая существуетъ между копіей и оригиналомъ, типомъ и прототипомъ, не отнимаетъ значенія у аналогій, коль скоро на нихъ смотрятъ только съ этой формально-логической точки зрѣнія. Здѣсь важно одно признаніе и убѣжденіе въ возможности факта, по видимому противорѣчащаго законамъ логики,—признаніе, успокоивающее и примиряющее нашу мысль. Какимъ бы путемъ не достигалось подобное убѣжденіе,—это безразлично. Потому и аналогіи, заимствованныя изъ міра физическаго, могутъ имѣть здѣсь такую же цѣну, какъ и психологическія ¹⁾. Все преимущество этихъ послѣднихъ—только въ ихъ непосредственной близости къ нашему сознанію, и слѣдовательно въ большей убѣдительности для нашего ума.

¹⁾ Ibid. p. 464.

V.

Оригеновское вліяніе въ вышензложенномъ ученіи св. Григорія о душѣ и ея существенныхъ свойствахъ. Затрудненія, вытекавшія для еп. Нисскаго изъ увлеченія оригенизмомъ.

Попытка примиренія этихъ затрудненій.

Если посмотрѣть теперь на общій строй григоріева ученія о природѣ души человѣческой въ ея невинномъ, идеальномъ состояніи,—трудно не замѣтить здѣсь вліянія оригеновскихъ идей. Черты, какими изображалъ Оригенъ первозданный міръ духовъ, св. Григорій переноситъ на душу человѣческую и только въ нихъ видитъ все существо этой послѣдней. Два основныя понятія опредѣляли точку зрѣнія александрійскаго учителя на природу и свойства первозданныхъ духовъ,—понятіе о безконечной благодати Творца и понятіе о цѣли и назначеніи тварнаго духа. Какъ твореніе Всеблагаго Бога, первобытный духъ долженъ быть мыслимъ со всѣми совершенствами, какія только возможны для твари, ¹⁾ а какъ назначенный къ общенію и единенію съ Богомъ, онъ долженъ былъ получить природу и устройство, вполне соотвѣтствовавшія такому назначенію. ²⁾ Всякое несовершенство, все, что не стоитъ въ прямой связи съ природою божественною и не имѣетъ въ ней никакого для себя оправданія, Оригенъ исключалъ изъ представленія о существѣ первозданныхъ духовъ. Это были чистые умы, всѣ одинаковые по природѣ, равные по совершенствамъ, ³⁾ поставленные въ ближайшемъ общеніи

¹⁾ De princ. II, с. IX, п. 6; IV. п. 35.

²⁾ Ibid., IV, 32.

³⁾ Ibid., II, 9, 6.

съ Богомъ и чуждые всякаго соприкосновенія съ грубымъ (земнымъ) веществомъ. Только уже въ послѣдствіи, когда нѣкоторые изъ духовъ охладѣли въ стремленіяхъ къ Богу и уклонились отъ Него въ сторону зла и грѣха, сдѣлались они человѣческими душами, какими мы нынѣ наблюдаемъ ихъ, облеченными въ земныя, матеріальныя тѣла и полными разнаго рода несовершенствъ. ¹⁾—Изъ тѣхъ же самыхъ основоположеній, какъ мы видѣли, отирается и св. Григорій въ характеристикѣ свойствъ идеальной человѣческой души. И для него, какъ для Оригена, опредѣляющими началами при этой характеристикѣ служили понятія благодати Божіей и назначенія человѣка. Ничѣмъ инымъ, какъ увлеченіемъ идеями оригенизма, можно объяснить то обстоятельство, что понятіе о назначенія человѣка еп. Нисскій принялъ здѣсь нѣсколько односторонне и не вполне согласно съ утвержденными имъ самимъ началами космологіи. Онъ обратилъ все вниманіе исключительно на ту сторону, по которой человѣкъ призванъ стоять въ единеніи съ Богомъ, подобно духамъ безплотнымъ,—и опустилъ изъ виду другое, не менѣе существенное, назначеніе человѣка, по которому онъ является обитателемъ земнаго міра, стоящимъ въ тѣснѣйшей органической съ нимъ связи. Разсматривая душу человѣческую лишь съ точки зрѣнія ея отношеній къ Богу, св. Григорій естественно пришелъ къ такому же о ней представленію, какое установилъ Оригенъ о первосозданныхъ, невинныхъ духахъ. Отсюда для еп. Нисскаго, какъ и для учителя александрійскаго, душа человѣка идеальнаго являлась, какъ чистый духъ или умъ всецѣло проникнутый чертами образа Божія. Понятіемъ этого образа исчерпывалась вся сумма

1) Ibid., II. с. 9, 7; с. 8. п. 3; in Iohan. t. I, 12.

способностей и силъ ея. Все, что не запечатлѣно чертами богоподобія, что не имѣетъ необходимаго отношенія къ высшей цѣли человѣческаго бытія,— къ жизни въ Богѣ и для Бога, то не могло имѣть мѣста въ первоначальной духовной природѣ человека. Даже болѣе: не только самое существо души, ея силы и способности, но и извѣстное ихъ расположеніе, сочетаніе и взаимоотношеніе. по мнѣнію еп. Нисскаго, носить на себѣ печать дѣйствительныхъ отношеній жизни божественной. По силѣ такого представленія о сущности и цѣломъ устройствѣ идеальной души, вся совокупность психическихъ свойствъ и дѣятельностей, обращенныхъ къ міру чувственному, исключалась изъ опредѣленія первобытной духовной природы человека и являлась не-существеннымъ, лишь позднѣе (вслѣдствіе грѣха) привзошедшимъ къ ней осложненіемъ ¹⁾.

Однако, чѣмъ болѣе возвышалъ св. Григорій достоинство духовной природы человека чрезъ сближеніе ея съ Богомъ, тѣмъ труднѣе становилось понять связь души нашей съ тѣломъ и объяснить переходъ ея изъ богоподобнаго, идеальнаго состоянія въ теперешнее, эмпирическое, какъ оказывается, существенно отъ него отличное. Что у Оригена вполнѣ естественно и послѣдовательно вытекало изъ общихъ, своеобразныхъ началъ его системы, то у еп. Нисскаго являлось въ дисгармоніи съ другими основными его воззрѣніями, съ цѣлымъ понятіемъ его о человѣкѣ. Опредѣлить душу человѣческую въ ея невинномъ состояніи только какъ чистый, безстрастный умъ, какъ существо *всецѣло* богоподобное и сродное Богу, легко могъ Оригенъ, допускавшій первоначальное *бестѣлесное* существованіе души; но далеко не

¹⁾ Ritter, op. cit. S. 123—4.

съ такимъ удобствомъ могъ сдѣлать это св. Григорій, признававшій и сверхчувственный, и чувственный элементы одинаково изначальными и необходимыми для составленія полнаго человѣка. Если же душа человѣка не случайно связана съ тѣломъ, а по плану Самого Творца предназначена къ жизни въ немъ, то очевидно, что представленіе о чистой духовности и всецѣломъ богоподобіи ея оказывалось не вполне достаточнымъ, слишкомъ узкимъ. Являлась необходимость—кромѣ богоподобныхъ свойствъ—допустить въ ней столь же изначальное присутствіе низшихъ, духовно-чувственныхъ силъ, не имѣющихъ никакой для себя аналогіи въ природѣ божественной, но тѣмъ не менѣе для цѣлей земной, тѣлесной жизни совершенно неизбѣжныхъ. Въ виду такого настоятельнаго требованія св. Григорію предстояла дилемма: или поступиться строгимъ оригенистическимъ понятіемъ о природѣ первоначальной души въ пользу общецерковнаго о ней представленія, которое кромѣ богоподобнаго духа или ума вносило въ ея существо и черты низшаго, чувственно-животнаго характера, какъ необходимую принадлежность именно *человѣческой* (въ отличіе отъ божественной и ангельской) духовной природы; или же—измѣнить церковно-библейскому ученію и признать вмѣстѣ съ Оригеномъ, что люди были первоначально сверхчувственными духами (умами). Вопросъ, очевидно, сводился къ принципиальной разности возрѣній на цѣлаго человѣка и его исторію. Столкновеніе оригенизма съ твердымъ ученіемъ церкви создало для нашего св. отца слишкомъ большія затрудненія, изъ которыхъ выйти онъ могъ не безъ значительныхъ усилій и даже противорѣчій. Онъ не хотѣлъ всецѣло жертвовать ни однимъ изъ противоположныхъ возрѣній въ пользу другаго; онъ желалъ примирить и объединить ихъ въ одномъ общемъ пред-

ставленіи.—Первую попытку въ этомъ родѣ онъ далъ въ своеобразномъ ученіи о *твореніи перваго человека*. Эта попытка имѣла въ виду устранить самый поводъ къ возраженіямъ противъ оригенистической точки зрѣнія со стороны общецерковной,—показать, что между ними нѣтъ противорѣчій, какое съ перваго взгляда представляется, такъ какъ каждая изъ нихъ беретъ человѣка въ различномъ отношеніи: одна—въ отношеніи къ божественной о немъ идее, другая—въ отношеніи къ реальному осуществленію этой идеи.

Въ дѣлѣ творенія человѣка Богомъ св. отецъ различаетъ два отдѣльные момента:—созданіе человѣка идеальнаго съ чертами чистѣйшаго, божественнаго образа и созданіе человѣка эмпирическаго съ тѣми свойствами чувственно-животнаго характера, съ какими является человѣческая природа теперь. Въ самомъ св. Писаніи еп. Нисскій хочетъ найти основаніе для такого различенія. *Сотвори Богъ человека, по образу Божію сотвори его* (Быт. 1, 27),—такъ отмѣчаетъ бытописатель первый творческій актъ, представляя его вполне завершившимся. Затѣмъ дѣлаетъ опять повтореніе сказуемаго (сотвори) съ указаніемъ новаго предмета творенія: *мужа и жену сотвори ихъ*. По мнѣнію св. Григорія, въ этомъ послѣднемъ случаѣ имѣется въ виду уже совершенно особый, отличный отъ перваго творческій актъ, такъ какъ раздѣленіе на полы, въ немъ данное, не имѣетъ никакого отношенія къ Богу, по образу Котораго созданы человѣкъ первымъ актомъ: *о Христѣ бо Иисусъ*, говоритъ апостолъ, *нѣсть мужескій полъ ни женскій* (Гал. 3, 28). „Такимъ образомъ, заключаетъ св. отецъ, устройство нашей природы двоякое: одно уподобляемое естеству Божественному, другое раз-

дѣляемое на различныя по́лы. ¹⁾ Половое различіе—свойство животной природы; будучи придано существу человѣческому, оно низводило его съ высоты первоначальнаго богоподобія и приближало въ извѣстной мѣрѣ къ безсловеснымъ животнымъ. Изъ состоянія чисто духовнаго, безстрастнаго, всецѣло богоподобнаго, въ какое поставленъ былъ человѣкъ первымъ творческимъ актомъ, во второмъ—переходилъ онъ въ состояніе существа, имѣющаго среднюю, смѣшанную природу, объединяющую въ себѣ свойства бытія божественнаго и безтѣлеснаго съ жизнію безсловесною и скотскою: „изъ божественной природы получилъ онъ словесность и разумность, что не допускаетъ разности въ мужескомъ и женскомъ полѣ, а изъ безсловесной—тѣлесное устройство, раздѣляемое на мужескій и женскій полъ“. ²⁾—Между первымъ и вторымъ твореніемъ св. Григорій не полагаетъ, однако, никакого *временнаго* промежутка. По его мнѣнію, нельзя представлять дѣло такъ, какъ будто *сначала* былъ созданъ дѣйствительный человѣкъ по образу Божію, а *потомъ* этотъ идеальный человѣкъ снова преобразованъ въ существо низшаго порядка. Нѣтъ,—на самомъ дѣлѣ былъ только одинъ нераздѣльный творческій актъ: вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ сотворилъ Богъ человѣка по образу своему, сообщилъ Онъ ему и половое различіе, такъ что человѣкъ прямо вышелъ изъ рукъ Творца съ тою двойственностью природы, какую теперь мы наблюдаемъ у всякаго причастнаго человѣческой жизни. Въ состояніи чистаго образа Божія, съ одними только богоподобными свойствами человѣкъ не существовалъ въ дѣйствительности ни одного момента: фак-

¹⁾ Объ устр. чел., гл. 16, стр. 139.

²⁾ Ibid., стр. 140.

тически онъ явился на свѣтъ уже съ примѣсю несущественныхъ для него элементовъ низшей природы ¹⁾).

Это несоотвѣтствіе между идеей и ея осуществленіемъ, это осложненіе богоподобной природы, свойствами чувственно-животнаго характера произведено Творцомъ *въ виду грѣхопаденія* человѣка. „Богъ, свѣдый вся прежде бытія ихъ“ (Дан. 13, 42), какъ говоритъ пророчество, соображаясь съ тѣмъ, или—лучше сказать—предуразумѣвая силою предвѣдѣнія, къ чему склонится движеніе человѣческаго произвола по самоуправству и самовластію, изобрѣтаетъ для образа различеніе мужескаго и женскаго пола, которое не имѣетъ никакого отношенія къ божественному первообразу, но свойственно природѣ безсловесной“. ²⁾ Божественное предвѣдѣніе грѣха и имѣвшаго послѣдовать за нимъ измѣненія условій человѣческой жизни было, такимъ образомъ, причиною того, что первоначальная, чисто разумная природа человѣка получила отъ Творца чуждыя образу Божію прибавленія, заимствованныя отъ природы животныхъ. Грѣхъ, правда, не былъ еще реально совершенъ, когда послѣдовало измѣненіе природы, имъ вызванное. Тѣмъ не менѣе для божественнаго всевѣдѣнія онъ существовалъ уже, какъ фактъ, который долженъ былъ обусловливать собою соотвѣтственное осуществленіе творческаго плана. Богъ предвидѣлъ уклоненіе человѣка отъ высшаго назначенія и потому далъ ему устройство примѣнительно къ условіямъ и потребностямъ новаго низшаго положенія, какое имѣло наступить послѣ грѣхопаденія. А поколику причина грѣха лежитъ въ самомъ человѣкѣ, въ его свободной волѣ, то и виновникомъ перемѣны

¹⁾ Stigler, S. 13

²⁾ Объ устр. чел., гл. 16, стр. 143.

идеальной природы въ худшую, реальную, долженъ быть признанъ самъ же человѣкъ. Если не *постъ* грѣха (*post peccatum*), то по *причинѣ* грѣха (*propter peccatum*) онъ сотворенъ съ примѣсю свойствъ чувственно-животныхъ ¹⁾.

Итакъ, первый реальный человѣкъ не воплотилъ въ себѣ образа Божія въ его чистомъ, безпримѣсномъ видѣ. Однакожъ, божественная идея о человѣкѣ не могла остаться безъ осуществленія. Грѣхъ могъ измѣнить первоначальный творческій планъ, но отнюдь не отиѣнить его, такъ какъ въ противномъ случаѣ воля человѣческая оказалась бы могущественнѣе воли божественной. И св. Писаніе, дѣйствительно, утверждаетъ, что Богъ осуществилъ свой идеальный планъ вполне, во всемъ его содержаніи. „Сотворимъ человека по образу нашему и по подобію“,—таковъ былъ божественный планъ передъ началомъ творенія человѣка: „и сотвори Богъ человека, по образу Божію сотвори его“ (Быт. 1, 26, 27),—таково дѣйствительное выполненіе этого идеальнаго плана. Гдѣ же нашелъ свое воплощеніе чистый образъ Божій, въ комъ осуществилась истинная божественная идея? Богъ воплотилъ ее, отвѣчаетъ св. Григорій, не въ отдѣльномъ, реальномъ человѣкѣ, а лишь въ *цѣлой совокупности* человѣческаго рода. Какъ достояніе человѣка идеальнаго, образъ Божій оказался выше частныхъ его носителей, изъ которыхъ ни одинъ не могъ вмѣстить его во всей чистотѣ и широтѣ. Лишь цѣлая сумма человѣчества (человѣкъ *in abstracto*) могла дать соотвѣтственное выраженіе высокой идеѣ человѣка. *Совокупность* рода и есть тотъ по образу созданный человѣкъ, котораго имѣетъ въ виду св.

1) Møller, Gregorii Nysseni doctrina de hom. natura. Halis, 1854, p. 55

бытописатель въ словахъ: *сотвори Богъ человека, по образу Божію сотвори его.* 1) „Слово Божіе, сказавъ: *сотвори Богъ человека*, неопредѣленностью выраженія указываетъ на все человѣчество; ибо твари не придано имя: Адамъ, какъ говоритъ исторія въ послѣдующемъ; напротивъ того, имя сотворенному человѣку дается не какъ какому либо одному, но какъ вообще роду (*ἀλλ' ὄνομα τῷ κτισθέντι ἀνθρώπῳ οὐχ ὁ τίς, ἀλλ' ὁ καθόλου ἐστίν*)“ . 2) „Образъ Божій, усматриваемый во всей природѣ человѣческой, слѣдовательно, уже былъ, но не произошелъ еще Адамъ, потому что Адамомъ, по словопроизводству (съ еврейскаго), означаетъ земная тварь“ . 3) По силѣ своего всевѣдѣнія, Богъ, приступая къ творенію человѣка, сразу обнималъ въ своей мысли всю полноту человѣчества, и первымъ творческимъ актомъ сообщилъ свой чистый образъ именно этой совокупности человѣческаго рода. Вотъ почему всѣ люди, когда либо являвшіеся и имѣющіе явиться на свѣтъ, получивши при самомъ началѣ творенія образъ Божій, носятъ въ своей природѣ черты богоподобія: „всѣмъ равно дарованъ умъ, всѣ имѣютъ способность размышлять, напередъ обдумывать и все прочее, чѣмъ отражается Божественное естество въ созданномъ по образу Его. Одинаково имѣютъ это—и явленный при первомъ устроеніи міра человѣкъ и тотъ, который будетъ при окончаніи вселенной; они равно носятъ въ себѣ образъ Божій“ . 4) „Итакъ, по образу сотворенъ человѣкъ,—это всецѣлое естество, эта богоподобная тварь; и по образу сотворена всемогущею премудростью не часть

1) *Stigler*, S. 9.

2) Объ устр. чел., гл. 16, стр. 149.—*Migne*, col. 185, B.

3) *Ibid.* гл. 22, стр. 164.

4) *Ibid.*, стр. 144.

цѣлаго (человѣчества), но вся въ совокупности полнота естества¹⁾.

Такимъ образомъ, св. Григорій отличаетъ человѣка, какъ полноту человѣчества, отъ Адама, перваго человѣка *in concreto*. Какъ, однакожь, нужно представлять себѣ эту полноту (*πλήρωμα*) человѣчества, въ которой—по мнѣнію св. отца—изначала воплощенъ чистый образъ Божій? Не значитъ ли это, что вся сумма отдѣльныхъ людей (или по крайней мѣрѣ—душъ человѣческихъ) въ тотъ моментъ получила уже исполнѣ самостоятельное, реальное бытіе? Нѣтъ: оригенову гипотезу одновременнаго творенія и предсуществованія душъ св. Григорій, какъ увидимъ ниже, отрицалъ самымъ рѣшительнымъ образомъ.²⁾ Человѣчество, какъ объектъ перваго творенія, по его представленію, существовало пока лишь *потенціально*. Этому-то *потенціальному* человѣчеству и сообщенъ былъ чистый образъ Божій, — сообщенъ порознь всѣмъ людямъ, хотя еще не получившимъ дѣйствительнаго бытія, но уже *намѣченнымъ* въ возможности. Въ силу перваго творческаго акта каждый частный индивидуумъ отселѣ долженъ былъ имѣть участіе въ идеальной природѣ всего рода, т. е. въ божественномъ образѣ, хотя бы по своему явленію на свѣтъ онъ отстоялъ на цѣлыя тысячелѣтія отъ Адама.³⁾ Фактически чистый образъ Божій на

¹⁾ Ibid., гл. 22, стр. 165.

²⁾ О душѣ и воскр., стр. 286 и дал.—Объ устр. чел. гл. 28.

³⁾ *Möller.*, *Op. cit.* p. 50.—Изложенное ученіе св. Григорія нѣсколько напоминаетъ филономизмъ. Филонъ также различалъ идеальнаго первочеловѣка или небснаго Адама, созданнаго по образу Божию, отъ человѣка чувственнаго, представляющаго лишь отобразъ образа. (*De mund. orig.*; Pf. 1, 90; *Leg. alleg.*; Pf. 1, 138).—Но между нашимъ св. отцомъ и іудейскимъ философомъ есть глубокая и существенная раз-

первый разъ былъ впечатлѣнъ въ Адамѣ, поскольку онъ былъ представителемъ и носителемъ цѣлаго человѣческаго рода, слѣдовательно — впечатлѣнъ не какъ личное его достояніе, а какъ высшій общечеловѣческій даръ, котораго частный, эмпирическій человѣкъ не могъ вмѣстить во всей его чистотѣ и полнотѣ.

Различеніе двухъ моментовъ въ твореніи человѣка давало еп. Нисскому нѣкоторое средство соединить оригенистическое представленіе о первобытномъ состояніи человѣка съ церковнымъ о томъ ученіемъ. Первымъ мановеніемъ творческаго всемогущества осуществилась чистая идея человѣка, какъ существа всецѣло богоподобнаго, вторымъ — эта идея осложнилась чрезъ прибавленіе низшихъ свойствъ; совокупнымъ результатомъ обоихъ актовъ былъ первый реальный человѣкъ, природа котораго представляетъ соединеніе высшихъ, богоподобныхъ элементовъ съ низшими, животными. Въ духѣ оригенизма св. Григорій твердо поддерживаетъ мысль о различіи идеальнаго человѣка отъ первозданнаго Адама, въ которомъ не видитъ воплощенія чистой божественной идеи. Здѣсь онъ существенно расходится съ церковнымъ воззрѣніемъ, по которому невинный Адамъ является полнымъ и чистымъ осуществленіемъ идеи Божіей о человѣкѣ. Но утверждая, съ другой стороны, что идеальное состояніе для отдѣльных людей не было дѣйствительнымъ, еп. Нисскій не менѣе сильно уклоняется отъ Оригена съ его ученіемъ о первозданномъ мірѣ чистыхъ духовъ, куда

ность: тогда какъ первый видѣлъ осуществленіе идеи Божіей о человѣкѣ въ совокупности тварнаго человечества, послѣдній отождествлялъ идеальнаго человѣка съ Логосомъ, Сыномъ Божіимъ.

включались и люди. Это уклоненіе отъ оригенизма въ сторону церковнаго ученія—такого рода, что оно пзмѣняетъ цѣлый взглядъ на исторію человѣчества. Что для Оригена представлялось историческимъ періодомъ, пережитымъ уже каждымъ изъ насъ въ прошедшемъ, то для еп. Нисскаго являлось только состояніемъ потенціальнымъ, никогда еще неосуществлявшимся для частныхъ людей. Если Оригенъ училъ, что всѣ души человѣческія, созданныя по образу Божію, первоначально принадлежали къ міру чистыхъ духовъ, а потомъ уже, по мѣрѣ грѣхопаденія, получали природу низшаго порядка съ примѣсю свойствъ чувственно-животныхъ, — то св. Григорій, въ смыслѣ церковно-библейскаго представленія, утверждалъ наоборотъ, что изъ рукъ Творца, вышелъ только одинъ первый человѣкъ и прямо съ такимъ устройствомъ, какое мы находимъ теперь у самихъ себя. Перемѣна идеальной человѣческой природы въ нынѣшнюю, эмпирическую, по его мнѣнію, совершилась въ самомъ планѣ божественномъ еще прежде его дѣйствительнаго осуществленія. — Такъ думалъ онъ устранить явное противорѣчіе между оригенистическимъ и церковно-библейскимъ представленіемъ, примирить и сблизить ихъ путемъ взаимной уступки.

VI.

Характеристика идеальнаго состоянія человѣка: способъ размноженія рода человѣческаго безъ грѣхопаденія; отсутствіе матеріальной пищи и питья у невинныхъ людей; отрицаніе у нихъ грубо-матеріальнаго тѣла. — Близкій переходъ къ отождествленію идеальнаго человѣка съ ангелами.

Разошедшись съ Оригеномъ въ вышесказанномъ отношеніи, св. Григорій однакожъ остался соглас-

нимъ съ нимъ въ принципѣ. Онъ вполнѣ раздѣлялъ его мнѣніе, что настоящему состоянію человѣка предшествовало другое, существенно отъ него отличное. Пусть это послѣднее не нашло полного осуществленія въ конкретной дѣйствительности; во всякомъ случаѣ вопросъ о немъ, о его характерическихъ свойствахъ и особенностяхъ возникалъ для еп. Нисскаго во всей силѣ. Какъ, въ самомъ дѣлѣ, нужно представлять себѣ положеніе и жизнь невиннаго человѣка? Какія изъ свойствъ и отправленій теперешней нашей природы нужно исключить изъ понятія о природѣ идеальной? При рѣшеніи этихъ вопросовъ для св. Григорія былъ большой просторъ увлекаться идеями Оригена. Опасность встать въ противорѣчіе съ церковно-библейскимъ ученіемъ не могла его особенно страшить; отъ нея онъ могъ найти успокоеніе въ сознаніи, что трактуетъ только о потенциальномъ, не выходявшемъ изъ области возможнаго (слѣдовательно не о томъ, какое имѣетъ въ виду церковь),—состояніи человѣка. И, дѣйствительно, еп. Нисскій повторилъ здѣсь очень много оригеновскихъ мыслей, — даже болѣе, чѣмъ сколько позволяли основныя начала его собственной антропологии.

Первая особенность, которую получила человѣческая природа въ виду грѣхопаденія, и которой она не имѣла бы, если бы человѣкъ оставался въ невинномъ состояніи, по мнѣнію еп. Нисскаго, есть *половое различіе* и обусловленный имъ способъ преемственного размноженія человѣческаго рода. „Прежде грѣха Писаніе не говоритъ ни о рожденіи, ни о болѣзни рожденія, ни о желаніи чадородія. Но когда послѣ грѣха изгнаны люди изъ рая, и жена осуждена въ наказаніе на болѣзни рожденія, тогда Адамъ приступилъ къ супругѣ своей и позналъ ее

брачно, и тогда положено начало чадородію“. ¹⁾ Но если такъ, если нынѣ дѣйствующій законъ размноженія людей имѣетъ свою причину только въ грѣхѣ, то какимъ образомъ совершилось бы увеличеніе челоѣчества до назначеннаго Богомъ числа, если бы грѣхонпаденія не послѣдовало? Истинное рѣшеніе этого вопроса доступно только для посвященныхъ, подобно ап. Павлу, въ тайны рая; личное же мнѣніе св. Григорія объ этомъ предметѣ таково ²⁾. На недоумѣніе высказанное нѣкогда саддукеями касательно супружескихъ отношеній въ будущей, загробной жизни, Господь далъ слѣдующій отвѣтъ: „въ воскресеніи ни женятся, ни посягаютъ (Мат. 22. 30), ни умрети бо ктому могутъ: равни бо суть Ангеломъ, и сынове суть Божіи, воскресенія сынове суще (Лук. 20, 36). А такъ какъ воскресеніе обѣщаетъ возстановленіе падшихъ въ первобытное состояніе, значить и жизнь до-грѣховная должна быть мыслима по аналогіи съ жизнію ангеловъ ³⁾. „Какой способъ размноженія въ природѣ ангельской, — это неизреченно и недомыслимо по гаданіямъ челоѣческимъ; несомнѣнно только, что онъ есть, потому что воинство ангельское состоитъ изъ безчисленныхъ темъ“. Во всякомъ, впрочемъ, случаѣ это — не нашъ теперешній способъ супружескаго рожденія, такъ какъ у ангеловъ нѣтъ ни раздѣленія на полы ни брака. Тотъ же недовѣдомый для насъ законъ, какой имѣетъ силу въ мірѣ небожителей, могъ бы дѣйствовать и у людей, малымъ чимъ отъ Ангелъ умаленныхъ (Пс. 8, 6), если бы грѣхонпаденіе не измѣнило челоѣческую природу. Какъ ангелы, не имѣя брачныхъ

1) Объ устр. чел. гл. 17, стр. 145.

2) Ibid., стр. 146.

3) Ibid., стр. 146. 147.

отношеній, возрасли однакожь въ безчисленное множество, такъ и родъ человѣческій могъ бы увеличиться до мѣры, опредѣленной Творцомъ, безъ всякаго содѣйствія брака и половыхъ сношеній, если бы грѣхъ не сдѣлалъ необходимымъ для насъ другой способъ размноженія, свойственный безсловеснымъ ¹⁾).

Непосредственное впечатлѣніе отъ приведенныхъ сейчасъ выраженій св. Григорія таково, что оно даетъ поводъ къ предположенію, будто св. отецъ допускалъ въ мірѣ ангельскомъ способъ взаимнаго, послѣдовательнаго размноженія одной субстанціи отъ другой. Но не говоря уже о томъ, что такое мнѣніе было бы безпримѣрнымъ въ цѣлой исторіи свято-отеческой догматики,—можно найти въ собственныхъ сочиненіяхъ еп. Нисскаго нѣсколько указаній на то, что онъ принималъ церковное ученіе объ одновременномъ твореніи всѣхъ ангеловъ Богомъ. По общему мнѣнію христіанскихъ учителей, міръ ангельскій *сразу* былъ созданъ Творцомъ во всей совокупности индивидуальностей. Однимъ творческимъ актомъ, предварившимъ созданіе міра чувственнаго, были вызваны къ бытію всѣ частныя ангелы, и съ того момента ихъ царство неизмѣнно опредѣлилось въ цѣломъ своемъ объемѣ. Св. Григорій Нисскій, кажется, раздѣлялъ это общее воззрѣніе. По крайней мѣрѣ—всюду, гдѣ говоритъ онъ объ ангелахъ, постоянно разумѣетъ весь ангельскій *міръ*, какъ навсегда законченное цѣлое, не допускающее никакого прибавленія или уменьшенія ²⁾. Переносъ те-

¹⁾ Ibid., стр. 147.

²⁾ De eo, quid sit ad imag. Dei et sim., col. 1328: συν-τελέσας γὰρ ὁ Κτίστης τὸν ἀπλοῦν καὶ νοερώτατον τῷ ἁγιά-
του δυνάμειον χάσμον, μεθ' οὗ καὶ τὸν ὕλην τοῦτον.—
Св. Огл. слов. гл. 8, и мн. др.

перь подобный образъ представленія на человѣка, св. Григорій долженъ былъ признать возможнымъ и для рода человѣческаго такой же способъ размноженія, т. е. одновременное твореніе всѣхъ людей Богомъ, какъ утверждалъ это Оригенъ. Хотя и не совсѣмъ ясно, это мнѣніе дѣйствительно высказано еп. Нисскимъ. „Творецъ не выжидалъ (οὐκ ἀνέμενεν ἰδεῖν), — замѣчаетъ онъ о первомъ творческомъ актѣ, — пока число душъ достигало своей полноты постепеннымъ приращеніемъ раждаемыхъ, но силою предвѣдѣнія сразу представивъ мысленно въ надлежащей полнотѣ всю человѣческую природу, почтилъ ее высокимъ и равноангельскимъ жребіемъ (ἱσαγγέλω λη λῆσει). Поелику же Онъ предусмотрѣлъ, что свободная воля человѣка не пойдетъ прямымъ путемъ къ прекрасному и потому отпадетъ отъ ангелоподобной жизни, — то, дабы не сократилось число душъ человѣческихъ, утративъ тотъ способъ, какимъ ангелы возрасли до множества, приготовляетъ соотвѣтственный для падшихъ, скотскій способъ размноженія путемъ *взаимнаго преемства* (τῆς ἐκ ἀλλήλων διαδοχῆς)“ ¹⁾. Изъ этихъ ясныхъ словъ легко сдѣлать недосказанный выводъ. Если законъ временной послѣдовательности и взаимной зависимости внесень въ распространеніе рода человѣческаго только *въ виду* грѣха, значить безъ грѣха всѣ люди явились бы на свѣтъ одновременно — и притомъ путемъ божественнаго творенія, а не преемственнаго рожденія другъ отъ друга. „Неизреченный и недовѣдомый (ἀρρητος καὶ ἀνεπίστος)“ способъ размноженія ангеловъ, въ параллель съ которыми поставилъ св. Григорій невиннаго человѣка, былъ именно таковъ.

Тяготѣніе къ оригенизму ясно сказывается и въ

1) Объ устр. чел. гл. 17, стр. 148. — Curs. compl. col. 189.

дальнѣйшихъ чертахъ, какими изображаетъ еп. Нисскій идеальное состояніе человѣка. До-грѣховная жизнь человѣка, по его представленію, должна быть мыслима ангелоподобною и въ томъ еще отношеніи, что она не нуждалась для своего поддержанія въ *вещественной пищѣ и питіи*. Въ библейскомъ разсказѣ о пищѣ нашихъ прародителей въ раю св. Григорій видѣлъ чистую аллегорію. „Слушая св. Писаніе, я разумѣю не только тѣлесную пищу (*βρώσις*) и плотское удовольствіе, но знаю и другую нѣкоторую, имѣющую сходство съ тѣлесною, пищу, наслажденіе которою простирается на одну душу. *Идите мой хлѣбъ*, повелѣваетъ алчущимъ премудрость (Притч. 9, 4), и Господь ублажаетъ алчущихъ такой снѣди (Мѡ. 5. 6) и говоритъ: *еще кто жаждетъ, да придетъ ко Мнѣ и піетъ* (Іоан. 7, 37). И великій Исаія' способнымъ понять высоту его (ученія) повелѣваетъ: *пійте радость* (Ис. 25, 6). Есть еще пророческая угроза достойнымъ наказанія, что наказаны будутъ голодомъ; и голодъ этотъ будетъ не отъ какого-либо недостатка въ хлѣбѣ и водѣ, но отъ лишенія слова, ибо сказано: *не голодъ хлѣба, ни жажду воды, но голодъ слышанія слова Господня* (Амос. 8, 11)¹⁾. Такъ, по свидѣтельству Слова Божія, есть особая пища духовная, которою поддерживается жизнь души. Эта-то пища для человѣка невиннаго и служила единственнымъ источникомъ жизни. „*Всякое древо райское*“, вкушать плоды котораго заповѣдалъ Творецъ невиннымъ людямъ (Быт. 2. 16), отнюдь не нужно представлять себѣ матеріальнымъ растеніемъ, дававшимъ вещественный плодъ. Нѣтъ,—это была полнота (*всяко древо*) чисто духовныхъ благъ, питавшихъ духъ человѣка²⁾. Ни

¹⁾ Ibid., гл. 19, стр. 154—5.

²⁾ Ibid., стр. 155.

въ какой другой, чувственной, пищѣ идеальный человѣкъ не имѣлъ нужды. Подобно ангеламъ, онъ весь жилъ созерцаніемъ божественнаго и отсюда почерпалъ силы какъ для продолженія своего бытія, такъ и для развитія своей дѣятельности.

Отъ такихъ воззрѣній до чистаго оригенизма, съ его представленіемъ о *безтѣлестности* первобытныхъ людей, былъ одинъ только шагъ. Съ отрицаніемъ полового различія и основаннаго на немъ способа размноженія человѣческаго рода, съ отрицаніемъ насущной тѣлесной потребности, — потребности въ пищѣ и питьѣ, самое понятіе о тѣлѣ если не совсѣмъ улетучивалось, то слишкомъ утончалось. Во всякомъ случаѣ не оставалось возможности приписать невинному человѣку наше теперешнее, чувственно-матеріальное тѣло. Въ „словѣ къ скорбящимъ объ умершихъ“ св. Григорій, дѣйствительно, изображаетъ догрѣховное состояніе человѣка, какъ безтѣлесное, по крайней мѣрѣ — по сравненію съ нынѣшнимъ, грубо-тѣлеснымъ и страстнымъ. *Тѣ ризы кожаныя*, которыми облечены были наши прародители *послѣ* паденія (Быт. 3, 22), по его мнѣнію, символически означаютъ именно настоящую нашу плоть. „Если бы мы оставались тѣмъ, чѣмъ были сначала, — говоритъ св. отецъ, — то конечно не имѣли бы нужды въ этой кожаной ризѣ, такъ какъ освѣщало бы насъ уподобленіе Божеству. Божественный же образъ, который являлся въ насъ въ началѣ, не былъ свойствомъ, имѣющимъ какое либо очертаніе или цвѣтъ, но въ чемъ усматривается божественная красота, тѣмъ украшался и человѣкъ ¹⁾... Но когда человѣкъ вещественное удовольствіе предпочелъ радости душевной, Богъ, повидимому, какъ

1) Слово къ скорбящ. объ умерш., стр. 515. Твор. св. Гр. Нис. ч. VII.

бы содѣйствовалъ ему въ этомъ стремленіи посредствомъ кожаной одежды, которою облекъ его *по причинѣ* склонности его ко злу и вмѣстѣ съ которою примѣшались человѣку свойства неразумной природы (τῆς ἀλόγου ὕσεως)... *Вотъ что* (т. е. уклоненіе наше ко злу) сдѣлало для насъ необходимою потребность въ тѣлѣ (ταῦτά ἐστιν ἃ τῇ τοῦ σώματος χρείαν ἀναγκάζει ἡμῖν ἐποίησεν)¹⁾ Наше нынѣшнее матеріальное тѣло, съ его чувственно-животными потребностями и позывами не составляетъ, такимъ образомъ, изначальнаго достоянія человѣка. Какъ чистое подобіе божественнаго Первообраза, человѣкъ не имѣлъ этой „плотной оболочки“. „Ибо по-истинѣ чуждо и не-сродно безтѣлесному естеству вещество тѣла, съ которымъ *по необходимости* соединенный въ настоящей жизни (нашъ) умъ тяготеетъ, живя вмѣстѣ съ нимъ какъ бы иноземною для себя жизнію“.²⁾ Собственная, истинной природѣ человѣка свойственная область жизни и дѣятельности есть сфера бытія чисто-духовнаго.³⁾ Непосредственное (созерцательное) познаніе божескаго естества и свободное усвоеніе истекающихъ отъ него духовныхъ благъ, — вотъ истинное назначеніе и высшая цѣль, къ осуществленію которой призванъ человѣкъ Творцомъ. Понятно, что наиболѣе соотвѣтственною и наиболѣе цѣлесообразною формою жизни для него должна быть признана жизнь безтѣлесная, невещественная.⁴⁾ Ни съ метафизической, ни съ этической точки зрѣнія, по мнѣнію еп. Нисскаго, тѣло не находитъ для себя

¹⁾ Ibid., стр. 517 — 19. — Curs. compl. Patrolog. t. 46. col. 525. B.

²⁾ Ibid., стр. 502—3.

³⁾ Ibid., стр. 502.

⁴⁾ Ibid., стр. 494.

оправданій въ природѣ идеальнаго человѣка, такъ какъ оно не только не содѣйствуетъ, а скорѣе противодѣйствуетъ достиженію сейчасъ указаннаго назначенія. Въ ближайшее общеніе съ Божествомъ, очевидно, можетъ вступать только существо, сродное Ему по природѣ, т. е. свободное отъ связи съ грубымъ веществомъ. Тѣлесная же оболочка уже сама въ себѣ представляетъ препятствіе къ непосредственному соприкосновенію съ міромъ духовнымъ: закрывая отъ умственнаго нашего взора область бытія божественнаго, она держитъ нашъ духъ какъ бы „въ темницѣ“. ¹⁾ Но этого мало: соединенныя съ тѣломъ влеченія чувственно-животнаго характера, приражаясь къ духу человѣка, производятъ печальный раздоръ въ жизни этого послѣдняго. Возвышенныя и чистыя стремленія богоподобнаго ума постоянно приходятъ въ столкновеніе съ низшими, скотоподобными движеніями чувственности; возникаетъ борьба разнородныхъ влеченій, въ которой то разумъ беретъ перевѣсъ надъ тѣлесными страстями, то наоборотъ. ²⁾ При такихъ условіяхъ, человѣкъ движется къ истинной цѣли своего бытія, лишь крайне медленнымъ и труднымъ путемъ, и во всякомъ случаѣ—съ несравненно меньшими удобствами, чѣмъ какъ если бы онъ былъ совершенно свободенъ отъ чувственной оболочки. Ясно, что въ теперешнемъ положеніи человѣка, облеченнаго грубо-матеріальнымъ тѣломъ, есть значительная ненормальность, какой нельзя, конечно, допустить въ первобытномъ, идеальномъ его состояніи. Если же наше тѣло оказывается не вполне цѣлесообразнымъ, значить его происхожденіе въ составѣ человѣка не лежало въ идеальномъ божествен-

¹⁾ Ibid.

²⁾ Объ устр. чел. гл. 18 стр 150—1.

номъ планѣ, а было слѣдствіемъ нарушенія этого плана, вызваннымъ вторженіемъ въ міръ зла. Первоначально данное въ удѣлъ только безсловеснымъ животнымъ, оно перенесено было затѣмъ и на разумную природу человѣка, когда этотъ послѣдній омрачилъ себя грѣхопаденіемъ и чрезъ то сдѣлался недостойнымъ жизни безтѣлесной, по идеѣ болѣе ему свойственной. Радикальная перемѣна, произведенная грѣхомъ въ моральномъ состояніи человѣка, съ необходимостью вызвала измѣненіе и въ устройствѣ его природы. Грѣхъ разрушилъ непосредственное единеніе человѣка съ Богомъ и внесъ раздвоеніе въ первоначально чистую, однимъ стремленіемъ къ добру проникнутую, жизнь человѣческаго духа. Въ неизбѣжной зависимости отсюда должно было измѣниться и первоначальное устройство человѣка, всецѣло приспособленное къ условіямъ этой жизни. Природа безтѣлесная оказывалась уже несоотвѣтствующею новому положенію, въ какое вступилъ человѣкъ падшій. Раздвоеніе въ стремленіяхъ человѣческаго ума, тяготѣніе къ чувственнымъ удовольствіямъ вмѣсто прямого направленія къ благамъ духовнымъ требовало такой же двойственности и въ составѣ человѣческой природы: чистый духъ долженъ былъ получить матеріальное тѣло. Только при этомъ условіи разрушенная грѣхомъ гармонія восстанавливалась снова, хотя это новое устройство человѣка, вызванное грѣхомъ, являлось несравненно ниже первоначальнаго, въ божественной идеѣ даннаго. — Таковъ ходъ мыслей св. Григорія, направленныхъ къ отрицанію тѣла у невинныхъ людей.

Мысль о безтѣлесности (хотя и относительной) невиннаго человѣка, высказанная съ такою рѣшительностію и такъ твердо обоснованная, прямо вела къ послѣднему оригиналистическому выводу, — къ отожд-

дествленію идеальныхъ людей съ ангелами. Въ самомъ дѣлѣ, всякое реальное различіе между ними, по видимому, исчезало. Люди, какъ и ангелы, по представленію св. Григорія, первоначально были духами, чуждыми связи съ грубымъ веществомъ. Невидно разности и въ духовной ихъ природѣ. Тѣ и другіе одинаково надѣлены были чертами божественнаго образа, были призваны къ одной и той же цѣли общенія съ Богомъ и наслажденія Его благами. Если для человѣка достиженіе этой цѣли было поставлено въ зависимость отъ его свободной воли, то и ангелы не сразу вступили въ полное обладаніе божественными благами, а должны были приобрѣтать ихъ постепенно и свободно съ возможностью потерять ихъ. Если человѣкъ палъ, то палъ также и Люциферъ, а онъ былъ не изъ меньшихъ въ воинствѣ небесномъ.¹⁾ Такъ, въ представленіи объ идеальномъ человѣкѣ не оказывается ни одной черты, по которой бы можно было ясно отличить его отъ ангеловъ. По видимому, не было ничего естественнѣе, какъ сдѣлать отсюда оригеновское заключеніе, что всѣ первосозданные духи были совершенно равны между собою, составляли сначала одно нераздѣльное царство небожителей, или—что теперешніе люди суть только падшіе на землю ангелы. Въ сочиненіяхъ еп. Нисскаго есть нѣсколько мѣстъ которыя могутъ, пожалуй, дать поводъ къ предположенію, что св. отецъ не былъ совершенно чуждъ и такой мысли,—особенно если мѣста подобнаго рода мы будемъ разсматривать въ отдѣльности и не безъ нѣкотораго предубѣжденія. Такъ, въ объясненіи первыхъ словъ молитвы Господней: *Отче нашъ, иже еси на небесахъ*, св. Григорій замѣчаетъ: „кажется мнѣ, что

¹⁾ Denis, Philos. d' Origène, p. 468—9.

слово Писанія имѣеть здѣсь тотъ глубокий смыслъ, что оно напоминаетъ намъ, изъ какого отечества мы ниспали, и какого благородства лишились (τῆς πατρίδος ἧς ἐκπεποικήμεν, καὶ τῆς εὐγενείας ἧς ἀπεβλήθημεν)¹⁾ Наше первоначальное и истинное отечество—на небѣ; здѣсь на землѣ мы—только странники и пришельцы, подобно приточному блудному сыну (Лук. 1, 5, 18), уклонившіеся въ страну далекую изъ обителей Отца Небеснаго. Еще яснѣе ту же мысль выражаетъ св. отецъ въ притчѣ объ овцѣ заблудшей (Лук. 15, 4—7). „Погруженное въ бездну вещественной жизни“, ²⁾ человѣчество есть именно эта евангельская овца, отставшая вслѣдствіе грѣха отъ сонма духовно-разумныхъ тварей (ἡμεῖς οἱ ἄνθρωποι ἐσμὲν ἐκείνο τὸ πρόβατον, οἱ τῆς λογικῆς ἐκαστοῦτάδος ἀποβουχοληθέντες διὰ τῆς ἁμαρτίας). ³⁾—Если выраженія, подобныя сейчасъ приведеннымъ, ⁴⁾ понять въ непосредственномъ, строго-буквальномъ смыслѣ, легко можно придти къ заключенію, что еп. Нисскій, подобно Оригену, совсѣмъ отождествлялъ первобытныхъ людей съ ангелами и настоящее ихъ явленіе на землю трактовалъ, какъ отторженіе отъ общества небожителей. Но если принять во вниманіе, что подобныя же толкованія даютъ вышеуказаннымъ притчамъ и другіе отцы церкви, которыхъ никакъ нельзя заподозрить въ сочувствіи оригенизму, то нужно и по отношенію къ св. Григорію воздержаться отъ поспѣшнаго заключенія. Разсматривая невиннаго человѣка только съ *этической* точки зрѣнія, со стороны его высшихъ цѣлей и назначенія,

¹⁾ De orat. dom. II. Curs. Compl. T. 44, col. 1144.

²⁾ Ibid. Or. I, col. 1126.

³⁾ Adv. Apoll. c. 16.—T. 45, col. 1154.

⁴⁾ Другія мѣста въ томъ же родѣ собраны у Möller'a (op. cit. p. 47).

св. отцы дѣйствительно не находили различія между людьми и ангелами, которые имѣютъ такое же призваніе. Отсюда они съ полнымъ правомъ могли выразиться, что грѣхонаденіе разобщило человѣка съ ангелами, т. е. отклонило его духъ отъ истинныхъ, небесныхъ благъ къ временнымъ, земнымъ удовольствіямъ, тогда какъ ангелы остались вѣрными первоначальному высокому назначенію. Ничего похожаго на оригенизмъ въ этомъ церковномъ воззрѣніи, конечно, еще нѣтъ. За указаннымъ сближеніемъ, св. отцы всегда полагали глубокое метафизическое раздѣленіе между міромъ ангельскимъ и міромъ человѣческимъ, какъ двумя различными, Самимъ Богомъ разграниченными классами духовно-разумныхъ существъ. — Совершенно такъ же могъ мыслить и св. Григорій Нисскій. По крайней мѣрѣ, выше приведенныя мѣста изъ его сочиненій вполне мирятся съ подобнымъ объясненіемъ.

VII.

Поворотъ отъ оригенизма въ сторону обще-церковнаго ученія. Тѣло—необходимая составная часть человѣка, по самой идеѣ о немъ. Значеніе тѣла въ развитіи и жизни души. — Примиреніе видимыхъ противорѣчій въ ученіи св. Григорія о первобытной природѣ человѣка.

Какъ ни близко подошелъ св. Григорій къ крайнему выводу оригеновской антропологіи, однакожь онъ не сдѣлалъ его. Утверждая послылки, на которыхъ покоилось мнѣніе Оригена, онъ не принялъ заключенія, сдѣланнаго изъ нихъ учителемъ александрійскимъ. Отрицая одно за другимъ всѣ частныя различія между ангелами и людьми, онъ не дошелъ до общей мысли о полномъ равенствѣ или совер-

шенномъ тождествѣ тѣхъ и другихъ ¹⁾). Даже въ тѣхъ сочиненіяхъ, гдѣ онъ разсуждаетъ, по видимому, въ духѣ чистаго оригенизма, онъ строго различаетъ въ мірѣ духовно-разумныхъ тварей два рода существъ—ангеловъ, обитателей неба, и людей, жителей земли,—и причину этого различія полагаетъ не въ грѣхѣ, какъ Оригенъ, а въ премудромъ и вѣчномъ планѣ Творца ²⁾). — Были глубокія основанія, по которымъ св. Григорій не могъ принять мнѣніе Оригена, какъ ни близко подходило къ нему. Онъ не могъ этого сдѣлать по своимъ кореннымъ воззрѣніямъ на міръ и мировое положеніе человѣка,—воззрѣніямъ чисто церковнымъ и столько же далекимъ отъ оригеновскихъ. Пока онъ разсматривалъ человѣка самого по себѣ, съ его высокими цѣлями и задачами, слѣдовать за Оригеномъ и преувеличивать значеніе духовной нашей природы въ ущербъ тѣлесной было возможно и—пожалуй—даже естественно. Но какъ скоро обращалъ онъ вниманіе на положеніе и призваніе человѣка во вселенной, оригеновскія идеи не имѣли уже мѣста, и значеніе чувственнаго элемента въ природѣ человѣка возвышалось. Первозданный міръ, какъ мы знаемъ, состоялъ для св. Григорія не изъ однихъ разумныхъ, Богу сродныхъ духовъ. Противоположная духу область бытія матеріальнаго и не разумнаго имѣетъ такое же самостоятельное и независимое основаніе своего существованія въ творческой волѣ Божіей. Духъ и матерія—двѣ изначальныя противоположности, связать которыя въ одно гармоническое цѣлое призванъ человѣкъ. Такое призваніе необходимо требовало, чтобы

1) *Denis*, p. 469. *Möller*, § 15. *Ritter*. S. 119.

2) *De orat. dom.*, Or. IV, col 1165.—См. Огл. сл. гл. 6; О дувѣ и воскр. стр. 240 и мн. др.

человѣкъ объединялъ въ своемъ существѣ оба противоположные элемента. Тѣло и именно — земное, чувственное является необходимою составною частью его природы. — Яснѣе высказать и тверже обосновать необходимость тѣлесной стороны въ составѣ человѣка, кажется, нельзя. Предположить, чтобы послѣ того св. Григорій могъ смѣшивать людей съ ангелами, нѣтъ никакой возможности. Это значило бы для него встать въ вопіющее противорѣчіе съ основными началами своей собственной космологіи, чего не могъ сдѣлать такой глубокий мыслитель. И онъ не сдѣлалъ этого. Онъ шелъ за Оригеномъ до тѣхъ поръ, пока все еще не терялъ изъ виду существеннаго различія между небесными и земными духами. Но онъ остановился и всталъ въ рѣшительную оппозицію къ александрійскому учителю, когда дошелъ до мнѣнія этого послѣдняго о первоначальномъ равенствѣ всѣхъ духовъ. Онъ разсмотрѣлъ это мнѣніе во всѣхъ подробностяхъ и опровергъ во всѣхъ возможныхъ выводахъ ¹⁾. И отсюда, прямо вопреки оригеновскому воззрѣнію на человѣка, какъ падшаго съ неба и воплотившагося духа, онъ со всею рѣшительностью утвердилъ обратное положеніе, что человѣкъ есть существо, по самой идеѣ назначенное для жизни на землѣ, и слѣдовательно, соединенное съ земнымъ тѣломъ не случайно и впоследствии, а существенно и по первоначальному плану Творца.

Подъ вліяніемъ этого послѣдняго убѣжденія, во взглядахъ св. Григорія на первобытное состояніе человѣка происходитъ замѣтный поворотъ отъ оригенизма въ сторону обще-церковнаго ученія. Возвышенныя, спиритуалистическія идеи о природѣ невиннаго человѣка теперь уступаютъ мѣсто болѣе скром-

¹⁾ О душѣ и воскр., стр. 283—292.

нымъ и болѣе сообразнымъ съ библейскимъ текстомъ представленіямъ, въ которыхъ чувственному элементу придается надлежащее значеніе. Созданный по образу Божію человѣкъ не принадлежалъ къ чистому міру духовъ; Самимъ Творцомъ онъ былъ поставленъ на границѣ духовнаго и чувственнаго, какъ пунктъ соединенія того и другого. Къ его душѣ, существо которой состоитъ въ разумѣ, изначала присоединенъ элементъ чувственный, неразумный; съ его разумомъ, который есть зеркало Божества, связано другое зеркало—тѣло, которое можетъ или проникаться чертами духовной красоты и сдѣлаться—такъ сказать—зеркаломъ зеркала ¹⁾, или же—противиться воздѣйствію души и сообщать ей свою безобразность ²⁾.

Если прежде, подъ вліяніемъ оригенизма, св. Григорій склоненъ былъ смотрѣть на тѣло, какъ тѣнищу души и источникъ нравственныхъ ея несовершенствъ, то теперь онъ измѣняетъ этотъ взглядъ. Само по себѣ тѣло отнюдь не зло, и не въ грѣхѣ лежитъ причина соединенія его съ духомъ человѣческимъ. Оно—простое орудіе духа, нравственно—безразличное по своей природѣ и способное одинаково склоняться какъ въ добрую, такъ и въ дурную сторону. Такое или иное направленіе тѣлеснымъ движеніямъ даетъ уже самъ духъ, въ распоряженіи котораго они находятся. Одному разуму, по божественному установленію, принадлежитъ владычество во всей природѣ человѣка ³⁾,—и это не только по отношенію къ теоретической, познавательной дѣятельности, но еще болѣе — въ отношеніи къ дѣятельности нравственно-практической. Отъ него получа-

1) Объ устр. чел. гл. 12, стр. 117.

2) *Denis*, p. 469.

3) Объ устр. чел. гл. 13.

ютъ возбужденіе къ дѣйствию всѣ душевныя и тѣлесныя силы; онъ же опредѣляетъ самый характеръ и направленіе ихъ дѣйствій. Надѣленный даромъ свободы, чуждый всякаго принужденія и насилія, онъ является безусловно-независимымъ распорядителемъ дѣлой человѣческой жизни. Направить эту жизнь къ добру или отвратить ко злу зависитъ исключительно отъ него. Если, теперь, разумъ находится въ полномъ самообладаніи, онъ естественно стремится къ благу, которое свойственно ему, какъ образу Божію по самой природѣ. За нимъ, въ томъ же направленіи слѣдуютъ и всѣ подчиненные ему силы. Въ частности, природа тѣлесная, если услугами ея приходится пользоваться разуму для выраженія своихъ добрыхъ стремленій, оказывается вполне послушнымъ органомъ духа и черезъ то сама дѣлается какъ бы образомъ божественнаго образа (*ἡ φύσις ἡ ὑπὸ τοῦ νοῦ συνηχόμενῃ καὶ ἀπὸ τοῦ νοῦ εἰκὼν εἰκόνος ἐστίν*) ¹⁾. „Когда умъ избираетъ полезное разуму, а не страсти, природа (чувственная) безпрекословно идетъ по слѣдамъ правителя“ ²⁾. Эти нормальныя отношенія между высшею, правящею и низшею, подчиненною природами вполне сохраняются даже и въ томъ случаѣ, когда возбужденіе къ дѣятельности человѣкъ получаетъ отъ тѣла. Чувственныя впечатлѣнія, какъ бы ни были они сильны, сами по себѣ никогда не вліяютъ на человѣческую волю принудительно. Прежде, чѣмъ стать мотивами дѣятельности, они должны пройти передъ судомъ разума, который можетъ отнести къ нимъ или утвердительно, или отрицательно, или осуществить ихъ или же отвергнуть. Послѣдній, рѣшительный голосъ и здѣсь при-

¹⁾ Ibid., гл. 12.—Migne, col. 164, A.

²⁾ Ibid., гл. 14, стр. 132.

надлежитъ разуму; свобода выбора, ему присущая, ни въ какомъ случаѣ не нарушается.

Однакожь, если ближе всмотрѣться въ дѣйствительную природу нашей свободной воли, можно,—кажется,—сильно оспаривать утверждаемую св. отцомъ мысль о господствѣ разума надъ тѣломъ и даже о равновѣсіи между ними. Допустимъ, что низшія, плотскія возбужденія не могутъ дѣйствовать принудительно, что для совершенія каждаго дѣйствія, имѣющаго моральный характеръ, необходимо требуется добровольное согласіе разума. Но если принять во вниманіе, что человѣкъ измѣнчивъ (*τρέπτος*) по природѣ, — (ибо таково свойство каждаго существа, не имѣющаго причины бытія въ себѣ самомъ и созданнаго изъ ничего) ¹⁾, — что уже въ самомъ дарѣ свободы, независимо отъ всякихъ внѣшнихъ побужденій, лежитъ для него величайшая опасность уклоненія отъ истиннаго блага, то что сказать о положеніи человѣческой воли, когда на нее дѣйствуютъ еще плотскія влеченія, возбуждающія ее ко грѣху? Не склонится ли она въ сторону этихъ послѣднихъ почти съ необходимостію, хотя по видимому и не безъ собственнаго согласія?—Св. Григорій называетъ нечестивою такую мысль. „Ибо виновнымъ во злѣ былъ бы Создатель, еслибы Имъ въ природу вложены были необходимыя побужденія къ погрѣшностямъ“ ²⁾. Правда, что измѣнчивость составляетъ коренное свойство человѣческой свободной воли, но эта воля съ самаго начала не была поставлена въ совершенно безразличное отношеніе къ добру и злу. Если въ сторону послѣдняго могла отчасти клонить ее тѣлесная природа, то въ сторону перваго нисколько

¹⁾ Ibid., гл. 16.

²⁾ О душѣ и воскр., стр. 241.

не менѣе, развѣ еще не болѣе влекла ее природа духовная. Благо, если оно и не дано человѣку какъ готовое и неотъемлемое свойство его существа, во всякомъ случаѣ представляетъ самый близкій и самый естественный предметъ, къ которому должны тяготѣть всѣ его желанія и направляться вся его дѣятельность. Богоподобный разумъ человѣка такъ устроенъ Творцомъ, что для него стремиться къ благу значитъ только слѣдовать за влеченіями своей природы. И пока онъ остается вѣренъ этимъ влеченіямъ, онъ имѣетъ въ нихъ достаточный противовѣсъ всякимъ возбужденіямъ чувственности и можетъ всецѣло господствовать надъ плотью. Истинная свобода воли сохраняется у него во всей неприкосновенности. „Только тогда, когда разумъ добровольно бросаетъ бразды правленія, и подобно возничему, привязанному къ колесницѣ, влечется сзади ея,—тѣлесныя движенія берутъ надъ нимъ верхъ и становятся пагубными страстями, и человѣкъ изъ разумнаго и богоподобнаго состоянія переходитъ въ неразумное и безсловесное“. ¹⁾ Причина такого извращенія нормальнаго порядка, очевидно, лежитъ исключительно въ самомъ разумѣ; плотскія движенія въ томъ нисколько не повинны. Они берутъ только власть, которую разумъ самъ, безъ всякаго принужденія имъ уступаетъ.

Отвергая съ такой рѣшительностью взглядъ на тѣло, какъ на источникъ зла и несовершенствъ, св. Григорій съ тѣмъ вмѣстѣ устранялъ одно изъ самыхъ сильныхъ затрудненій, лежавшихъ на пути къ признанію тѣлесной природы изначальнымъ достоинствомъ человѣческаго существа. Если плоть съ ея движеніями не заключаетъ въ себѣ необходимыхъ побужденій къ грѣху, если—напротивъ—при добромъ упо-

1) Ibid., стр. 242—3.—См. Объ устр. чел. гл. 14 и 18.

требленіи она является существенно полезнымъ органомъ духа, воспринимающимъ и отражающимъ его богоподобныя совершенства, то, очевидно, нѣтъ никакого препятствія признать, что она могла быть дана человѣку по самой его идеѣ, а не вслѣдствіе только или въ виду грѣхопаденія. Понятіе чистаго божественнаго образа, какимъ мыслится идеальный человѣкъ, оттого нисколько не унижается, по крайней мѣрѣ — съ нравственной стороны. Со стороны метафизической удобнѣе, повидимому, было бы мыслить человѣка въ состояніи безтѣлесномъ, поколику тѣло во всякомъ случаѣ составляетъ преграду, препятствующую духу возноситься въ чистую область бытія божественнаго, къ чему призванъ онъ по самой своей природѣ. Но такъ какъ кромѣ этого призванія, свойственнаго человѣческому духу, цѣлый человѣкъ имѣетъ еще другое, не менѣе существенное, — быть посредникомъ между небомъ и землею, соединять матеріальный міръ съ духовнымъ, то тѣло является столь же *необходимою* частью его существа, какъ и самый духъ. О преимуществахъ безплотнаго состоянія для человѣка, такимъ образомъ, и рѣчи быть не можетъ. Ограниченіе, какое испытываетъ духъ человѣческій отъ связи съ плотью, имѣетъ основаніе въ вѣчномъ планѣ Творца, и потому должно быть рассматриваемо, какъ явленіе вполне нормальное и сообразное съ основными законами развитія самого духа. Таково оно и на самомъ дѣлѣ.

Соединяя двѣ различныя природы въ единствѣ человѣческаго существа, Творецъ положилъ между ними такое тѣсное и гармоническое соотношеніе, что ни одна изъ нихъ не можетъ обойтись безъ помощи другой, дѣйствовать и развиваться самостоятельно, напротивъ обѣ предполагаютъ и восполняютъ

себя взаимно. и лишь въ этомъ взаимодействіи обѣ достигаютъ совершенства. Духъ не утрачиваетъ своихъ специфическихъ свойствъ отъ соединенія съ тѣломъ и остается при томъ же высокому призванію къ уподобленію и общенію съ Богомъ, какое лежитъ въ самомъ его существѣ; равнымъ образомъ и тѣло, будучи соединено съ духомъ, не теряетъ оттого ни одной существенной черты изъ своей природы и не лишается свойственныхъ ему отправлениямъ. Но сохраняя цѣлостность существа, обѣ составныя части человека находятся въ самой тѣсной зависимости другъ отъ друга по отношенію къ жизнедѣятельности. Со стороны тѣла эта зависимость понятна и очевидна. Само по себѣ—мертвая и безжизненная матерія, оно только при содѣйствіи духа получаетъ жизнь и движеніе, становится органомъ духовно-моральныхъ дѣйствій и черезъ то пріобрѣтаетъ нѣкоторое участіе въ высшей, сознательно-разумной жизни. Не въ такой существенной зависимости стоитъ духъ отъ тѣла, какъ это послѣднее отъ него. Онъ въ себѣ самомъ имѣетъ жизнь, знаніе и разумъ, самъ опредѣляетъ начало и направленіе своей дѣятельности. Тѣмъ не менѣе, по силѣ тѣсной связи съ тѣлесною природою, онъ съ необходимостью подчиняется ея законамъ въ развитіи и обнаруженіи своихъ способностей и силъ. Законъ постепеннаго развитія—общій законъ всего существующаго, и человѣческій духъ подлежитъ ему наравнѣ со всеми другими тварями. Душа человека возрастаетъ вмѣстѣ съ тѣломъ и въ прямой зависимости отъ него; періоды физическаго роста суть въ то же время и стадіи развитія духа: между тѣми и другими—полная аналогія. „Какъ въ растительныхъ сѣменахъ возрастаніе по немногу приходитъ въ совершенство; такъ и въ человѣческомъ составѣ соразмѣрно тѣлесной величинѣ вы-

казывается и душевная сила, сперва дѣлаясь питательною и растительною у образуемыхъ въ утробѣ, послѣ сего сообщая даръ ощущенія происходящимъ на свѣтъ, и затѣмъ уже, какъ нѣкоторый плодъ на выросшемъ растеніи, слегка проявляя разумную силу—не всю вдругъ, но по мѣрѣ того, какъ растение идетъ вверхъ, послѣдовательно увеличивая преспѣваніе“ ¹⁾).

Но и послѣ того, какъ душа достигнетъ полного разцвѣта своихъ силъ, она не перестаетъ нуждаться въ услугахъ тѣла для развитія и усовершенствованія этихъ силъ. Нашъ разумъ не владѣетъ знаніемъ, какъ даннымъ, готовымъ матеріаломъ; наша свободная воля не имѣетъ блага, какъ неотъемлемаго достоянія. Знаніе и добродѣтель приобрѣтаются постепенно и послѣдовательно, при *необходимомъ содѣйствіи* тѣлесной природы. Внѣшній окружающій насъ міръ съ чудесами божественной премудрости, всюду въ немъ разсѣянными, служитъ ближайшимъ предметомъ, на который должна переходить наша умственная дѣятельность. Познаніе Творца изъ Его откровеній въ видимой природѣ есть необходимый и самый естественный для нашего разума путь богопознанія. „Кто не руководился міромъ къ уразумѣнію премірныхъ благъ, но какимъ то слабымъ, необученнымъ, необразованнымъ по уму проходилъ настоящую жизнь“, тотъ и по переселеніи отсюда въ высшую область бытія не сразу достигаетъ такой умственной зрѣлости и соединенной съ нею степени блаженства, какая достается въ удѣлъ человеку, переходящему въ небесную страну съ ранѣе приобрѣтеннымъ запасомъ знаній. Такъ, младенцы, не успѣвшіе развить своихъ духовныхъ силъ

¹⁾ О душѣ и воскр., стр. 298.—Св. Общ. устр. чл. гл. 29.

здѣсь на землѣ, по переходѣ въ жизнь загробную оказываются далеко не въ такомъ совершенномъ состояніи, какъ люди, пріобрѣтшіе здѣсь духовную опытность ¹⁾. Совершенно свободные отъ всякаго грѣха, съ чистыми, духовными силами, младенцы являются, однако же, несовершенными въ томъ отношеніи, что ихъ силы не имѣютъ надлежащаго развитія, какое пріобрѣтается духомъ человѣческимъ въ здѣшней земной жизни. Всякое истинное знаніе, достигаемое здѣсь, есть положительное достояніе нашего разума, возводящее его къ болѣе и болѣе высокому совершенству; всякая ступень развитія, пройденная на землѣ, есть положительный и необходимый шагъ по прямому пути, который ведетъ нашъ умъ къ его конечной дѣли и назначенію. — Если таковъ естественный, Богомъ установленный законъ для человѣческаго разума, что его первоначальное развитіе должно совершаться въ тѣснѣйшей связи и зависимости отъ видимаго матеріальнаго міра, то понятно отсюда все значеніе, какое принадлежитъ въ этомъ дѣлѣ тѣлу человѣческому. Своими органами чувствъ оно необходимо посредствуетъ отношеніе между разумнымъ духомъ и неразумной матеріей, между которыми непосредственнаго общенія нѣтъ. Только при помощи тѣлесныхъ орудій нашъ умъ можетъ входить въ соприкосновеніе съ чувственнымъ міромъ; воспринимать отъ него впечатлѣнія и черезъ то познавать его.

Не менѣе существенное значеніе, по возрѣнію св. Григорія, принадлежитъ плоти въ дѣлѣ развитія другой способности нашего духа, — его свободной воли. Если выше какъ мы видѣли, св. отецъ устранилъ неправильный взглядъ на взаимоотношеніе

¹⁾ О младенц. похищ. смерт., стр. 248—9.

души и тѣла съ моральной стороны и доказалъ, что присутствіе въ человѣкѣ тѣлесной природы нисколько не препятствуетъ свободнымъ движеніямъ его духа; то теперь онъ усиливаетъ свою мысль и утверждаетъ, что плоть не только не противодѣйствуетъ, а наоборотъ—прямо и положительно содѣйствуетъ раскрытію и укрѣпленію добрыхъ стремленій нашей воли. Постепенное совершенствованіе человѣка въ этомъ отношеніи стоитъ, по мнѣнію еп. Нисскаго, въ ближайшей и необходимой связи съ его господствомъ надъ чувственной природой. Основное свойство тварной воли, отличающее ее отъ высочайшей воли Творца, составляетъ измѣнчивость и колебаніе; въ выборѣ между добромъ и зломъ—сущность свободы, дарованной твари ¹⁾. Самымъ понятіемъ о свободѣ воли необходимо требуется, такимъ образомъ, существованіе двухъ противоположныхъ сторонъ, отъ которыхъ бы исходили къ свободному духу морально—различныя возбужденія, открывающія ему возможность выбора и исполнѣ самостоятельнаго рѣшенія. Это непремѣнное условіе развитія нравственной дѣятельности—(по крайней мѣрѣ, до тѣхъ поръ, пока она не получитъ устойчивости и не утвердится навсегда въ избранномъ направленіи)—для человѣческой воли дано ближайшимъ образомъ въ органическомъ соединеніи двухъ природъ—духовной и чувственной. Первая дѣйствуетъ на нашу волю возвышающимъ образомъ, побуждая ее стремиться къ истинному, вѣчному и неизмѣнному благу; вторая привлекаетъ ее удовольствіями низшаго порядка, въ которыхъ подъ личиною добра кроется настоящее зло ²⁾. Эти разнородныя влеченія—поскольку осно-

¹⁾ Оглас. сл., гл. 21.

²⁾ Оглас. сл., гл. 8.

ваніе ихъ лежитъ въ самомъ существѣ человѣка, въ его двойственной природѣ, — вліяють на его волю постоянно и совмѣстно. Слѣдовать внушеніямъ богоподобнаго разума и осуществлять добро человекъ можетъ только подъ условіемъ побѣды надъ противоположными, чувственными движеніями, и наоборотъ: склоняться въ сторону дурныхъ влеченій чувственности онъ можетъ лишь тогда, когда подавляетъ и заглушаетъ въ себѣ высокія стремленія духа ¹⁾. Отсюда всякая добродѣтель, какъ и всякій порокъ, является результатомъ совершенно свободного рѣшенія человеческой воли, слѣдствіемъ выбора и предпочтенія однихъ наличныхъ мотивовъ предъ другими, также постоянно находящимися на лицо. Правда, при условіяхъ нормальнаго отношенія между высшею и низшею природами въ человѣкѣ. движенія послѣдней теряютъ силу и характеръ мотивовъ отрицательныхъ и являются въ полномъ подчиненіи у разума; тѣмъ не менѣе въ присутствіи ихъ у свободной и измѣнчивой воли всегда остается возможность уклониться въ ихъ сторону. Каково бы ни было ихъ вліяніе и сила, во всякомъ случаѣ самое ихъ существованіе постоянно держитъ человека въ извѣстной степени напряженія, побуждаетъ дѣйствовать всегда съ осторожностью и слѣд. съ нѣкоторымъ усиленіемъ. А такова именно и должна быть по своему существу истинно — моральная дѣятельность. Гдѣ нѣтъ борьбы и выбора между разнородными мотивами, тамъ нѣтъ надлежащихъ поводовъ для обнаруженія свободы, а гдѣ нѣтъ полной свободы, тамъ нѣтъ и добродѣтели. У человека всѣ эти условія осуществляются въ ближайшей зависи-

1) Объ устр. члов., гл. 12. — Ritter, Geschichte d. chr. Phil. S. 126.

мости отъ его тѣлесной природы, которая служить—такъ сказать—постояннымъ пробнымъ камнемъ для испытанія и укрѣпленія его свободной воли.

Всѣмъ, что доселѣ сказано о вліяніи чувственной природы на развитіе богоподобныхъ силъ человѣческаго духа, утверждается самая тѣсная связь между двумя составными частями человѣческаго существа. И эта связь, по силѣ приведенныхъ аргументовъ, должна быть мыслима, какъ изначальная, необходимая, въ самомъ существѣ соединенныхъ природъ имѣющая свое основаніе. Человѣкъ, по смыслу такого представленія, необходимо является существомъ духовно-тѣлеснымъ. Сопоставляя такой взглядъ на человѣка съ прежде изложеннымъ оригенистическимъ, мы получаемъ въ системѣ св. Григорія два различныя представленія о природѣ и состояніи первобытнаго человѣка. По одному, — только духовный элементъ признается первоначальнымъ, и человѣкъ въ идеѣ мыслится, какъ чисто разумное существо, чуждое всякихъ свойствъ неразумной, животной природы. Грѣхопаденіе получаетъ здѣсь значеніе факта, который имѣлъ своимъ слѣдствіемъ не омраченіе только, но существенное осложненіе человѣческой природы, привнесеніе въ составъ ея *новыхъ* свойствъ и силъ изъ области низшаго бытія. Грѣхъ низвелъ человѣка съ высоты богоподобнаго, чисто—духовнаго состоянія, въ состояніе смѣшаннаго, разумно — животнаго существованія ¹⁾. Иной причины св. Григорій не могъ найти для объясненія настоящаго нашего устройства, несоотвѣтствующаго—какъ казалось ему—чистой идеѣ человѣка. — По другому образу представленія, чувственный элементъ въ природѣ чело-

¹⁾ Объ встр. чел. ст. 18.

вѣка признается также изначальнымъ, какъ и духовный. Здѣсь состояніе человѣка идеальнаго мыслится по существу тождественнымъ съ нашимъ настоящимъ состояніемъ и отличающимся отъ этого послѣдняго только по взаимоотношенію различныхъ частей, соединенныхъ въ человѣческомъ составѣ. Природѣ духовной, по идеѣ, принадлежитъ господство и управленіе цѣлымъ существомъ человѣка. природа чувственная назначена къ подчиненію и служенію духу. Грѣхъ разрушилъ эту первоначальную гармонию и извратилъ нормальное отношеніе между природами, поставивши первую въ подчиненное и служебное положеніе къ послѣдней ¹⁾.

Какъ примирить видимое противорѣчіе указанныхъ сейчасъ воззрѣній? Какое изъ двухъ различныхъ представленій считать основнымъ убѣжденіемъ св. Григорія,—и въ какомъ вообще смыслѣ слѣдуетъ трактовать его взглядъ на природу и состояніе невиннаго человѣка. Если сопоставить данныя въ пользу оригенистическаго представленія съ противоположными имъ доводами въ пользу церковнаго воззрѣнія, то перевѣсъ во всѣхъ отношеніяхъ, несомнѣнно, окажется на сторонѣ послѣднихъ. До чистаго оригенизма, какъ мы знаемъ, св. Григорій не дошелъ. Мысли о безплотномъ состояніи идеальнаго человѣка онъ нигдѣ не высказалъ, какъ ни былъ близокъ къ ней. Онъ удержался отъ крайнихъ выводовъ оригеновой доктрины и не изъ одной боязни встать въ противорѣчіе съ церковнымъ авторитетомъ; къ тому, какъ мы видѣли, побуждали его и основныя начала собственной системы, отличныя отъ оригеновскихъ. Одно то убѣжденіе, что человѣкъ по самой твор-

¹⁾ Ibid. c. 14. См. Böhringer, Die alte Kirche, T. 8, S. 82-3.

ческой о немъ идеѣ назначенъ для жизни въ зсмномъ, чувственномъ мірѣ, безусловно обязывало признать двойственность его первобытной природы, такъ какъ только это непремѣнное условіе и дѣлало его способнымъ къ выполненію даннаго Творцомъ назначенія. Можно было имѣть своеобразный взглядъ на тѣло идеальнаго человѣка, можно было исключать изъ представленія о немъ какія угодно частныя свойства, но никакъ нельзя было отрѣшиться отъ общаго понятія о тѣлѣ, какъ необходимомъ для цѣлей земной жизни органѣ человѣческаго духа. Точка зрѣнія св. Григорія, дѣйствительно, такова; и здѣсь лежитъ разгадка кажущихся противорѣчій и колебаній въ его сужденіяхъ о состояніи невиннаго человѣка.

Въ свойствахъ и отпращеніяхъ нашего нынѣшняго тѣла находилъ онъ много такого, чего не могъ примирить съ идеей чистаго творенія Божія. Вообще далекій отъ мысли считать чувственную природу саму въ себѣ причиною и источникомъ зла, онъ тѣмъ не менѣе склоненъ былъ видѣть во многихъ явленіяхъ главное жилище и самую удобную почву для развитія грѣха. Таковы, на его взглядъ, прежде всего половыя отношенія людей, таковы же и всѣ другія, грубо—животныя отпращенія тѣла, которыя при измѣнчивости человѣческой воли переходятъ въ страстныя движенія, поражаютъ и питаютъ множество разнообразныхъ порочныхъ наклонностей. Для мыслителя, стоявшаго подъ вліяніемъ платоническаго идеализма, еще болѣе—для христіанина, проникнутаго духомъ господствовавшаго въ ту эпоху аскетизма ¹⁾,—этого было достаточно, что-

1) *Heyns*, Disput. hist.—theolog. de Gr. Nyss., p. 5. — *Kupp*, Gr. v. Nys. S. 17 etc.

бы объявить тѣ страстныя движенія вмѣстѣ съ самими основаніями ихъ въ тѣлѣ за случайныя, къ истинному существу человѣка не принадлежація осложненія его природы. По требованію теодицеи, — невиннаго, богоподобнаго человѣка нужно мыслить „безстрастнымъ по природѣ (ἀπαθὴ τὴν φύσιν) ¹⁾. А гдѣ (теперь) богоподобіе души? Гдѣ неподлежащее страданію тѣло? Гдѣ вѣчность жизни? (ποῦ τῆς φυχῆς τὸ θρασυδές; ποῦ ἡ ἀπαθεία τοῦ σώματος; ποῦ τῆς ζωῆς τὸ αἰδιον). Человѣкъ смертенъ, скоропреходящъ; по душѣ и по тѣлу расположенъ ко всякаго рода *страстямъ*“ ²⁾. Страсть — πάθος — вотъ то общее понятіе, которое обнимаетъ всѣ частныя признаки, отличающіе настоящую, послѣгрѣховную жизнь человѣка отъ первоначальнаго, безстрастнаго его состоянія.

Лучшимъ объясненіемъ того, чтò разумѣлъ св. Григорій подъ словомъ „πάθος“, а слѣдоват. и лучшимъ комментариемъ его воззрѣній на первобытную природу человѣка можетъ служить его представленіе о состояніи людей послѣ всеобщаго воскресенія. Выходя изъ того положенія, что „воскресеніе есть ничто иное, какъ возстановленіе падшихъ въ первобытное состояніе“ ³⁾, еп. Нисскій не полагаетъ никакого различія между жизнью человѣка первозданнаго и жизнью человѣка воскресшаго, и — смотря по тому, какое изъ двухъ этихъ состояній приходится ему характеризовать, — онъ для полноты характеристики безразлично пользуется чертами, заимствованными отъ другаго. Это даетъ намъ возможность понять смыслъ не вполне ясныхъ выраженій касательно первобытной природы человѣка при свѣтѣ болѣе

¹⁾ Оглас. сл. гл. 6.

²⁾ Ibid., гл. 5.

³⁾ Объ устр. чел. гл. 17.

точныхъ и опредѣленныхъ сужденій о природѣ людей воскресшихъ. Защищая догматъ воскресенія *тѣлъ* противъ такихъ его противниковъ, которые, ссылаясь на недостатки нынѣшней тѣлесной природы, со-всѣмъ отрицали участіе ѣлотѣ въ благахъ будущей блаженной жизни, — св. Григорій утверждаетъ, что несовершенства настоящихъ нашихъ тѣлъ не будутъ имѣть мѣста по воскресеніи, что воскресшее тѣло снова получить ту красоту, съ какою первоначально вышло оно изъ рукъ Творца. „Въ первой жизни, Создатель которой былъ Самъ Богъ, не было, какъ вѣроятно, ни дѣтства, ни страданій отъ многообразныхъ недуговъ, ни другаго какого-либо бѣдственнаго тѣлеснаго положенія, потому что неестественно было Богу создать что-либо подобное. Напротивъ того, пока въ человѣчествѣ не произошло стремленія ко злу, естество человѣческое было Божиимъ нѣкимъ достояніемъ (θεῖον τι χρῆμα ἢ ἡ ἀνθρωπίνη φύσις)¹⁾. „Итакъ, поелику всего того, что къ естеству человѣческому примѣшалось *изъ жизни безсловесныхъ*, прежде въ насъ не было, пока человѣчество не впа-ло въ страсть по причинѣ порока; то необходимо, оставивъ страсть (по воскресеніи), оставимъ вмѣстѣ и все, что при ней усматривается“. Что собственно въ теперешней тѣлесной природѣ человѣка составляетъ послѣгрѣховную и имѣющую отпасть въ воскресеніи примѣсь, — это объясняетъ св. Григорій въ дальнѣйшихъ словахъ, которыя проливаютъ яркій свѣтъ на всю его доктрину о природѣ невинныхъ людей. „Когда мы совлечемся мертвеннаго этого и гнуснаго хитона, валоженнаго на насъ изъ кожъ безсловесныхъ животныхъ (а слыша о кожѣ, думаю разумѣть наружность безсловеснаго естества — τὸ

1) О душѣ и воскр. стр. 314—15.

σχήμα τῆς αἰσθητικῆς φύσεως, — въ которую облеклись мы, основвшись со страстью); тогда все, что было въ насъ изъ кожи безсловесныхъ, свергнемъ съ себя при совлеченіи хитона. Воспринято же нами отъ кожи безсловесныхъ слѣдующее: плотское смѣшеніе, зачатіе, рожденіе, нечистота, сосцы, пища, изверженіе, постепенное прихожденіе въ совершенный возрастъ, зрѣлость (возраста), старость, болѣзнь, смерть" ¹⁾).

Итакъ, не самое тѣло, съ которымъ живемъ мы на землѣ, представляетъ „кожаную ризу," данную человѣку вслѣдствіе грѣха, а лишь *тѣло ненормальности* тѣлесной природы, тѣ общія съ животными безсловесными свойства и отправленія ся, которыя — по терминологіи св. Григорія — составляютъ *наружность*, обликъ (σχήμα, habitus) нашей нынѣшней плотской жизни. ²⁾ Правда, если отнять всѣ перечисленные выше частныя свойства, въ которыхъ еп. Нисскій указываетъ спеціальную принадлежность тѣла *грѣховнаго*, самое понятіе о тѣлѣ разрѣшается для нашей мысли почти въ неуловимый абстрактъ. Кромѣ самаго общаго и — въ силу этой общности — недостаточно опредѣленнаго свойства матеріальности, не остается ни одной конкретной черты, по которой можно было бы составить хоть сколько-нибудь отчетливое представленіе о *чистомъ*, безгрѣшномъ тѣлѣ человѣка. Самъ св. Григорій не далъ, да и не могъ дать на этотъ счетъ никакихъ разъясненій. Для него выше сомнѣній стояли два положенія: съ одной стороны, — что чувственно-тѣлесная природа составляетъ неотъемлемую часть человѣческаго существа, а съ другой, — что настоящее наше тѣло не

¹⁾ Ibid., стр. 316.

²⁾ Möller, Gr. Nys. anthropol., p. 53.

соотвѣтствуетъ достоинству человѣка первозданнаго. Это достоинство онъ понималъ преувеличенно—идеалистически, а потому отнесъ въ сторону недостойнаго, и слѣд. изначала не бывшаго, много такого, что въ дѣйствительности является необходимымъ условіемъ тѣлесной жизни и что, по церковно-библейскому воззрѣнію, признается изначальнымъ и существеннымъ достояніемъ человѣческой природы. Въ томъ все различіе его ученія отъ обще-церковнаго, — различіе, какъ мы видѣли, довольно значительное, но не настолько рѣзкое и глубокое, какъ у Оригена, подъ вліяніемъ котораго стоялъ здѣсь еп. Нисскій. Въ основномъ пунктѣ, — въ признаніи двойственности первоначальной природы человѣка, — св. Григорій твердо держался ученія Церкви и былъ столько же далекъ отъ оригенизма; въ пунктѣ второстепенной важности, — въ преувеличенномъ представленіи о богоподобіи и чистотѣ невинной человѣческой природы, — онъ обнаружилъ тяготѣніе къ оригенизму въ ущербъ строго-церковному воззрѣнію.

Однако и въ этомъ послѣднемъ случаѣ самъ св. Григорій, кажется, не сознавалъ уклоненія отъ церковной нормы или — по крайней мѣрѣ — не считалъ это уклоненіе прямымъ противорѣчіемъ. Въ церковномъ ученіи о будущемъ блаженномъ состояніи людей онъ находилъ именно такіа возвышенно-спиритуалистическія черты, какими самъ онъ изображалъ первобытную природу человѣка. Но онъ опустилъ здѣсь изъ виду, что — по церковному представленію — конецъ человѣческой исторіи не тождественъ съ началомъ, и что жизнь ангелоподобная, ожидающая праведниковъ послѣ воскресенія, не есть простое повтореніе первоначальной жизни райской, а восполненіе и возвышеніе этой послѣдней до возможной для нея степени духовности. То состояніе будетъ

наградю за послушаніе, воздаяніемъ за пройденный трудный путь и, какъ такос, конечно не можетъ быть вполне параллельнымъ съ состояніемъ человѣка, только что получившаго жизнь.¹⁾ Однакожъ въ представленіи еп. Нисскаго оба эти состоянія отождествились. Отсюда возникли тѣ своеобразныя особенности, съ которыми познакомились мы доселѣ, и которыя въ извѣстной мѣрѣ отразились и въ дальнѣйшемъ ходѣ сего антропологіи.

А. Мартыновъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ *Stigler*, Psychol. d. Gr Nys. S. 87, Anmerk

Мартынов А. В. Антропология св. Григория Нисского: (Опыт исследования в области христианской философии IV века). [Отдел II. Настоящее (эмпирическое) состояние человека.] // Прибавления к Творениям св. Отцов 1886. Ч. 37. Кн. 2. С. 505–629 (1-я пагин.). (Окончание.)

Антропология св. Григория Нисского.

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

Настоящее (эмпирическое) состояніе человѣка.

I.

Связь и взаимодействие между душою и тѣломъ человѣка.

Переходъ отъ идеи къ дѣйствительности, опосредствованный грѣхомъ, сопровождался для человѣка настолько существенными измѣненіями и осложненіями его природы, что настоящее состояніе людей падшихъ являлось въ представленіи св. Григорія, какъ совершенно особая, отличная отъ первоначальной и будущей, форма бытія. Тѣло и душа,—эти двѣ необходимыя части нывѣшней человѣческой природы,—были, правда, и у человѣка идеальнаго. Но по своимъ основнымъ свойствамъ онѣ были тогда не таковы, какими являются теперь. Тѣло чуждо было всѣхъ низшихъ, животныхъ отпращивеній, даже всякихъ грубоматеріальныхъ качествъ, и представляло чистый органъ духа, всецѣло проникнутый свойствами этого послѣдняго; богоподобная душа имѣла только двѣ силы,—умъ (силу теоретическаго познанія) и свободную волю (силу практической дѣятельности): цѣлый идеальный человѣкъ, очевидно, далеко не похожъ

былъ на насъ, теперешнихъ людей. — Съ такимъ рѣзкимъ разграниченіемъ первобытнаго состоянія человека отъ настоящаго, по отношенію къ этому послѣднему въ антропологіи еп. Нисскаго возникалъ *новый* рядъ вопросовъ, направленныхъ къ уясненію его особенностей, — къ изученію устройства и отправленій эмпирической нашей природы въ ея отличіи отъ природы идеальной. — Съ тѣмъ вмѣстѣ существенно измѣнялся общій характеръ и самый методъ антропологическихъ изслѣдованій. Въ представленіяхъ о человѣкѣ идеальномъ точкою отправленія и опорой для св. Григорія служило церковно-библейское ученіе о невинномъ состояніи нашихъ прародителей. Какъ ни своеобразно понималъ онъ это ученіе и какъ ни много уклонялся отъ него подъ вліяніемъ оригеновой философіи, во всякомъ случаѣ интересы религіозно-догматическіе стояли здѣсь для него на первомъ планѣ и направляли самый ходъ его антропологіи. Съ переходомъ къ ученію объ эмпирической природѣ человека эти интересы переставали быть опредѣляющимъ началомъ. Библія не давала нужныхъ свѣдѣній по вопросамъ психологіи или фізіологіи, и для религіи эти вопросы не имѣли существенной важности. Христіанскій антропологъ долженъ былъ обратиться за разъясненіемъ ихъ къ наукѣ свѣтской. Естественная философія и науки эмпирическія, дѣйствительно, руководятъ св. Григорія въ этомъ отдѣлѣ его антропологіи. На чисто научной почвѣ возникаетъ кругъ вопросовъ, подлежащихъ здѣсь разслѣдованію: на ней же происходитъ и разрѣшеніе ихъ. И прежде всего, вниманіе св. отца сосредоточилось здѣсь на рѣшеніи общаго философскаго вопроса — о связи и взаимоотношеніи двухъ противоположныхъ субстанцій, входящихъ въ составъ человека. — духовной и тѣлесной.

Душа и тѣло соединены въ человѣкѣ не случайно. Въ ихъ связи осуществилось истинное и вѣчное намѣреніе Творца, Который создалъ двѣ эти природы одну для другой, соединилъ вмѣстѣ съ самаго перваго момента ихъ бытія и поставилъ все дальнѣйшее ихъ развитіе въ строгую параллель и тѣсную другъ отъ друга зависимость. Таково основное положеніе, выставленное и утвержденное св. Григоріемъ по вопросу объ отношеніи духовнаго и тѣлеснаго элементовъ въ составѣ первобытнаго человѣка. Пока рѣчь шла о человѣкѣ идеальномъ, и пока самый вопросъ стоялъ только на почвѣ религіозно-догматической, — это общее положеніе представляло достаточный на него отвѣтъ. Утонченное идеалистическое понятіе о тѣлѣ невиннаго человѣка сглаживало легкія черты противоположности его съ душою и давало возможность мыслить ихъ взаимное соединеніе безъ большихъ затрудненій. Совсѣмъ въ другомъ видѣ представлялось дѣло нашему св. отцу, когда онъ обратилъ вниманіе на отношеніе двухъ природъ въ ихъ рѣзкой противоположности у человѣка эмпирическаго, и когда захотѣлъ уяснить себѣ это отношеніе въ интересахъ чисто философскихъ. Съ этой точки зрѣнія связь души и тѣла представляла такъ много трудностей для мысли, что еп. Нисскій не разъ объявлялъ ее „неизреченною и недомыслимою“ ¹⁾. — Загадочнымъ и непостижимымъ для философствующаго разума является, въ самомъ дѣлѣ, органическое единеніе двухъ природъ, радикально между собою противоположныхъ и по существу и по всѣмъ свойствамъ. Тѣло получаетъ впечатлѣнія отъ внѣшняго видимаго міра; эти впе-

1) Объ устр. чел. гл. 15. ἡ δὲ νοῦ πρὸς τὸ σωματικὸν κίνησις ἀφραστόν τε καὶ ἀνεπίσπτον τὴν συνάρτησιν ἔχει (Migne, T. 44, col. 177) — Сн. О душ. и воскр. стр. 226.

чатлѣнія, преданныя душѣ, становятся орудіями удовольствія или печали, постояннымъ источникомъ мыслей, знаній, сомнѣній, склонностей и отвращеній,—движеній самыхъ разнообразныхъ и самыхъ противоположныхъ. Съ своей стороны и душа оказываетъ еще большее вліаніе на тѣло: она сообщаетъ ему свою жизненную силу, отражаетъ на немъ всѣ свои внутреннія волненія, движетъ и управляетъ имъ по своему произволу и пользуется имъ для выполненія своихъ рѣшеній. И однакожъ при всемъ томъ, душа есть духъ, тѣло—матерія: душа не имѣетъ ни формы, ни фигуры, ни измѣренія, ни величины, ни тяжести; тѣло—протяженно, вѣсомо, грубо, дѣлимо на части, доступно воспріятію всѣхъ внѣшнихъ чувствъ—по формѣ, фигурѣ, величинѣ и тяжести. Какъ же возможно между столь различными субстанціями такое тѣсное, интимное общеніе, какое наблюдается въ человѣкѣ?

Философія всѣхъ временъ пыталась разрѣшить этотъ вопросъ, но при крайней его трудности—часто владала въ самыя тяжкія заблужденія и тѣмъ обнаружила свою слабость. Не будучи въ состояніи понять и объяснить единеніе противоположныхъ субстанцій, она скорѣе рѣшалась отрицать самую ихъ противоположность, жертвуя самостоятельностью одной которой-либо субстанціи въ пользу другой. Она или отрицала духовность души, приписывая ей тѣлесную природу, (какъ дѣлалъ это грубый матеріализмъ), или—наоборотъ—разрѣшала тѣло въ простой феноменъ духа, (какъ это было въ крайнемъ идеализмѣ).

При всемъ сознаніи трудности философской проблемы, св. Григорій стремился однакожъ дать положительное ея разъясненіе. Сужденія, высказанныя имъ по этому вопросу, стоятъ въ близкомъ отношеніи къ воззрѣніямъ Плотина на матерію и міръ чувствен-

ный и, несомненно, въ нихъ имѣють свой источникъ.

Чувственный міръ, по ученію Плотина, представляетъ отраженіе міра идеальнаго въ матеріи. Идея и матерія—вотъ составныя части каждаго чувственного-тѣлеснаго предмета. Первая есть то, что даетъ предмету видъ, качественную опредѣленность, словомъ—все, чѣмъ вещь является въ нашемъ чувственномъ воззрѣніи и въ нашемъ разсудочномъ о ней понятіи; послѣдняя есть голый субстратъ (ὕποκειμενον). темный фонъ, на которомъ отражается идея съ своими свойствами. Матерія, по взгляду Плотина, не есть *реальный* субстратъ чувственныхъ вещей, какимъ оставалась она въ философіи Платона. Она не есть ничто стоящее *подъ* идеальнаго, какъ другая, отличная отъ него сущность. Плотинъ прямо включаетъ ее въ потокъ идеальной эманации, какъ самую крайнюю границу, гдѣ дѣйствительное бытіе оканчивается и переходитъ въ свое отрицаніе, въ не-бытіе ¹⁾. Если, при такомъ воззрѣніи на матерію, поставить вопросъ о реальности чувственного міра, то отвѣтъ въ смыслѣ Плотина будетъ ясенъ: дѣйствительное бытіе имѣють въ этомъ мірѣ только идеи. Все тѣлесное и чувственное, въ представленіи философа, улетучивалось въ сверхчувственномъ и безтѣлесномъ; всякое тѣло мыслилось только какъ комплексъ совершенно невещественныхъ элементовъ (свойствъ или качествъ), съ разложеніемъ которыхъ отъ тѣла оставался одинъ пустой призракъ, только

1) Нужно замѣтить, однако, что идеалистическій монизмъ въ системѣ Плотина выдержанъ не совсѣмъ строго. Рядомъ съ отрицаніемъ у матеріи всякой собственной сущности встрѣчается понятіе о ней какъ οὐσία (Енп. II. lib. IV, cap. V). какъ самостоятельномъ и самобытномъ началѣ тѣлесности.

обманчивая наружность ¹⁾. Съ этой точки зрѣнія о противоположности духовнаго и тѣлеснаго не могло уже быть больше рѣчи; примиреніе ихъ достигнуто, ихъ связь и взаимодействіе становились совершенно понятными. Въ частности, вопросъ о соединеніи души и тѣла въ человѣкѣ получалъ здѣсь полное и удобное разрѣшеніе. Св. Григорій Нисскій воспользовался взглядомъ неоплатониковъ на природу чувственныхъ тѣлъ для разъясненія трудной антропологической проблемы.

Съ тѣмъ же самымъ затрудненіемъ, какое возникало при объясненіи связи души и тѣла въ человѣкѣ, христіанскій мыслитель встрѣчался при рѣшеніи другаго вопроса—объ отношеніи Бога, высочайшаго Духа, къ чувственному, матеріальному міру. Относительно души человѣческой философія спрашивала: какъ субстанція духовная можетъ имѣть столь близкое единеніе съ другою субстанціей, природа которой такъ далека отъ ея собственной? Относительно Бога философія недоумѣвала: какимъ образомъ Существо абсолютно нематеріальное могло произвести качества матеріальныя? ²⁾ Въ томъ и другомъ случаѣ, очевидно, былъ въ сущности одинъ и тотъ же вопросъ: какъ объяснить воздѣйствіе природы духовной и невидимой на субстанціи вещественныя и протяженныя?—Большая часть философовъ греческихъ и манихей, по ихъ слѣдамъ, признавали матерію вѣчною именно потому, что никакъ не могли вывести ее отъ Бога. Сказать, что Богъ сотворилъ вещество (ὕλην), по ихъ мнѣнію, значило непременно допустить вещественность Самого Бога, что невозможно и нелѣпо ³⁾.

¹⁾ *Stöckl*, *Gesch. d. Philos.*, S. 214.

²⁾ Объ устр. чел., гл. 23, стр. 171—2.

³⁾ *Ibid*, стр. 172.—Св. О душ. и воскр., стр. 294—5.

Съ ближайшимъ отношеніемъ къ вопросу о происхожденіи матеріи отъ Бога св. Григорій развѣиваетъ свою теорію слѣдующимъ образомъ. Между природою божественною и природою чувственно-матеріальною нѣтъ, по его мнѣнію, абсолютной противоположности, которая исключала бы возможность всякаго соотношенія между ними. Бога противопоставляемъ мы чувственнымъ тѣламъ потому, что въ Немъ нѣтъ ни одного изъ свойствъ, подлежащихъ воспріятію внѣшнихъ чувствъ. Но что такое эти свойства въ тѣлахъ? Въ сущности и здѣсь они суть явленія сверхчувственные. Въ самомъ дѣлѣ, каждое матеріальное качество мы можемъ отдѣлить въ понятіи отъ субстанціи, его носящей, (*ἐκαστον ποιότητος εἶδος λόγῳ τοῦ ὑποκειμένου χωρίζεται*). Пусть, напр., подлежитъ воспріятію какое-нибудь животное или дерево, или вообще какой-либо матеріальный предметъ: множество свойствъ предлежитъ здѣсь нашему вниманію, и наша мысль представляетъ ихъ отдѣльно и несмѣшанно (*ἀμίχτως*), хотя усматриваетъ ихъ въ одномъ и томъ же предметѣ. Одно понятіе о цвѣтѣ, другое—о тяжести, иное опять о количествѣ, или другомъ какомъ-либо осязательномъ свойствѣ, потому что мягкость, длина и прочія качества ни другъ съ другомъ, ни съ самымъ предметомъ не смѣшиваются нашимъ разумомъ ¹⁾). Взятое же въ такомъ отвлеченіи и разсматриваемое само въ себѣ ни одно изъ чувственныхъ качествъ, очевидно, не есть тѣло, а только извѣстное отношеніе нашего ума или *понятіе* (*οὐδὲν ἐφ' ἑαυτοῦ σῶμα ἐστίν...., ἀλλὰ τοῦτον ἐκαστον λόγος ἐστίν*) ²⁾). Нельзя, въ самомъ дѣлѣ, назвать тѣломъ одинъ, напр., цвѣтъ или одну тяжесть, или другое

¹⁾ Объ устр. чез., гл. 24 (Migne, col. 212—13).

²⁾ О душ. и воскр., стр. 296 (Migne, T. 46, col. 124).

какое-нибудь свойство, выдѣленное изъ цѣлой совокупности матеріальныхъ качествъ, наблюдаемыхъ въ извѣстномъ предметѣ. Все это — одни только умопредставленія. А если такъ, если сами по себѣ тѣлесныя свойства не суть тѣла, а только „понятія и голыя умопредставленія“ (*τὰ πάντα μὲν καὶ ἑαυτὰ ἑννοεῖται ἔστι καὶ ψυχὰ νοητάτα*) ¹⁾, — значить всѣ они въ сущности принадлежатъ къ категоріи бытія, постигаемаго умомъ, а не чувствомъ (*νόη καὶ οὐκ αἰσθησά*) ²⁾. Но теперь, съ отнятіемъ всѣхъ качествъ отъ матеріальнаго предмета уничтожается и самое понятіе о чувственномъ тѣлѣ (*πᾶς ὁ τοῦ σωματός συνδιαβέται λόγος*): не — тѣло, безъ сомнѣнія, то, въ чемъ нѣтъ цвѣта, наружнаго вида, упругости, протяженія, тяжести и прочихъ свойствъ ³⁾. Итакъ, во всемъ матеріальномъ тѣлѣ не оказывается въ дѣйствительности ни одной черты, которую бы можно было выставить какъ объективную противоположность духу: все, что мы называемъ въ тѣлесномъ бытіи чувственностью и полагаемъ въ качествѣ кореннаго отличія отъ бытія духовнаго, само по себѣ есть нѣчто умопостигаемое (*νοητόν*). Тѣло есть совокупность идей или сверхчувственныхъ сущностей. — Но если въ составѣ матеріальныхъ предметовъ на самомъ дѣлѣ нѣтъ ничего чувственнаго, то какимъ же образомъ они могутъ подлежать воспріятію нашихъ внѣшнихъ чувствъ? Тѣломъ, т. е. объектомъ чувственного воспріятія, — отвѣчаетъ св. Григорій по примѣру неоплатониковъ, — сверхчувственные сами по себѣ элементы (матеріальныя качества) становятся лишь вслѣдствіе *взаимнаго стеченія и соединенія* (*εἰ πρὸς ἀλλήλα συνδρομῇ τούτων*

1) О шестодневѣ, стр. 11 (Migne. T. 44. col. 69).

2) О душ. и воскр., стр. 296.

3) Объ устр. челов., гл. 24, стр. 174 (Migne, col. 213).

καὶ ἐκ τούτων συνταγόμενα) ¹⁾. Какъ разложеніе тѣла на составныя элементы приводитъ насъ къ отрицанію въ немъ чувственности, такъ—обратно—взаимное соединеніе этихъ элементовъ мы должны поставить причиною чувственнаго характера тѣлъ. Будучи сами по себѣ невещественными, тѣлесныя качества производятъ однако же вещественное существо. когда сходится *мысль* ²⁾. Такой отвѣтъ нельзя, конечно, назвать исполнѣ удовлетворительнымъ, потому что за нимъ можетъ слѣдовать дальнѣйшій вопросъ: какимъ образомъ изъ взаимнаго соединенія элементовъ чисто духовныхъ, умопредставляемыхъ, образуется тѣло чувственное, пространственное? — откуда это свойство у тѣлъ, когда ни одна изъ частей, входящихъ въ ихъ составъ не имѣетъ его? По поводу этихъ недоумѣній еп. Нисскій не далъ никакихъ разъясненій, какъ не далъ ихъ и неоплатонизмъ. Вопросъ этотъ разрѣшила уже новая философія, которая въ лицѣ Лейбница отвѣтила на него въ томъ смыслѣ, что пространство и чувственность не суть качества объективныя: это—феномены чисто психологическіе, возникающіе въ нашей душѣ вслѣдствіе ея отношенія къ простымъ духовнымъ элементамъ, образующимъ тѣла ³⁾.

По смыслу вышеизложенныхъ сужденій нашего св. отца, все различіе между тѣлеснымъ и духовнымъ (бездѣльнымъ) сводится, повидному, лишь къ весьма несущественному признаку,—къ понятію *сложности и простоты*: духовное—просто, недѣлимо, не состоитъ изъ отдѣльныхъ качествъ (πρότερες): тѣлесное, напротивъ, сложно, дѣлимо, представляетъ со-

¹⁾ О душ. и воскр., тамъ же.

²⁾ Объ устр. чел., стр. 175 (Migne, col. 213. B).

³⁾ Brucker Hist. critic Philosophiae, I V, p. 402.

четаніе отдѣльныхъ, самостоятельныхъ свойствъ. Но за такимъ несущественнымъ различіемъ тѣло и духъ имѣютъ глубокое внутреннее сродство именно въ томъ отношеніи, что оба суть силы сверхчувственные, умопостигаемая (*νοῦται διανοεῖς*): духъ — единичная умопостигаемая сила, тѣло — цѣлая совокупность такихъ сверхчувственныхъ силъ. А этого сходства, по мнѣнію св. Григорія, совершенно достаточно, чтобы понять ихъ воздѣйствіе другъ на друга: между природами, настолько сродными, связь и соотношеніе вполне естественны ¹⁾. „Если представленіе (тѣлесныхъ) свойствъ принадлежитъ уму (*εἰ νοῦτῃ τῶν ἰδιωμάτων τούτων ἡ κατανόησις*), а умопредставляется также и Божество по природѣ (*νοῦτόν δὲ τῇ φύσει τὸ θεῖον*); то нѣтъ никакой несообразности въ томъ, что безтѣлесное Существо произвело эти мысленныя начала (*τὰς νοεράς ἀφ' ὧν*) для составленія тѣлъ. Природа духовная естественно производитъ духовныя силы (*τὰς νοητάς διανοεῖς*), а взаимное соединеніе этихъ послѣднихъ даетъ уже бытіе природѣ чувственно—тѣлесной“ ²⁾. Такой выводъ сдѣлалъ еп. Нисскій изъ своей общей теоріи по отношенію къ вопросу о происхожденіи матеріи отъ Бога. Этотъ выводъ представлялъ прямой отвѣтъ на возраженія манихеевъ, направленные противъ церковнаго догмата о твореніи. Онъ разрушалъ основной аргументъ, на котором покоилось манихейское ученіе о вѣчности матеріи. Почему Богъ не могъ создать матерію? Природа этой послѣдней не противорѣчитъ природѣ божественной. Если Богъ не имѣетъ ни формы, ни фигуры, ни измѣренія, то и матерія въ сущности чужда этихъ чувственныхъ свойствъ. Если Богъ невидимъ и безтѣ-

¹⁾ *Stigler, Psycholog. d. Gr. Nys., S. 65—6.*

²⁾ Объ устр. челов., гл. 24, стр. 175 (*Migne, col. 213, B.*).

лесенъ, то и составные принципы матеріи также безтѣлесны и невидимы. Всѣ тѣ же логическіе выводы еще съ бѣльшею силою могли быть примѣнены къ рѣшенію вопроса о связи души и тѣла въ человѣкѣ. Если природа тѣлесная не противорѣчитъ природѣ божественной, то тѣмъ менѣе, конечно, противорѣчитъ она природѣ нашей души. Единеніе души съ тѣломъ не должно, поэтому, возбуждать никакихъ недоумѣній: ихъ тѣсное общеніе и взаимодействіе прямо вытекаетъ изъ сходства ихъ природъ.

Если въ раскрытіи воззрѣній св. Григорія на отношеніе матеріи къ духу, тѣла къ душѣ, мы остановимся на добытомъ доселѣ результатѣ, то можемъ несправедливо обвинить св. отца въ крайностяхъ идеализма, отрицающаго у тѣлесной природы всякую субстанціальность. Въ самомъ дѣлѣ, что такое матерія, что такое тѣла, если взять ихъ безъ качествъ, которыя даютъ имъ видимость и осязательность? Если только «взаимное стеченіе и соединеніе» качествъ производитъ чувственное тѣло, и если — съ другой стороны — сами эти качества, по мнѣнію еп. Нисскаго, суть чисто духовной природы, то на долю бытія чувственнаго самого въ себѣ, кажется, не остается рѣшительно ничего, и все понятіе о матеріи разрѣшается въ пустой безсодержательный абстрактъ. Такъ, дѣйствительно, какъ мы видѣли, мыслилъ Плотинъ. Мысль Григорія Нисскаго однако же была не такова, и въ томъ—его существенное уклоненіе отъ неоплатониковъ. Онъ совсѣмъ не склоненъ признать тѣла простыми абстракціями или явленіями чисто духовными. По его убѣжденію, отдѣливъ отъ матеріи всѣ чувственныя ея свойства, мы не уничтожимъ тѣмъ ея реальности. Такимъ путемъ мы дойдемъ только до истиннаго, сокровеннаго ея *существа*, лежащаго глубже внѣшнихъ ея качествъ и ихъ объединяющаго.

Съ ясностію раскрылъ св. Григорій свою мысль, объясняя слова бытописателя о первосозданной землѣ. «Написано,—разсуждаетъ еп. Нисскій, — *земля же бѣ невидима и неустроена* (Быт. 1, 2); а отсюда ясно, что все было уже въ возможности при первомъ творческомъ актѣ. Богъ произвелъ тогда какъ бы сѣмена всѣхъ существъ, хотя каждой отдѣльной вещи еще не было въ дѣйствительности. *Земля была невидима и неустроена*,—другими словами: она была и не была, потому что не сошлись еще къ ней качества (*αἱ ποιότητες*). Доказательство тому въ выраженіи Писанія, что земля была *невидима*.... Если—невидима, то конечно и безцвѣтна, съ безцвѣтностію же подразумѣвается неимѣніе образа, а вмѣстѣ съ этимъ послѣднимъ и неимѣніе тѣла. Слѣдовательно, при начальномъ основаніи міра земля, какъ и все прочее, была въ числѣ существующаго (*ἐν τοῖς οὖσι*), но ожидала еще, чтобы ей даны были качества, которыя бы сдѣлали ее тѣмъ, чѣмъ она теперь предъ нами является¹⁾ Первичные элементы (субстанція) матеріи были созданы въ самомъ началѣ міротворенія и существовали, какъ реальности. Но первоначально они были реальностями безъ формы, безъ фигуры, безъ цвѣта, словомъ—реальностями безтѣлесными. Они стали тѣлами, когда Богъ сообщилъ имъ опредѣленныя свойства, совокупность которыхъ сдѣлала ихъ воспріемлемыми для внѣшнихъ чувствъ. Такъ въ каждомъ тѣлѣ есть двѣ различныя стороны: видимая, чувственно-воспринимаемая, это—совокупность качествъ, съ какими являются матеріальныя тѣла въ нашемъ чувственномъ возрѣніи,—и невидимое, внутреннее зерно, которое лежитъ за внѣшними качествами и служить ихъ носителемъ. Это

¹⁾ О шестодневѣ, стр. 21 (Migne, T. 44, col 77, 80).

зерно или субстратъ (ὄλκ, ὀποκείμενον), лежащій въ основѣ тѣлъ, и образуетъ ихъ собственную, реальную сущность въ отличие отъ сущности духа. Тѣло, слѣд., — не пустой призракъ и не феноменъ только духа; оно имѣетъ самостоятельное содержаніе, отличное и независимое отъ субстанціи духовной.

Св. Григорій одинаково далекъ отъ крайностей какъ матеріалистическаго, такъ и идеалистическаго монизма. Онъ твердо стоитъ на почвѣ церковно-библейскаго дуализма и ищетъ примиренія двухъ субстанцій, отнюдь не жертвуя ихъ самостоятельностью. Истинный философъ, по его мнѣнію, познается по двумъ чертамъ: «съ одной стороны, онъ не считаетъ фикціей все, что не поддается зрѣнію; съ другой — онъ не останавливается только на видимости, на простыхъ феноменахъ: οὐ μέντοι τῶν φαινόμενων στῆσεται, οὐδέ τὸ μὴ βλέπόμενον ἐν τοῖς μὴ οὖσι λογίζεται». ¹⁾ Душа недоступна чувствамъ; истинный философъ тѣмъ не менѣе изучаетъ ея природу: ἀλλὰ καὶ ψυχῆς φύσιν περινοεῖ ²⁾. Тѣла, напротивъ, подлежатъ воспріятію зрѣнія; однакожъ онъ не довольствуется тѣмъ, что видитъ въ нихъ, — «онъ разсматриваетъ всѣ ихъ качества отдѣльно и въ совокупности, онъ раздѣляетъ и соединяетъ ихъ поочередно въ мысли, онъ изслѣдуетъ, какъ ихъ различныя комбинаціи и соотношенія слагаются для образованія предметовъ матеріальныхъ» ³⁾. Этотъ-то правильный философскій анализъ и открываетъ въ матеріи точку соприкосновенія ея съ духомъ. Ни со стороны своихъ качествъ, взятыхъ въ отвлеченіи, ни со стороны своей сущности, разсма-

¹⁾ О дѣвствѣ, гл. XI. — Твор. св. Гр. Нис. ч. 7, стр. 335 (Migne, T. 46, col. 364).

²⁾ Ibidem.

³⁾ Ibidem.

триваемой отдѣльно отъ качествъ, матерія не подлежитъ чувственному воспріятію, а есть реальность сверхчувственная и въ этомъ отношеніи вполне сродная духу. —

Но правильное съ точки зрѣнія христіанскаго философа разрѣшеніе трудной проблемы не могло въ достаточной мѣрѣ удовлетворить запросамъ, возникшимъ въ философіи естественной. Всю противоположность между тѣломъ и духомъ еп. Нисскій понималъ, какъ различіе чувственнаго и сверхчувственного, а это различіе въ свою очередь свелъ лишь къ разности *нашихъ* способовъ воспріятія и познанія ихъ. Тѣло познаемъ мы при посредствѣ внѣшнихъ чувствъ, духъ — непосредственно умомъ: въ такомъ видѣ представлялось св. отцу все затрудненіе, разъяснить которое онъ взялся. Сюда онъ и направилъ всю свою аргументацію. Разложивъ сложное понятіе о тѣлѣ на составные элементы и справедливо указавъ, что ни одинъ изъ этихъ элементовъ, взятыхъ въ отдѣльности, не подлежитъ чувственному воспріятію, онъ сдѣлалъ отсюда заключеніе о сходствѣ духа и матеріи, и вопросъ о возможности ихъ единенія и взаимодѣйствія считалъ уже поконченнымъ. Въ философіи, однакожъ, этотъ вопросъ ставится гораздо глубже, и потому его рѣшеніе представляется болѣе затруднительнымъ. Здѣсь рѣчь идетъ о противоположности тѣлеснаго и духовнаго бытія не съ субъективной только точки зрѣнія и не по отношенію лишь къ нашему способу ихъ познанія. Здѣсь имѣется въ виду объективная ихъ противоположность, различіе самой ихъ сущности, независимо отъ того, какъ являются они познающему субъекту и какими путями имъ воспринимаются. Пока духъ остается духомъ, матерія — матеріей, пока признается основное различіе между ними, какъ двумя самосто-

ятельными и параллельными субстанціями, фактъ ихъ взаимоотношенія для философіи не объясненъ. Съ строго философской точки зрѣнія полное примиреніе ихъ достигается лишь съ признаніемъ ихъ тождества по существу, или — иначе говоря — съ отрицаніемъ субстанціальности у одного изъ нихъ въ пользу другаго. Вотъ почему попытки философовъ разъяснить трудную проблему вполне послѣдовательно разрѣшались въ идеализмъ или матеріализмъ, болѣе грубый или болѣе утонченный. Къ тому необходимо вело желаніе избѣжать дуализма, столь противнаго для философской мысли и непонятнаго для нея. — Нашъ св. философъ оставилъ, однако, этотъ дуализмъ во всей силѣ: сблизивъ духъ и матерію съ внѣшней. феноменальной стороны, онъ удержалъ 'внутреннее между ними различіе, строго раздѣливъ ихъ субстанціи сами въ себѣ. Съ тѣмъ вмѣстѣ онъ остался вѣренъ точкѣ зрѣнія церковнаго богословія, но не разрѣшилъ вполне недоумѣній философіи. Неоплатонизмъ строже выдержалъ интересы этой послѣдней въ отрицаніи субстанціальности у тѣла. Но Григорій Нисскій сдѣлать этого не могъ.

Что духъ *можетъ* входить въ общеніе съ чувственнымъ тѣломъ, — эту общую мысль, въ ея философской постановкѣ, еп. Нисскій такъ или иначе оправдалъ, когда доказалъ, что противоположность между сверхчувственнымъ и чувственнымъ — только кажущаяся, наружная, что въ дѣйствительности и тѣло, подобно духу, состоитъ изъ неподлежащихъ чувственному воспріятію элементовъ. Какъ, однако, *фактически* происходитъ единеніе души и тѣла въ человѣкѣ, до какой степени близости оно простирается и какими слѣдствіями сопровождается для обѣихъ соединенныхъ природъ, — разъясненіе этихъ и подобныхъ имъ

вопросовъ, въ интересахъ психологическихъ, составляетъ предметъ дальнѣйшихъ изслѣдованій св. Григорія. Съ отношеніемъ къ этой именно группѣ вопросовъ св. отецъ называлъ «способъ соединенія ума (νοῦς) съ веществомъ—чудеснымъ и недомыслимымъ (τρόπος ἀμύχανος τε καὶ ἀμυτανόητος)» ¹⁾. Таинственного и непостижимаго здѣсь, дѣйствительно, не мало. Съ одной стороны, опытъ и внутреннее наше сознаніе вынуждаютъ признать самую тѣсную связь двухъ природъ, сливающихся въ единство человеческой личности. Съ другой стороны, твердое убѣжденіе въ субстанціальномъ различіи этихъ природъ заставляетъ всегда полагать между ними строгое разграниченіе и трактовать ихъ связь безъ ущерба для ихъ самостоятельности и нѣкоторой независимости. Установить правильный взглядъ, въ виду такихъ противоположныхъ требованій, было всегда одною изъ труднѣйшихъ задачъ раціональной психологіи.

Странно было бы, повидимому, предполагать, что душа, не имѣющая протяженія, можетъ ограничиваться какимъ-либо пространствомъ. Но тѣмъ не менѣе мы видимъ, что она живетъ и дѣйствуетъ въ опредѣленномъ тѣлѣ и во многихъ отношеніяхъ раздѣляетъ вмѣстѣ съ нимъ условія пространственнаго ограниченія. Душа неразрывно соединена съ тѣломъ; но гдѣ?—въ какомъ мѣстѣ тѣла находится центръ этого единенія?—гдѣ узелъ, связывающій двѣ столь различныя природы?—какой тѣлесный органъ можетъ быть названъ пунктомъ ихъ соприкосновенія?

Древность придавала полное значеніе такимъ вопросамъ и отвѣчала на нихъ различно и иногда даже совсѣмъ нелѣпо ²⁾. Болѣе другихъ замѣча-

¹⁾ Объ устр. чел., гл. 15, стр. 135 (Migne, col. 177, B.).

²⁾ Напр., по мнѣнію Сиратона, душа находится между бровями.

тельны мнѣнія Пифагора, Платона и Аристотеля. Пифагоръ различалъ животную часть души отъ разумной, и сѣдалище первой полагалъ въ сердцѣ, а послѣдней—въ головѣ; но вообще мѣсто для души, по его мнѣнію, въ мозгу. Платонъ считалъ мѣсто-пробываніемъ безсмертнаго или божественнаго начала души (νοῦς) голову: тутъ, говоритъ онъ, престолъ духа, отсюда этотъ послѣдній управляетъ неразумною, смертною душой. Неразумную часть души онъ раздѣляетъ въ свою очередь на высшую и низшую: первая, какъ начало благородныхъ страстей (θυμός), живетъ въ груди, для того, чтобы быть, такъ сказать, подъ непосредственнымъ управленіемъ разумной души; вторая, начало животныхъ желаній, похоти (ἐπιθυμία), находится ниже перепонки. Аристотель почиталъ мозгъ неспособнымъ для того, чтобы быть главнымъ органомъ дѣятельности души: этотъ органъ, говорилъ онъ, слишкомъ холодеетъ и назначенъ только для умиротворенія движеній сердца; а потому естественнѣе всего почитать центромъ жизни и разумѣнія сердце¹⁾.

Всѣ эти мнѣнія имѣлъ въ виду св. Григорій; онъ зналъ ихъ съ тѣми обоснованіями, на которыхъ покоились они у разныхъ ихъ защитниковъ. Приурочивая мѣстоположеніе души къ тѣмъ или другимъ органамъ тѣла, древніе философы обращали вниманіе на преимущественное значеніе этихъ органовъ въ физической и психической жизни человѣка. Центральное положеніе сердца въ организмѣ человѣческомъ, животворная теплота, исходящая отъ него по всему тѣлу и имѣющая аналогію съ постояннымъ движеніемъ мысли, наконецъ, симпатія между движеніями сердца и страстными расположеніями души

1) Сворцовъ, Бл. Августинъ, какъ психологъ, стр. 173.

(гнѣвомъ, скорбью и т. п.), — вотъ тѣ доводы, какіе нашелъ еп. Нисскій у сторонниковъ взгляда, по которому сердце считалось главнымъ вмѣстилищемъ души ¹⁾. «А тѣ, которые головной мозгъ посвящаютъ въ храмъ разсудку, говорятъ, что голова устроена природою, какъ нѣкоторая крѣпость (*ἀκρόπολις* τῆς) всего тѣла; въ ней-то, подобно царю, обитаетъ умъ, окружаемый чувствилищами, какъ-бы предстоящими предъ нимъ вѣстниками или щитовосцами». Тутъ группируются всѣ органы чувствъ, посредствомъ которыхъ умъ приходитъ въ соприкосновеніе съ внѣшними вещами. Слухъ, зрѣніе, обоняніе, осязаніе, вкусъ сюда несутъ полученныя ими впечатлѣнія и отражаютъ ихъ на мозговой оболочкѣ (*μήνιν*), которая является так. образ. источникомъ и средоточіемъ всей дѣятельности чувствъ ²⁾. А поелику внутреннимъ двигателемъ чувствъ, направляющимъ ихъ дѣятельность, дающимъ смыслъ и опредѣленность ихъ воспріятіямъ, служить умъ, то совершенно естественно предположить и его мѣсто тамъ же, гдѣ концентрируются служебныя его орудія. Большую опору для себя находило это предположеніе въ томъ еще обстоятельстве, что болѣзненныя, патологическія состоянія головного мозга всегда сопровождаются ненормальными явленіями въ области умственныхъ отправленій. «У кого повреждена мозговая оболочка, у тѣхъ разсудокъ дѣйствуетъ неправильно, и у кого голова отяжелѣла отъ опьянѣнія, тѣ дѣлаются незнающими приличій» ³⁾.

Фактовъ опыта св. Григорій не оспариваетъ, но съ выводами изъ нихъ касательно мѣста души не

¹⁾ Объ устр. чел. гл. 12, стр. 111.

²⁾ Ibid., стр. 112.

³⁾ Ibid., стр. 111

можетъ согласиться даже отчасти, потому что самый вопросъ о томъ представляется ему неумѣстнымъ. Онъ вполне признаетъ, что сердце имѣетъ очень большое значеніе въ жизни нашего организма и въ значительной мѣрѣ вліяетъ на извѣстныя душевныя состоянія. Еще бѣльшая роль въ процессѣ нашей органической и психической жизни, несомнѣнно, принадлежитъ человѣческому мозгу и въ частности — оболочкѣ, его окружающей; съ разрывомъ и поврежденіемъ ея слѣдуетъ тотчасъ же смерть, съ разобщеніемъ отъ нея какой-либо части тѣла эта послѣдняя дѣлается безчувственною и неподвижною. Но приводить подобные факты «въ доказательство того, что безплотная природа (душа) обнимается какими-нибудь мѣстными очертаніями (*τοπικαὶ τισὶ περιγραφαῖς*),» — по мнѣнію еп. Нисскаго, совсѣмъ неосновательно. Разсуждая даже съ точки зрѣнія опыта, нельзя найти серьезныхъ поводовъ къ тому, чтобы считать одну какую либо часть человѣческаго тѣла преимущественнымъ сѣдалищемъ души. Если указываютъ, напр., на зависимость умственной дѣятельности отъ мозга, то вѣдь можно съ другой стороны указать на подобную же зависимость ея и отъ другихъ тѣлесныхъ органовъ. «Разстройство ума бываетъ не отъ одной головной боли; при болѣзненномъ состояніи плевъ, связующихъ подреберные члены, страдаетъ также мыслительная сила, какъ утверждаютъ свѣдущіе во врачебной наукѣ, называя самую болѣзнь эту — *φρενίτις* (бѣшенство), потому что имя тѣмъ плевамъ — *φρένας* (грудобрюшныя)» ¹⁾. Если ссылаются, далѣе, на связь страстныхъ душевныхъ движеній съ волненіемъ крови въ сердцѣ, то можно выставить на видъ такую же связь другихъ психи-

1) Ibid. стр. 213 (Migne, col. 157 D.).

ческихъ явленій съ печенью ¹⁾. Такъ, отыскивая мѣсто души по признаку зависимости ея отъ тѣла, мы найдемъ нѣсколько центровъ, въ которыхъ можно помѣстить ее съ одинаковымъ правомъ. Строго говоря, даже все тѣло можетъ быть названо такимъ центромъ, такъ какъ нѣтъ ни одной части въ немъ, которая стояла бы внѣ всякой связи съ душой и своими патологическими состояніями не производила бы душевнаго разстройства въ большей или меньшей степени ²⁾. Очевидно, что при такомъ положеніи дѣла самое исканіе опредѣленнаго мѣста для души — трудъ напрасный. «Умъ, по необъяснимому закону срастворенія (*τῆς ἀνακράσεως*), соприкасается къ каждому члену безъ предпочтительности (*ὁμοτιμῶς*)» ³⁾. «Онъ не привязанъ къ какой-либо части тѣла, но равно прикосновенъ ко всему тѣлу, сообразно съ природою производя движеніе въ подлежащемъ его дѣйствию членѣ» ⁴⁾.

Въ разсужденіяхъ о связи души съ тѣломъ должно совсѣмъ оставить точку зрѣнія пространственныхъ отношеній, чтобы не дойти до вопіющихъ нелѣпостей. Иначе, «признавая, что сила ума ограничивается какимъ-либо мѣстомъ, нужно было бы допустить, что съ появленіемъ мѣстныхъ опухолей и умъ уже не имѣетъ для себя простора, какъ бываетъ это съ сосудомъ, который будучи наполненъ чѣмъ-нибудь, не даетъ въ себѣ мѣста ничему другому. Тѣлесно такое мнѣніе (*σωματικὴ ἢ τοιαύτη δόξα*), — и въ отношеніи къ духовной сущности совсѣмъ неприменимо. Умопостигаемая природа и въ пусто-

¹⁾ Ibid. стр. 215.

²⁾ Ibid., стр. 119.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ Ibid., гл. 14, стр. 131.

тахъ тѣлесныхъ вселяться не любить, и избыткомъ плоти не изгоняется» ¹⁾. О духѣ нельзя сказать, — какъ говорятъ о сосудахъ или тѣлахъ, другъ въ друга вкладываемыхъ, — что онъ *внутри* тѣла помѣщается или *отъ* него обнимаетъ его. Бестѣлесное не содержится (οὐκ ἐκράτειται) въ тѣлѣ и не окружаетъ (οὐ περιλαμβάνει) его собой; соприкосновеніе между ними совершенно особаго рода. Душа, — если угодно, — и *въ* тѣлѣ и *около* него, но не какъ въ какомъ-либо мѣстѣ, а такъ, что этого — ни сказать, ни представить невозможно (ἀλλὸ ὡς οὐ ἐστὶν εἰπεῖν ἢ νοῆσαι) ²⁾. Она проникаетъ весь организмъ, равно присутствуетъ во всѣхъ его членахъ, дѣйствуя въ каждомъ соотвѣтственно положенію, какое занимаетъ онъ въ цѣломъ, степени его воспріимчивости и способности ³⁾. Какъ сущность простая, несложная, она не дѣлится по разнымъ частямъ тѣла; она *вся* во *всемъ* тѣлѣ (ἐν ὅλῳ τοῦ σώματος) и въ каждомъ отдѣльномъ его членѣ. Различны органы чувствъ и различны впечатлѣнія, получаемыя каждымъ изъ нихъ: инныя воспріятія зрѣнія, другія — слуха, инныя опять — вкуса и т. д. Но это не значить, что въ каждомъ частномъ органѣ помѣщается отдѣльная душа или особая часть души. Нѣтъ, во всѣхъ (ἐν πάσι) дѣйствуетъ одинъ и тотъ же нераздѣльный умъ, и чрезъ всѣ (διὰ πάντων) пріобрѣтается *одно* цѣлостное познаніе ⁴⁾.

Но не заключаясь въ тѣлѣ, какъ мѣстѣ (οὐδ' ὡς ἐν τόπῳ), душа тѣмъ не менѣе находится въ тѣснѣй-

¹⁾ Ibid., гл. 12, стр. 116.

²⁾ Ibid., гл. 15, стр. 135 (Migne, col. 177, C.).

³⁾ Ibid. — Сн. гл. 12, стр. 116.

⁴⁾ Ibid. гл. 10. — Сн. О душѣ и воскр., стр. 215.

шей съ нимъ связи (ἀλλ' ὡς ἐν συστάσι) ¹⁾. Она всегда остается душой *опредѣленного* тѣла, принадлежитъ только ему, составляетъ съ нимъ одно цѣлое, дѣйствуетъ чрезъ него и въ зависимости отъ него; она ограничивается имъ и имѣетъ какъ бы мѣстное къ нему отношеніе. Находясь въ немъ, она не находится уже по существу ни въ какомъ другомъ мѣстѣ. Она стоитъ так. обр. въ совершенно особенномъ отношеніи взаимодѣйствія, союза, склонности, привязанности, расположенія къ своему тѣлу: *σύστασις, ῥοπὴ, διάθεσις* — вотъ термины, какіе употребляетъ св. Григорій для обозначенія связи души съ тѣломъ, — термины, съ одной стороны выражающіе тѣсное, интимное единеніе, съ другой, — исключаящіе всякую мысль о пространственномъ характерѣ этого единенія, или — о субстанціальномъ смѣшеніи двухъ природъ. ²⁾.

Такое представленіе о способѣ соединенія въ чело-вѣкѣ двухъ природъ давало возможность утверждать самостоятельность и обособленность души отъ тѣла въ такой мѣрѣ, какъ требовали того интересы идеалистической психологіи. Отъ связи съ тѣломъ душа, несомнѣнно, терпитъ ограниченіе и стѣсненіе. Но до какой степени простирается эта зависимость ея отъ тѣла? Отвѣтъ на этотъ вопросъ св. Григорій далъ въ духѣ неоплатонизма. Плотинъ, подвергнувъ критикѣ разныя воззрѣнія своихъ предшественниковъ по данному вопросу, нашелъ ихъ неудовлетворительными. Въ объясненіи связи души съ тѣломъ, по его мнѣнію, ставились прежде совсѣмъ неподходячія отношенія, каково напр. отношеніе содержамаго къ содержащему, свойства къ сущности, части къ цѣ-

¹⁾ *Bergades*, De universo et de anima hom. doct. Gr. Nys., p. 48.

²⁾ *Stigler*, Psycholog. d. Gr. Nys. S. 57. Anmerk.

лему, формы или вида къ матеріи и т. п. ¹⁾). Отсюда естественно вытекало преувеличенное представленіе о взаимной обусловливаемости двухъ природъ, слишкомъ подчинявшее душу зависимости отъ тѣла, чего Плотинъ не могъ допустить при своемъ взглядѣ на духъ человѣческій, какъ на существо высшаго, идеальнаго міра, лишь случайно и временно низшедшее въ область чувственности. И вотъ онъ остановился на новомъ для его времени понятіи о тѣлѣ, какъ органѣ или *мирѣ*, которою пользуется душа, какъ музыкантъ для обнаруженія своего искусства въ здѣшнемъ мірѣ ²⁾). Аналогія эта оказывалась очень содержательною и для уясненія взаимодѣйствія между душою и тѣломъ—наиболѣе пригодною. Она исключала, прежде всего, мысль о субстанціальномъ сліяніи двухъ природъ, что предполагали аналогіи платиновъхъ предшественниковъ; за тѣмъ она сильно возвышала господство души надъ тѣломъ и уменьшала значеніе обратнаго вліянія. Тѣло подчинено господству души, но само не господствуетъ надъ нею; оно овладѣвается душою, но само не владѣетъ ею. ³⁾). Какъ свѣтъ проникаетъ и наполняетъ воздухъ, не обнимаясь имъ; такъ и душа проникаетъ тѣло, не ограничиваясь имъ. ⁴⁾). Она пользуется тѣломъ, какъ орудіемъ, для своихъ цѣлей и для своей дѣятельности, и постольку зависитъ отъ него, поскольку нуждается въ этомъ внѣшнемъ орудіи для выраженія своей дѣятельности въ чувственномъ мірѣ. Но въ своемъ собственномъ существѣ и во внутреннемъ развитіи своей жизне-дѣятельности она остается сво-

1) Владиславлевъ. Философія Плотина, гл. 9, стр. 144—5.

2) Епн. I. lib. IV, cap. XVI.

3) Епн. IV, lib. III, cap. IX.

4) Huber, Die Philos. d. Kirchenvat. S. 58.

бодною отъ такой зависимости. Богоподобный умъ, образующій истинное ея существо, и при связи съ тѣломъ не перестаетъ находиться въ общеніи съ высшимъ, мысленнымъ міромъ ¹⁾).

Св. Григорій Нисскій усвоилъ мысли Плотина и примѣнилъ ихъ къ объясненію двоякаго рода фактовъ, наблюдаемыхъ въ жизни души, соединенной съ тѣломъ. Съ одной стороны, то положеніе, что душа и тѣло при своей связи не сливаются субстанціально, не утрачиваютъ своей самостоятельности и специфическихъ свойствъ, объясняетъ всѣ тѣ явленія психической жизни, гдѣ душа дѣйствуетъ совершенно свободно и независимо отъ тѣла, переступаетъ предѣлы его ограниченности и какъ бы отдѣляется отъ него. „И во время нашей жизни, — говоритъ св. отецъ, — духовная природа не бываетъ заключена внутри предѣловъ плоти. Напротивъ, тогда какъ тѣлесный объемъ ограничивается собственными частями, — душа движеніями мысли свободно простирается по всей твари, возносясь до небесъ, погружаясь и въ бездны, проходя всю широту вселенной, съ пытливостію ума проникая въ подземелья; а нерѣдко касается мыслию и небесныхъ чудесъ, не тяготясь бременемъ тѣла“ ²⁾). Съ другой стороны, то обстоятельство, что въ чувственномъ, матеріальномъ мірѣ душа можетъ жить и дѣйствовать лишь при необходимомъ посредствѣ тѣлесныхъ органовъ, дѣлаетъ понятными всѣ тѣ явленія, гдѣ она оказывается въ зависимости отъ тѣла, терпитъ препятствія и стѣсненія въ своей дѣятельности отъ разстройства его членовъ. По своему характеру эта зависимость вполнѣ

¹⁾ *Владиславлевъ*, стр. 147.

²⁾ Огл. сл., гл. 10, стр. 37—38. См. О душѣ и воскр., стр. 229.

аналогична той, какую испытываетъ музыкантъ отъ своего инструмента. „Поелику тѣло — разсуждаетъ еп. Нисскій,—устроено подобно музыкальному орудію, то какъ не рѣдко случается, что искусные въ музыкѣ не могутъ показать своего искусства по негодности орудій, не поддающихся искусству (свирѣль, поврежденная временемъ, или разбитая при паденіи, или сдѣлавшаяся негодною отъ ржавчины и плѣсени, не издаетъ звука и не дѣйствуетъ, хотя надуваетъ ее искуснѣйшій музыкантъ): такъ и умъ нашъ, дѣйствуя на цѣлое орудіе (тѣла) и прикасаясь къ каждому его члену, въ тѣхъ изъ нихъ, которые въ нормальномъ положеніи, производитъ, чтó ему свойственно, а въ тѣхъ, которые отказываются принимать художническое его движеніе, остается безуспѣшнымъ и бездѣйственнымъ“ ¹⁾. —Итакъ, патологическія состоянія тѣла и вызываемое ими разстройство психической жизни, по мнѣнію нашего св. отца, свидѣтельствуютъ далеко не о такой глубокой связи и зависимости души отъ тѣла, какую хотятъ видѣть здѣсь матеріалисты, съ торжествомъ указывающіе на подобные факты въ оправданіе своей ложной теоріи. Не самое существо души, а лишь нормальное обнаруженіе ея дѣятельности стоитъ въ зависимости отъ благосостоянія тѣлесныхъ органовъ. Порча музыкальнаго инструмента не производитъ никакого вліянія на существо музыканта, она не касается даже его искусства, которое всегда остается при немъ, какъ скрытое его достояніе; она производитъ только то, что это искусство не можетъ проявляться вовнѣ, или проявляется въ несоотвѣтственной формѣ. Такъ точно и душа, при болѣзни и поврежденіи тѣлесныхъ

¹⁾ Объ устр. чел., гл. 12, стр. 116 — 17. — Св. гл. 13, стр. 126—7.

органовъ, не перестаетъ внутренно жить и дѣйствовать свойственнымъ ей образомъ, только за недостаткомъ необходимыхъ средствъ она лишается возможности выражать свою дѣятельность вовнѣ или же выражаетъ ее ненормально.

Не ограничиваясь общими разсужденіями, св. Григорій беретъ частный фактъ нашей психо-физической жизни, въ которомъ зависимость души отъ тѣла сказывается всего яснѣе. Это — явленія сна и сновидѣній. Во время сна всѣ внѣшнія чувства бездѣйствуютъ; тѣло совсѣмъ перестаетъ быть служебнымъ орудіемъ души. И что же наблюдаемъ мы тогда въ теченіи душевной жизни? Жизнь эта не прекращается вовсе; измѣняется только нормальное ея направленіе. Теченіе представленій совершается беспорядочно и сбивчиво. Мечтающій во снѣ часто представляетъ нѣчто „неумѣстное и невозможное“ (ἄτοπον καὶ ἀμήχανον), — ясный знакъ, что душа не руководится тутъ разсудкомъ и размышленіемъ (λογισμῶ καὶ διανοίᾳ). ¹⁾ Въ низшей, неразумной части души (τῷ ἀλογωτέρῳ τῆς ψυχῆς εἶδει), которая по преимуществу оказывается дѣятельною во время сна, воспроизводятся образы и подобія того, чтó случилось наяву, было воспринято чувствами и умомъ и хранилось доселѣ въ памяти. Теперь изъ этого запаса представленій, пріобрѣтенныхъ въ бодрственномъ состояніи, слагаются разнообразныя комбинаціи совершенно случайно (καθὼς ἐτύχευ), безъ всякаго логическаго порядка и послѣдовательности. ²⁾ Сновидѣнія, которымъ часто придаютъ очень важное значеніе, въ большинствѣ суть именно такіе отголоски или безсознательныя повторенія господствовавшихъ въ бодрственномъ состоя-

¹⁾ Ibid., гл. 13, стр. 124 (Migne, col. 168).

²⁾ Ibid., стр. 125

ниі ощущеній, мыслей, желаній и надеждъ. Обычный родъ занятій, наиболѣе сильныя впечатлѣнія, полученные предъ сномъ, особенно же тѣ или другія тѣлесныя расположенія—всего чаще отражаются въ сонныхъ грезахъ, опредѣляютъ ихъ тонъ и направленіе. „Такъ, жаждущему кажется, что онъ у источниковъ, нуждающемуся въ пропитаніи, — что онъ на пиру, юношѣ цвѣтущему силами мечтается сообразное его страсти“¹⁾).

Итакъ, ходомъ душевной жизни заправляетъ во снѣ главнымъ образомъ сила растительная, органическая; умъ оказывается въ стѣсненномъ положеніи вслѣдствіе покоя внѣшнихъ чувствъ. Однакожъ и онъ не лишенъ возможности дѣйствовать. Съ прекращеніемъ отношеній къ внѣшнему міру, для дѣятельности ума остается открытою другая область, міръ высшаго духовнаго бытія, съ которымъ онъ можетъ приходить въ общеніе самъ по себѣ, независимо отъ органовъ тѣла и ихъ состояній. „Въ силу тонкости своей природы, возвышенной надъ грубою тѣлесностью, душа (во время сна) можетъ усматривать нѣчто изъ истинно-существующаго (τῶν ὄντων)“²⁾ Доказательствомъ тому служатъ извѣстные случаи созерцанія будущихъ событій въ сонныхъ состояніяхъ: таковы напр. сновидѣнія виночерпія и хлѣбодара Фараоновыхъ, предусмотрѣвшихъ во снѣ событія, имѣвшія скоро осуществиться въ дѣйствительности. Правда, этотъ родъ естественнаго прозрѣнія всегда отличается неясностью, двусмысленностью, или какъ обыкновенно говорятъ—загадочностью (ἄπερ αἰνύμα λέγουσι), и съ этой стороны долженъ быть строго различаема отъ пророческаго озаренія въ собственномъ смыслѣ,

¹⁾ Ibid., стр. 129.

²⁾ Ibid., стр. 127.

которое совершается силою Божіей и потому не подлежит естественнымъ законамъ сновидѣній. ¹⁾ Но въ психологическомъ отношеніи важенъ самый фактъ сношенія души съ высшимъ міромъ, важно свидѣтельство, что и при полномъ бездѣйствіи тѣлесныхъ чувствъ нашъ умъ можетъ дѣйствовать свойственнымъ его природѣ образомъ. Оказывается, что вліяніе сна простирается только на тотъ способъ познанія и мышленія, который стоитъ въ зависимости отъ чувственныхъ впечатлѣній, а слѣд. и отъ тѣлесныхъ органовъ, ихъ воспринимающихъ. Высшее же, разумное познаніе, обнимающее свой объектъ непосредственнымъ созерцаніемъ и какъ бы прикосновеніемъ къ нему ²⁾, можетъ совершаться и во время сна, хотя само по себѣ, безъ содѣйствія анализирующаго разсудка, оно не достигаетъ такой степени ясности, какая свойственна познанію логически разчлененному, движущемуся въ области точныхъ понятій. Итакъ, зависимость души отъ тѣла—только относительная, допускающая возможность нѣкотораго отдѣленія и самостоятельнаго дѣйствованія для высшей стороны нашего духовнаго существа, ума.—

Бросая общій взглядъ на цѣлую теорію еп. Нискаго объ отношеніи души къ тѣлу, нельзя не признать за нею важныхъ преимуществъ не только передъ древне-философскими попытками рѣшенія этого вопроса, но и предъ тѣми гипотезами, какія были придуманы по возрожденіи философіи,—именно Декартомъ и Лейбницемъ. Правда, ученіе св. Григорія, какъ мы видѣли, не вполне оригинально; оно въ значительной степени представляетъ повтореніе мыс-

¹⁾ Ibid., стр. 128.

²⁾ *Stigler*, S. 58. Anmerk.

лей Плотина. Но важно и характерно уже то, что между всѣми философскими мнѣніями древности св. отецъ выбралъ и склонился въ сторону наиболѣе вѣрнаго и плодотворнаго для психологіи. Воззрѣнія неоплатонизма въ тѣхъ пунктахъ, какіе усвоены Григоріемъ Нисскимъ, не потеряли своего значенія до сихъ поръ и могутъ оказать существенную услугу современной наукѣ въ рѣшеніи одной изъ самыхъ трудныхъ и наименѣе разъясненныхъ психологическихъ задачъ. Во всякомъ случаѣ они выше и удовлетворительнѣе декартоваго «окказіонализма» и лейбницевской «предустановленной гармоніи».

Раздѣливъ душу и тѣло, какъ двѣ субстанціи, дѣйствующія по законамъ совершенно противоположнымъ, Декартъ никакъ не могъ допустить непосредственнаго ихъ взаимодействія, и потому для объясненія существующей между ними связи прибѣгъ къ предположенію чудеснаго вмѣшательства Бога. Невозможное для самихъ противоположныхъ субстанцій, по его мнѣнію, совершается всемогуществомъ Божиимъ: по поводу мыслей и желаній, происходящихъ въ душѣ, Богъ производитъ соотвѣтственные имъ движенія въ нашемъ тѣлѣ, и обратно—по случаю впечатлѣній, получаемыхъ тѣломъ, Онъ производитъ соотвѣтствующія имъ мысли и чувствованія въ душѣ.—Подобнымъ же образомъ объяснялъ взаимодействие между душой и тѣломъ Лейбницъ. Въ гипотезѣ французскаго философа онъ сдѣлалъ только то несущественное измѣненіе, что вмѣсто особаго для каждаго частнаго случая содѣйствія Божія призналъ разъ навсегда положенный Богомъ законъ, по которому всѣ дѣйствія одной природы должны находить соотвѣтственный отголосокъ въ другой. По силѣ своего предвѣдѣнія,—разсуждалъ Лейбницъ,—Богъ напередъ зналъ всѣ дѣйствія, для ис-

полненія которыхъ душа будетъ имѣть нужду въ тѣлѣ; и на основаніи этого предвѣдѣнія, силою своего всемогущества устроилъ орудіе тѣла такъ, что оно само собою сдѣлаетъ то, чего желаетъ душа, и сдѣлаетъ именно въ то мгновеніе, въ какое душа будетъ желать. И наоборотъ: если что происходитъ въ тѣлѣ, по случаю дѣйствія на него внѣшнихъ предметовъ, то въ душѣ тотчасъ же составляется представленіе объ этомъ; а представленіе влечетъ за собою извѣстное чувствованіе ¹⁾).

Недостатки обѣихъ указанныхъ гипотезъ и съ научной, и съ религіозной стороны сами собою бросаются въ глаза. И прежде всего, призывать на помощь чудесное вмѣшательство Бога значить не только не давать желательнаго научнаго объясненія, а прямо отказываться отъ всякаго объясненія, какъ это и сдѣлали названные философы, признавши, что непосредственной связи между душой и тѣломъ нѣтъ и быть не можетъ. Затѣмъ, вводить въ сферу человѣческихъ дѣйствій постороннее и именно — божественное участіе значить, съ одной стороны, противорѣчить ясному свидѣтельству нашего сознанія, а съ другой — искажать и унижать идею Бога. Человѣкъ сознаетъ единство въ своей природѣ, чувствуетъ себя способнымъ и избирать, и приводить въ исполненіе свои дѣйствія свободно и независимо ни отъ кого: между тѣмъ, при предположеніи божественнаго вмѣшательства, такого сознанія не должно бы быть, — человѣкъ долженъ былъ бы чувствовать, что его желанія и намѣренія приводятся въ дѣйствіе не имъ, а Богомъ. Такъ или иначе раздвоенность природъ, входящихъ въ нашъ составъ, дала бы себя ощутить, если бы взаимодѣйствіе между тѣломъ и

1) *Скворцовъ*, Бл. Августинъ, какъ психологъ. Стр. 176—8.

душой дѣйствительно устроялось внѣшнею, божественною силой. Нельзя, наконецъ, допустить мысли о божественномъ вмѣшательствѣ потому, что она стоитъ въ противорѣчій съ идеей святости Божіей. Какимъ образомъ святѣйшее Существо можетъ содѣйствовать исполненію грѣховныхъ желаній нашей души? Признать ли вмѣстѣ съ Декартомъ, что Богъ непосредственно участвуетъ въ каждомъ отдѣльномъ нашемъ дѣяніи, или вмѣстѣ съ Лейбницемъ, что Онъ напередъ все приготовилъ для исполненія нашихъ намѣреній,—въ томъ и другомъ случаѣ Богъ является помощникомъ и въ совершеніи дурныхъ нашихъ поступковъ, что никакъ не гармонируетъ съ понятіемъ о Немъ, какъ Существомъ всесвятѣйшемъ.

Теорія еп. Нисскаго чужда всѣхъ исчисленныхъ сейчасъ недостатковъ. Признавая субстанціальное различіе двухъ природъ въ человѣкѣ, она съ тѣмъ вмѣстѣ утверждаетъ *непосредственное, физическое вліяніе* и взаимодействіе между ними, обусловленное ихъ истиннымъ, реальнымъ единеніемъ ¹⁾). Опытъ и внутреннее сознаніе рѣшительно говорятъ въ пользу такого взгляда; его достоинства въ объясненіи различныхъ психическихъ явленій также несомнительны. Все, что онъ имѣетъ противъ себя, это—неудобство мыслить слишкомъ тѣсную, доходящую до взаимнаго проникновенія связь между двумя природами, противоположными по существу. Но это—уже вопросъ не столько психологическій, сколько обще-философскій. Св. Григорій, какъ мы видѣли, пытался дать на него отвѣтъ, хотя и не вполне удачно. Впрочемъ, до полной логической ясности онъ и не имѣлъ въ виду довести эту непостижимую, по его мнѣнію, тайну.

¹⁾ Stigler. S. 64.

II.

О происхожденіи души (послѣ паденія).

Та общая мысль, что душа и тѣло суть двѣ природы, созданныя другъ для друга, тѣснѣйшимъ образомъ соединенныя между собою, взаимно одна другую предполагающія и обуславливающія, — мысль, проходящая чрезъ всю антропологию св. Григорія, — руководила и его разсужденіями въ трудномъ вопросѣ о дѣйствующемъ нынѣ способѣ распространенія человѣческаго рода, или точнѣе — въ вопросѣ о происхожденіи человѣческихъ душъ. Въ оригинальномъ отвѣтѣ, данномъ на этотъ вопросъ еп. Нисскимъ, отразилось именно то глубокое убѣжденіе, что душа и тѣло составляютъ одинаково необходимыя части человѣческаго существа, и потому ни одного момента не могутъ существовать отдѣльно и независимо другъ отъ друга, но происходятъ одновременно, развиваются строго параллельно и никогда, даже въ смерти, не разъединяются совершенно.

Вопросъ о происхожденіи душъ не чуждъ былъ и языческой философіи, которая дала на него нѣсколько отвѣтовъ, смыслъ которыхъ опредѣлялся общимъ характеромъ различныхъ философскихъ направленій. Субстанцію души философія производила или изъ общихъ міровыхъ стихій, или же изъ существа божественнаго путемъ пантеистическаго эманатизма. Касательно времени происхожденія отдѣльныхъ душъ философы или держались мнѣнія объ одновременномъ зарожденіи ихъ съ тѣлами, по тѣмъ же физическимъ законамъ, или же, какъ Платонъ, допускали вѣчное существованіе ихъ въ небесномъ

государствѣ, гдѣ онѣ жили созерцаніемъ истины до того роковаго момента, когда, учинивши грѣхъ, были осуждены на обитаніе въ земныхъ тѣлахъ съ цѣлію очищенія отъ грѣховныхъ сквернъ¹⁾. — Въ христіанствѣ вопросъ о происхожденіи душъ получилъ такое важное значеніе, какого въ языческой философіи онъ не имѣлъ. Здѣсь онъ стоялъ въ тѣснѣйшей связи съ основными догматами церкви—о твореніи, грѣхопаденіи, наслѣдственности грѣха, возрожденіи и т. п.,—и по силѣ этой связи возбуждалъ особенное вниманіе христіанскихъ мыслителей. Мнѣнія языческой философіи не могли найти полнаго одобренія въ христіанствѣ, потому что они не соотвѣтствовали интересамъ религіозно-догматическимъ, которые для христіанскихъ философовъ всегда стояли на первомъ планѣ. Противъ матеріалистическаго отождествленія души съ стихіями міра христіанство выставило твердое ученіе о духовности души, противъ пантеистическаго сліянія ея съ сущностію Божества—мысль о ея тварности и субстанціальномъ отличіи отъ природы божественной. Первопричина всякаго бытія, Богъ, имѣя природу духовную и чуждую всякой сложности, не могъ произвести души путемъ раздѣленія или распространенія Своего существа; Онъ могъ только сотворить ихъ, т. е. положить внѣ себя, ничего не передавши имъ изъ собственнаго существа. Богъ создалъ первоначально душу человѣческую такъ же, какъ и всѣ другія тварныя существа, актомъ своей воли, могуществу которой ничто не можетъ воспрепятствовать, и силы которой ничто не можетъ ограничить.²⁾

Такъ относительно происхожденія первой чело-

1) *Platon*, *Praedre*, с. XXVIII—XXX.

2) О мѣстодневѣ, стр. 9—10.

вѣческой души. Но какъ относительно душъ послѣдующихъ людей?—съ какого момента времени онѣ имѣютъ начало своего бытія и откуда являются теперь въ земныхъ тѣлахъ ¹⁾?

Не находя въ Библіи достаточныхъ разъясненій по этому поводу, христіане съ давнихъ поръ начали строить различныя предположенія и часто не безъ вліянія языческой философіи. Ко времени св. Григорія Нисскаго такихъ предположеній существовало не мало. Въ трактатѣ на слова Писанія: «сотворимъ человека по образу Нашему и по подобію (Быт. 1, 26)» онъ перечислилъ ходившія въ его время мнѣнія о происхожденіи и моментѣ образованія человѣческихъ душъ. „Одни утверждаютъ, — говоритъ онъ, — что души ниспосылаются въ тѣла съ неба; другіе, — что онѣ приходятъ въ бытіе вмѣстѣ съ тѣломъ, творимыя Богомъ; третьи, признавая, что человѣкъ созданъ по образу Божію, думаютъ, что души происходятъ путемъ обыкновеннаго рожденія; иные полагаютъ, что душа рождается отъ взаимодѣйствія двухъ сторонъ — мужчины и женщины, подобно тому, какъ искра является отъ удара камня о желѣзо. Наконецъ, по мнѣнію однихъ, душа начинаетъ существовать въ самый моментъ зачатія тѣла; по мнѣнію другихъ — только спустя сорокъ дней послѣ этого зачатія ²⁾“. Какъ видно изъ этого перечня, къ 4-му вѣку уже обозначились всѣ тѣ гипотезы, съ которыми вопросъ о происхожденіи душъ остается и до нынѣ. Это — гипотеза предсуществованія душъ, гипотеза креаціанизма или продолжающагося творенія душъ, и гипотеза генерація-

¹⁾ О душѣ и воскр., стр. 296.

²⁾ De eo, quid sit ad imag. Dei et simil.—Migne, T. 44, col. 1332.

низма или традуціанизма, признающая взаимную передачу или рожденіе одной души отъ другой. Наибольшимъ противорѣчіемъ цѣлой системѣ христіанскаго вѣроученія, и потому наименьшею живучестью въ христіанской философіи, отличалась первая изъ этихъ гипотезъ. Оригенъ заимствовалъ ее отъ Платона и перенесъ въ свою догматическую систему. Всѣ души, по его представленію, созданы Богомъ одновременно при самомъ началѣ творенія и съ тѣхъ поръ существовали въ невидимомъ мірѣ, какъ чистые духи: онѣ никогда не вышли бы изъ своего небеснаго обиталища, если бы злоупотребленіе свободою волей не дѣлало необходимымъ для нихъ очищеніе отъ сквернъ въ здѣшней земной жизни ¹⁾. По мѣрѣ грѣхопаденія, онѣ посылаются съ неба на землю и соединяются съ тѣлами въ самый моментъ зачатія этихъ послѣднихъ.—Мнѣніе Оригена раздѣляли многіе изъ его послѣдователей, между которыми можно указать Ціарія Александрійскаго, св. Памфила, св. Мееодія, Синезія и Іоанна Іерусалимскаго. Большинство же церковныхъ писателей видѣли въ этомъ мнѣніи рѣшительное извращеніе христіанскаго ученія о человѣкѣ и часто полемизировали противъ него, пока наконецъ цѣлая Церковь не произнесла надъ нимъ своего суда, отвергнувъ вмѣстѣ съ другими заблужденіями александрійскаго учителя и его гипотезу о предсуществованіи душъ ²⁾.

Св. Григорій Нисскій полемизируетъ противъ этой гипотезы самымъ рѣшительнымъ образомъ. Перенесенная въ христіанство изъ области „языческихъ баснословныхъ ученій“, она раздѣляетъ всѣ нелѣпости метемпсихозы, съ которою неразрывно связали ее

1) Объ устр. чел. гл. 28.

2) На V всел. соборѣ.

первые ея изобрѣтатели-философы. И не только въ той грубой формѣ, въ какой является она у этихъ послѣднихъ, допускавшихъ вѣчныя странствованія душъ по тѣламъ животныхъ и даже растений, но и въ той постановкѣ, какую далъ метемпсихозѣ Оригенъ, признававшій сходженіе падшихъ духовъ только въ тѣла человѣческія, еп. Нисскій усматриваетъ массу противорѣчій и несообразностей ¹⁾. Съ метафизической стороны это ученіе не выдерживаетъ критики потому, что „сливаетъ свойства естества, смѣшиваетъ и путаетъ между собою всѣ вещи“ ²⁾. Въ самомъ дѣлѣ, если всѣ существа земнаго міра суть только различныя формы, въ которыхъ заключены одинаковыя по природѣ и различающіеся только по степени нравственнаго паденія небесныя духи, то—очевидно-твердой грани между отдѣльными классами земныхъ существъ совсѣмъ нѣтъ. Растенія и животныя являются ближайшими родственниками людей; разность между ними—лишь внѣшняя, видимая, несущественная ³⁾. Но если даже ограничить сферу душепереселеній только предѣлами человѣчества, и въ такомъ случаѣ нелѣпостей остается не мало: ученіе о странствованіяхъ души по разнымъ человѣческимъ тѣламъ уничтожаетъ разность половъ, отрицаетъ существенную связь и отношеніе между духовною и тѣлесною природами и т. д. ⁴⁾. Еще болѣе несостоятельнымъ оказывается разбираемое ученіе, если посмотрѣть на него съ этической точки зрѣнія. Порокъ отторгаетъ душу отъ ея первоначальнаго, небснаго жилища и низводитъ на землю для очище-

¹⁾ Объ устр. чел., гл. 28, стр. 193—4.

²⁾ О душѣ и воскр., стр. 283.

³⁾ Ibid., стр. 284—5.

⁴⁾ Ibid., стр. 289

нія,—такъ разсуждаютъ защитники этого ученія. По мнѣнію св. Григорія, это значитъ совсѣмъ извращать понятіе о добрѣ и злѣ. Если ужъ живя на небѣ, въ блаженной и безстрастной области бытія, души не могутъ сохраниться въ чистотѣ и омрачаются порокомъ, то не гораздо-ли глубже должны пасть онѣ въ здѣшней вещественной жизни? Тѣло во всякомъ случаѣ представляетъ несравненно больше поводовъ ко грѣху, чѣмъ состояніе безтѣлесное. Такъ смотрятъ на это дѣло и сами защитники метемпсихозы: небесная жизнь и для нихъ выше и чище земной. А между тѣмъ въ отношеніи къ участи духовъ они разсуждаютъ совершенно наоборотъ: на небѣ духи оскверняются грѣхомъ и унижаются, на землѣ—очищаются отъ сквернъ и возвышаются. „Такъ у нихъ оужденіе жизни настоящей и похвала небесному сливаются и смѣшиваются между собою; потому что оуждаемое, по мнѣнію ихъ, ведетъ къ прекрасному, а почитаемое лучшимъ даетъ въ душѣ поводъ наклонности къ худшему“ ¹⁾. Далѣе, если началомъ настоящей жизни признаютъ они порокъ, то ясно, что и продолженіе должно быть согласно съ началомъ: „ибо никто не скажетъ, что изъ дурнаго происходитъ хорошее, и изъ добраго — противное; напротивъ, по свойству сѣмени ожидаемъ и плоды“ ²⁾. Если на землю вступаетъ душа уже опорочившаяся, то откуда же можетъ возникнуть въ ней обратный поворотъ къ добру? Возможно-ли быть безъ порока человѣку, родившемуся по причинѣ порока? Какъ ни одно безсловесное животное не покушается говорить по-человѣчески и отсутствіе дара слова отнюдь не

¹⁾ Ibid., стр. 287—8.—Сн. Объ устр. чел., гл. 28, стр. 194—6.

²⁾ Ibid., стр. 291.

считаетъ для себя какой-либо утратой; такъ точно и тѣ, у кого началомъ и причиною жизни считается порокъ, никогда не придуть къ пожеланію добрадѣтели, потому что это — не въ ихъ природѣ“ ¹⁾). Наконецъ, если причиною явленія людей на землѣ служить паденіе духовъ на небѣ, то жизнь человѣческая имѣетъ совершенно *случайное* происхожденіе. Но въ такомъ случаѣ возникаетъ прежде всего недоумѣніе: какимъ образомъ совпадаетъ омраченіе души на небѣ съ зачатіемъ тѣла на землѣ? Между этими актами нѣтъ никакого причиннаго соотношенія, а между тѣмъ при образованіи человѣка оба они должны совершаться одновременно. „Ужъ не любопытствуетъ-ли душа знать, когда сходятся живущіе въ супружествѣ, и не наблюдаетъ-ли зачатія младенцевъ, чтобы войти въ зарождающіяся тѣла? А если мужъ откажется отъ брака и жена освободится отъ мукъ рожденія, то ужели тогда и порокъ не будетъ обременять душу (на небѣ?) Выходить, что пороку, который тамъ въ горней странѣ, бракъ даетъ побужденіе нападать на душу. Въ противномъ случаѣ многимъ падшимъ душамъ пришлось бы долго оставаться въ неопредѣленномъ, скитальческомъ положеніи между небомъ, отъ котораго отстали, и землей, на которой не могутъ получить на свою долю тѣла“ ²⁾). Но и помимо такихъ несообразностей, мысль о случайномъ происхожденіи людей не можетъ быть допущена потому, что она лишаетъ жизнь человѣческую всякаго достоинства и подчиняетъ господству неразумной судьбы. Если не воля Божія опредѣляетъ благовременность и цѣлесообразность нашего рожденія въ здѣшнемъ мірѣ, а самовольное и

¹⁾ Ibid., стр. 292.

²⁾ Ibid., стр. 290.

случайное движеніе тварной свободы ко злу, значить—и все теченіе нашей жизни стоитъ внѣ зависимости отъ божественнаго промысленія. А тогда не можетъ быть рѣчи и о содѣйствіи Божіемъ нашимъ стремленіямъ къ добродѣтели, бесполезны будутъ и самыя эти стремленія ¹⁾). Разоблачивъ, такимъ образомъ, разныя нелѣпости и противорѣчія доктрины оригенистовъ-платониковъ, св. Григорій приходитъ къ заключенію, что „она не имѣетъ ни начала, ни конца (ἀρχή ὅς τις καὶ τέλος):“ не имѣетъ начала, потому что покоится на совершенно безосновательномъ предположеніи предсуществованія душъ въ какомъ-то невидимомъ государствѣ; не имѣетъ конца, такъ какъ совсѣмъ не достигаетъ цѣли, для которой греки изобрѣли ее, т. е. не объясняетъ очищенія и исправленія падшихъ душъ чрезъ соединеніе ихъ съ тѣлами ²⁾).

Изложенная сейчасъ полемика, предпринятая еп. Нисскимъ съ ближайшимъ отношеніемъ къ вопросу о времени происхожденія душъ, въ результатѣ давала ту мысль, что души не существуютъ *прежде* тѣлъ. Но не происходятъ ли онѣ *послѣ* тѣлъ?—не являются-ли онѣ въ тѣлахъ уже послѣ зачатія и нѣкотораго сформированія этихъ послѣднихъ? Во времена св. Григорія было такое мнѣніе, — и его защитники думали даже обосновать свое странное предположеніе на библейскомъ разсказѣ о твореніи человѣка. „Нѣкоторые, держась описаннаго Моисеемъ порядка въ устроеніи человѣка, говорятъ, что душа по времени—вторая послѣ тѣла. Поелику Богъ, сперва *вземъ персть отъ земли* (Быт. 2, 7), создалъ человѣка, а потомъ уже одушевилъ его вдуновеніемъ

¹⁾ Ibid., стр. 291.

²⁾ Объ устр. чел., гл. 28, стр. 19С.—Migne, col. 233.

емъ: то на этомъ основаніи доказываютъ, что плоть предпочтительнѣе (*προτιμότεραν τὴν σάρκα*) души, вошедшей уже въ предварительно созданное тѣло. Душа, говорятъ они, сотворена для тѣла, чтобы не быть ему тварью бездыханною и неподвижною¹⁾. Въ отношеніи къ нынѣ дѣйствующему способу распространенія человѣческаго рода сторонники такого мнѣнія утверждали, что душа входитъ въ тѣло въ сороковой день послѣ его зачатія²⁾.

Въ этомъ мнѣніи св. Григорій не видитъ истины — прежде всего потому, что оно крайне унижительно для достоинства души человѣческой. Идеалистическое направленіе григоріевой антропологии, всюду возвышавшее душу предъ тѣломъ, не могло допустить въ пользу этого послѣдняго никакого преимущества, хотя бы даже простаго первенства по времени происхожденія. Въ представленіи еп. Нисскаго это временное старшинство неразрывно соединялось съ причиннымъ отношеніемъ: *post hoc, ergo propter hoc*. Если душа послѣ тѣла, слѣд. ради него; а если такъ, значитъ она ниже его, значитъ стоитъ въ подчиненномъ, служебномъ къ нему отношеніи, какъ къ своей причинѣ. „Все дѣлаемое для чего нибудь, конечно, малоцѣннѣе того, для чего дѣлается, какъ и Евангеліе говоритъ, что *душа болѣе есть пищи и тѣла одежды* (Мѡ. 6, 25), потому что для души и тѣла—одежда и пища; а не для пищи душа и не для одежды устроены тѣла, напротивъ того, когда существовали уже тѣла, по необходимости изобрѣтены и одежды“³⁾. Итакъ, „невоз-

1) Объ устр. чел., гл. 28, стр. 192—3.

2) Выше цитов. мѣсто изъ соч. св. Гр. Нисс. *De eo, quid sit, ad imag. Dei etc.*

3) Объ устр. чел., гл. 28, стр. 193.

можно утверждать, будто человѣкъ созданъ сперва подобнымъ изваянію изъ брѣня, и для этого-то изваянія сотворена затѣмъ душа: въ такомъ случаѣ разумная природа окажется стоящею менѣе нежели брѣнная тварь“, что очевидно нелѣпно ¹⁾). Невозможно допустить этого и съ точки зрѣнія истиннаго понятія о Богѣ—Творцѣ. „Если въ устроеніи человѣка одно предшествовало, другое произошло послѣ, сила Создателя окажется какою-то несовершенною, недостаточною, чтобы произвести все вдругъ, но раздробляющею дѣло и трудящеюся особо надъ каждою половиною“ ²⁾). Наконецъ, если бы между происхожденіемъ тѣла и души дѣйствительно существовалъ временный промежутокъ, тогда человѣкъ, раздѣленный во времени, непремѣнно оказался бы въ разладѣ съ самимъ собою (*σπασμὸς πρὸς ἑαυτὸν*) ³⁾). „Ибо мы считаемъ невозможнымъ, чтобы душа принаровляла къ себѣ чужія жилища (прежде и независимо отъ нея явившееся тѣло), какъ и сдѣланная на воску печать не можетъ быть примѣняема къ другимъ оттискамъ“ ⁴⁾). Только при томъ предположеніи, что душа и тѣло имѣютъ общее начало, что душа сама образуетъ изъ безформеннаго вещества „сродное себѣ жилище“, возможно объяснить тѣсное единеніе и гармоническое согласіе, въ дѣйствительности существующее между двумя природами человѣка.

Отвергнувъ мнѣніе о позднѣйшемъ привхожденіи души къ тѣлу такъ же, какъ ранѣе—гипотезу предсуществованія душъ, св. Григорій съ настойчивостію утверждаетъ мысль, что „душа и тѣло начинаютъ су-

1) Ibid., стр. 197.

2) Ibid., гл. 29, стр. 198.

3) Ibid.

4) Ibid., стр. 201.

ществовать съ одного и того же момента времени (μὴ καὶ τὴν αὐτὴν ψυχὴν τε καὶ σῶματὸ ἀρχὴν ὑπὲρ συντάσεως¹⁾). Такъ какъ обѣ природы составляютъ въ человѣкѣ нераздѣльное единство, то онѣ необходимо должны имѣть и одновременное начало. Человѣкъ не можетъ быть ни старше ни моложе себя самого (ὡς ἂν μὴ αὐτὸς ἑαυτοῦ προγενέστερός τε καὶ νεώτερος γένοιτο). Тѣлесное въ немъ не ранѣе духовнаго и не наоборотъ: оба имѣютъ одно общее начало²⁾). Такъ было при первомъ созданіи человѣка Богомъ, такъ это и теперь при преемственномъ распространеніи человѣческаго рода.

Въ дѣтородномъ сѣмени, которое полагается въ начало тѣлеснаго организма, содержится и душа заирающагося человѣка „Поелику сила къ зачатію отдѣляется не отъ мертваго, а отъ одушевленнаго и живаго тѣла, то исходящее отъ живаго въ начало жизни не можетъ быть чѣмъ-либо мертвымъ и неодушевленнымъ“³⁾). „Отнимаемое у человѣка къ насажденію человѣка же само есть нѣчто живое, отъ одушевленнаго одушевленное, отъ питаемаго питаемое“⁴⁾). Что сѣмени человѣческому дѣйствительно присуща жизнь, а слѣдовательно и душа, — это можно наблюдать по признакамъ, какими одушевленное отличается отъ мертваго. Свидѣтельствомъ жизни считается теплота, дѣятельность и движеніе; отсутствіе этихъ свойствъ есть признакъ мертвенности. Въ человѣческомъ сѣмени усматриваются и теплота и дѣятельность, — ясное доказательство, что оно не неодушевлено⁵⁾). Съ самаго перваго момента, какъ по-

1) О душѣ и воскр., стр. 297.—Migne, col. 125. C.

2) Обѣ устр. чел., гл. 29, стр. 197.—Migne, col. 233.

3) Ibid., стр. 199.

4) О душѣ и воскр., стр. 297.

5) Обѣ устр. чел., стр. 200.

лагаются оно въ утробу матери, оно начинаетъ жить, двигаться и возрастать—очевидно, что въ немъ изначала присутствуетъ душа, такъ какъ ничто неодушевленное (*οὐδὲν τὸν ἀψύχον*) не имѣетъ въ себѣ способности движенія и роста ¹⁾).

Въ самомъ первомъ актѣ зачатія дается потенциально все, чѣмъ впослѣдствіи является человѣкъ. Послѣдующее формированіе живаго существа, постепенное развитіе его душевныхъ и тѣлесныхъ силъ есть только раскрытіе того, что сразу навсегда положено и предназначено при первомъ его зарожденіи. „Какъ о пшеничномъ зернѣ или о другомъ какомъ сѣмени мы говоримъ, что оно заключаетъ въ возможности (*τῇ δυνατότι*) все, относящееся къ колосу, — зелень, стебель, колѣна на стеблѣ, плодъ, ости—и утверждаемъ, что все это, данное въ природѣ сѣмени сразу и совмѣстно, развивается впослѣдствіи само изъ себя, безъ всякой примѣси какой-либо чуждой природы; такъ и относительно человѣческаго осѣмененія предполагаемъ, что съ первымъ началомъ состава всѣвается естественная сила, которая развивается и обнаруживается съ нѣкоторою естественною послѣдовательностью, ничего не заимствуя отвнѣ въ средство къ своему совершенствованію, но сама себя послѣдовательно возводя къ совершенству“ ²⁾. Земля, принявъ отростокъ древеснаго корня, не отъ себя сообщаетъ ему силу жизни, (ибо въ такомъ случаѣ и мертвыя части дерева давали бы отпрыски), а только возбуждаетъ и поддерживаетъ жизнь, скрытую въ самомъ посаженномъ отросткѣ; такъ точно и человѣческое сѣмя, полагаемое въ утробу матери, въ себѣ самомъ имѣетъ жизнь и способность развитія и нуж-

¹⁾ О душѣ и воскр., стр. 297.

²⁾ Объ устр. чел., гл. 29, стр. 198.

дается только въ благопріятныхъ условіяхъ для раскрытія заключеннаго въ немъ содержанія ¹⁾. Это раскрытіе начинается тотчасъ послѣ зачатія чело-вѣка и совершается въ обѣихъ составныхъ частяхъ его существа строго параллельно. Развитіе силъ и способностей души стоитъ въ тѣснѣйшемъ соотношеніи и зависимости отъ возрастанія тѣла. Какъ съ физической стороны въ только что зараждающемся чело-вѣкѣ нельзя различить отдѣльныхъ членовъ будущаго тѣла, такъ и со стороны духовной нельзя пока замѣтить въ немъ опредѣленныхъ свойствъ и способностей души. Но какъ въ первомъ отношеніи никто не усумнится, что безформенный зародышъ уже содержитъ въ себѣ весь составъ будущаго тѣлеснаго организма; такъ и относительно души нужно признать, что она присутствуетъ въ сѣмени со всѣми своими силами и способностями, хотя вонѣ начинаетъ проявлять ихъ только постепенно, по мѣрѣ возрастанія тѣла ²⁾. Сначала, подобно корню, скрытому въ землѣ, душа обнаруживаетъ свое присутствіе, только какъ сила растительная и питательная (*ἡ ἀβήτικὴ τε καὶ θρεπτικὴ δύναμις*). Затѣмъ, когда младенецъ изъ утробы матери является на свѣтъ, подобно выходящему изъ земли ростку, душа проявляетъ даръ чувствительности (*ἡ αἰσθητικὴ δύναμις*), т. е. способность воспріятія внѣшнихъ впечатлѣній при посредствѣ чувственныхъ органовъ. Наконецъ, съ достиженіемъ достаточной физической зрѣлости, подобно нѣкоторому плоду, начинаетъ просвѣчивать разумная сила (*ἡ λογικὴ δύναμις*), не вся вдругъ обнаруживаясь, но быстро возрастая вмѣстѣ съ усовершенствованіемъ (тѣлеснаго) орудія ³⁾. Этотъ законъ постепеннаго раз-

¹⁾ Ibid., стр. 202—3.

²⁾ Ibid., стр. 199, 200—1.

³⁾ Ibid.—Сн. О душѣ и воспр.. стр. 298.

витія, въ зависимости отъ возрастанія тѣла, по мнѣнію св. Григорія, сдѣлался необходимымъ для души лишь вслѣдствіе грѣхопаденія. „Душа могла бы быть совершенною и въ самомъ началѣ, если-бы природа наша не была подвержена грѣху. Грѣхъ измѣнилъ первоначальный способъ размноженія человѣческаго рода и ввелъ вмѣсто него страстное и скотоподобное рожденіе, при которомъ образъ Божій уже не можетъ сразу обнаружить все свое сіяніе, и человѣкъ долженъ восходить къ душевному совершенству лишь медленнымъ и послѣдовательнымъ путемъ. Въ этомъ смыслѣ и великій Апостоль выражается о себѣ: *„егда бѣхъ младенецъ, яко младенецъ глаголахъ, яко младенецъ смышляхъ; егда-же бѣхъ мужъ, отвергохъ младенческая“* (1 Кор. 13,11),—не потому, что въ мужа входитъ другая душа, кромѣ свойственной отроку, но потому, что та же душа, въ младенцѣ несовершенная, въ мужѣ оказывается совершенною¹⁾).

1) Объ устр. чел., гл. 30, стр. 220—21. — Св. Григорій Богословъ, какъ кажется, отрицалъ процессъ развитія души въ томъ смыслѣ, въ какомъ принималъ его св. Григорій Нисскій. По мнѣнію св. Григорія Богослова, душа сразу является во всей своей полнотѣ и совершенствѣ, и если первоначально не обнаруживается, какъ такая, то только потому, что тѣло по своей слабости не въ состояніи выразить ея дѣйствій. „Какъ искусный музыкантъ на малой фаяйтѣ можетъ производить лишь слабые звуки; такъ и душа въ слабыхъ тѣлесныхъ членахъ слаба; если же они укрѣплятся, душа проявляетъ всю свою духовную энергію“ (Carm. lib. I. sect. I. п. 8). — Иначе представлялъ дѣло Тертуліанъ. Какъ тѣло непосредственно послѣ зачатія находится въ эмбрионическомъ состояніи, такъ и душа первоначально существуетъ въ видѣ сѣмени (semen), подлежащаго развитію. Тѣлесное и духовное сѣмя, будучи органически соединены между собою, развиваются одновременно и параллельно, хотя каждое въ своемъ родѣ. Душа растетъ не по субстанціи (безъ *auctio substantiae*), но по силѣ (*vi*), при чемъ первоначальный *modulus*

Въ ученіи св. Григорія о происхожденіи души для насъ выяснился пока тотъ пунктъ, — что душа начинается существовать одновременно съ тѣломъ. Но откуда, — спрашивается далѣе, — получаетъ душа свою субстанцію и жизнь? Подлежитъ-ли она въ этомъ отношеніи тѣмъ-же естественнымъ, физическимъ законамъ, какимъ подчиняется тѣло, — или же имѣетъ особый, отличный отъ тѣла способъ происхожденія? Важный и трудный вопросъ о самомъ способѣ происхожденія душъ въ сочиненіяхъ еп. Нисскаго раскрытъ далеко не съ такою ясностью и отчетливостію, какъ предъидущій вопросъ о времени явленія души.

Въ исторіи христіанской психологіи по данному вопросу издавна обозначились два разныхъ мнѣнія, изъ которыхъ одно утверждало непосредственное *твореніе* (*creatio*) душъ Богомъ каждый разъ, какъ нужно явиться на свѣтъ человѣку, другое признавало, что души дѣтей происходятъ отъ душъ родителей такимъ же естественнымъ путемъ *рожденія* (*generatio*), какъ и тѣла. Въ отношеніи къ христіанскому понятію о душѣ и въ приложеніи къ нѣкоторымъ догматамъ церкви, имѣющимъ связь съ вопросомъ о происхожденіи души, каждая изъ этихъ гипотезъ имѣетъ свои выгоды и свои недостатки. Гипотеза генераціанизма находитъ сильную для себя опору въ явленіяхъ видимой природы и особенно — міра животнаго, гдѣ все происходитъ по естественнымъ законамъ, возникаетъ путемъ взаимнаго рожденія и передачи самой субстанціи отъ родителей къ

получаетъ *effigies*, т. е. субстанція души получаетъ свою опредѣленную форму. (См. *Stigler, Psychol. Greg. v. Nyss. S. 76—77, Anmerk.*). Взглядъ еп. Нисскаго приближается къ тертуліановскому, хотя онъ чуждъ тѣхъ грубо-реалистическихъ представленій, какія характеризуютъ доктрину мыслителя кареагенскаго.

дѣтямъ. Предполагать для одной души человѣческой исключительный способъ происхожденія, признавать здѣсь особое каждый разъ вмѣшательство божественной силы, особенно въ виду ясныхъ словъ бытописателя о прекращеніи творческой дѣятельности въ день седмый (Быт. 2, 2), — довольно затруднительно для мысли. Чуждый подобныхъ затрудненій, генерацианизмъ и въ догматическомъ отношеніи имѣетъ несомнѣнныя преимущества предъ гипотезой продолжающагося творенія душъ. Важнѣйшій догматъ христіанства — ученіе о наслѣдственной передачѣ первороднаго грѣха и его слѣдствій, — всего лучше и удобнѣе объясняется именно при томъ предположеніи, что души всѣхъ потомковъ Адама происходятъ отъ души прародителя путемъ послѣдовательнаго взаимнаго рожденія. Отъ зараженнаго грѣхомъ источника, естественно, можетъ произойти только такое же грѣховное произведеніе. Между тѣмъ, при гипотезѣ креацианизма, эта основная истина христіанства является необъяснимою для разума загадкой. Изъ рукъ всесовершеннаго Творца можетъ выйти только совершеннѣйшее твореніе, и каждая душа человѣческая, если она творится Богомъ, необходимо должна являться чуждою всякихъ недостатковъ. Ни для какихъ природныхъ несовершенствъ, при такомъ мнѣніи о способѣ происхожденія души, очевидно, не остается мѣста. — Но какъ ни сильна указанными сейчасъ достоинствами гипотеза генерацианизма, однако въ примѣненіи къ истинному понятію о душѣ она оказывалась настолько неудобною, что въ христіанской психологіи могла найти лишь очень ограниченное количество защитниковъ. Она стоитъ въ противорѣчій съ основными свойствами человѣческой души. Въ самомъ дѣлѣ, если души родителей раждаются изъ себя души дѣтей, то этотъ процессъ можно

мыслить только какъ процессъ отдѣленія одной субстанции отъ другой. Но съ тѣмъ вмѣстѣ вносится въ понятіе о душѣ признакъ сложности и дѣлимости, разрушающій ученіе о ея простотѣ и духовности.

Въ виду различныхъ затрудненій и неудобствъ, возникающихъ на сторонѣ каждой изъ двухъ упомянутыхъ гипотезъ, ни одна изъ нихъ не могла получить окончательнаго перевѣса надъ другой. Высказываться въ пользу которой-либо изъ нихъ было всегда дѣломъ личной склонности христіанскихъ психологовъ. Смотря потому, какія затрудненія каждый изъ нихъ считалъ наиболѣе важными и существенными, онъ склонялся въ сторону гипотезы, которая ихъ не имѣетъ. Въ общемъ можно, впрочемъ, прослѣдить нѣкоторую связь между извѣстнымъ направленіемъ богословствующей мысли и симпатіями къ той или другой изъ указанныхъ гипотезъ. Отцы восточнаго, спекулятивно-идеалистическаго направленія больше сочувствовали креацианизму, какъ гипотезѣ, наиболѣе соотвѣтствовавшей ихъ спиритуалистическимъ тенденціямъ. Напротивъ, учителя западнаго реалистическаго направленія, во главѣ съ Тертуліаномъ, самымъ крайнимъ реалистомъ, охотнѣе прилагали къ человѣческой душѣ тотъ же физическій законъ взаимнаго рожденія и передачи субстанции, который дѣйствуетъ въ происхожденіи всѣхъ существъ здѣшняго видимаго міра. Но при трудности вопроса и недостаточности существующихъ способовъ къ его разрѣшенію, христіанскіе мыслители рѣдко высказывались въ пользу того или другаго мнѣнія съ рѣшительностью, и никогда почти не придавали этимъ мнѣніямъ болѣе пѣны, чѣмъ какая свойственна простымъ догадкамъ. Даже бл. Августинъ — этотъ глубокомысленнѣйшій христіанскій богословъ, не любившій останавливаться ни передъ

какими философскими и догматическими затрудненіями, не осмѣливался, однако же, твердо встать на сторону котораго либо изъ двухъ ходячихъ мнѣній по вопросу о происхожденіи души. Онъ такъ много находилъ сходства въ тѣлесной жизни человѣка съ жизнію животныхъ, и такъ много отличія въ духовномъ отношеніи, что ему казалась въ одномъ случаѣ благопріятствующею теорія генераціанизма, а въ другомъ—креаціанизма. Будучи человѣкомъ въ высшей степени честнымъ, онъ открыто признавался, что не можетъ удовлетворительно рѣшить вопроса: какъ происходитъ душа ¹⁾.

Св. Григорію Нисскому не разъ приходилось встрѣчаться съ этою трудною проблемой, но прямой и ясный отвѣтъ найти у него не легко. Есть мѣста въ его сочиненіяхъ, которыя, будучи взяты сами по себѣ, безъ отношенія къ цѣлому строю его антропологіи, могутъ подать поводъ къ недоразумѣніямъ. Неудивительно, если на основаніи этихъ разрозненныхъ выраженій изслѣдователи его психологіи приходили къ совершенно противоположнымъ результатамъ ²⁾.

Если возвратиться, прежде всего, къ изложеннымъ выше сужденіямъ, какія были высказаны св. Григоріемъ въ защиту положенія объ одновременномъ происхожденіи души и тѣла, то можно найти въ нихъ сильныя основанія къ тому, чтобы счесть св. отца сторонникомъ извѣстной гипотезы генераціа-

¹⁾ De gen. ad litt. X, 16, n. 29.—Ep. 190, Optato, c. 1.

²⁾ Такъ *Sligler* (Psych. d. Gr. Nys., S. 72—83) признаетъ св. Григорія защитникомъ гипотезы креаціанизма; напротивъ—*Huber* (Phil. d. Kirchenvāt. S. 201—2), *Bergades* (Doctrin. Gr. Nys. de an. hom., p. 64—8), *Denis* (Phil. d'Origèn. p. 471) и др. видятъ въ немъ приверженца гипотезы генераціанизма или даже традиціанизма.

низма. Въ самомъ дѣлѣ, дѣтородное сѣмя, отдѣляющееся отъ родителей, по его представленію, содержитъ въ себѣ и душу, и тѣло будущаго человека; такъ что, собственно говоря, „осѣменяющая причина нашего состава есть и не душа безтѣлесная, и не тѣло неодушевленное (τὴν σπέρματιχὴν τῆς συστάσεως ἡμῶν αἰτίαν μῆτε ἀσώματον εἶναι ψυχὴν μῆτε ἀψυχὸν σῶμα),“ по нераздѣльное соединеніе обоихъ, общій принципъ дѣлаго человѣческаго существа ¹⁾ И это соединеніе души съ первичнымъ зародышемъ тѣла — не внѣшнее и случайное, не стороннее, божественною силою устрояемое, а внутреннее и необходимое, лежащее въ самой природѣ человѣческаго сѣмени и въ условіяхъ его происхожденія. Въ силу того, что оно исходитъ отъ живыхъ и одушевленныхъ существъ, оно само не можетъ быть лишеннымъ жизни и души, такъ какъ одушевленные и живыя тѣла рождаютъ только такими же свойствами одаренное существо (ἐκ ἐμφύχων τε καὶ ζώντων σωματῶν ζῶν καὶ ἐμφύχων ἀπογεννῶσθαι ζῶν... ²⁾). Выраженія, подобныя сейчасъ приведеннымъ, настолько ясны, что — кажется — не могутъ поддаться никакимъ перетолкованіямъ. Св. Григорій производитъ души дѣтей, какъ и тѣла, отъ родителей и подчиняетъ самое происхожденіе ихъ законамъ естественнаго, физическаго рожденія. — Если присоединить сюда еще одно ясное мѣсто (Contr. Eunom., lib. I; t. 45, col. 393), гдѣ еп. Нисскій утверждаетъ, что «жизнь человѣческая въ способѣ происхожденія *нисколько не разнится* отъ жизни безсловесныхъ, такъ какъ и безсловесное и словесное естество одинаково (ὁμοιότητος)

1) Объ устр. чел., гл. 30, стр. 218 — 19. — Migne, col. 353, B.

2) Ibid. — Св. О душѣ и воскр., стр. 297.

вступаютъ въ жизнь рожденіемъ (*διὰ τῆς γεννήσεως*),» — то не остается уже, повидимому, никакихъ сомнѣній въ томъ, что нашъ св. отецъ рѣшительно держится генераціанизма. Такъ и опредѣляютъ мнѣніе еп. Нисскаго большинство изслѣдователей его психологіи, выражая при этомъ недоумѣніе, какимъ образомъ мыслитель-идеалистъ, въ другихъ случаяхъ преувеличенно возвышавшій достоинства и значеніе духовной природы, въ вопросѣ о происхожденіи души могъ встать на сторону гипотезы реалистической, такъ мало соотвѣтствующей спиритуализму ¹⁾. Тертуліанова гипотеза, имѣющая въ значительной степени матеріалистическій оттѣнокъ, дѣйствительно, слишкомъ трудно мирится съ цѣлымъ характеромъ и направленіемъ философствованія св. Григорія, и если на самомъ дѣлѣ имѣетъ мѣсто въ его системѣ, то мѣсто ей несвойственное.

Вѣроятно, подобныя соображенія побудили Штиглера ближе всмотрѣться въ сочиненія св. Григорія и привели его къ тому результату, что «еп. Нисскій держится гипотезы креаціанизма, а не генераціанизма» ²⁾. «Каждая душа, по представленію св. отца, приходитъ къ бытію изъ небытія (*aus Nichtseienden*), а это можетъ совершаться только непосредственнымъ дѣйствіемъ творческой силы Божіей. Одного естественнаго рожденія недостаточно для произведенія цѣлаго человѣка; оно даетъ только поводъ къ обнаруженію дѣятельности Творца» ³⁾. Что мысль св. Григорія именно такова, твердое тому доказательство Штиглеръ находитъ въ 33 гл. «Оглас. Слов.», гдѣ св. отецъ, желая убѣдить сомнѣвающихся въ спаси-

¹⁾ *Denis*, *Phil. d'Orig.*, p. 471.

²⁾ *Stigler*, *Psych. d. Gr. Nys.*, S. 83.

³⁾ *Ibid.*, S. 80.

тельномъ дѣйствиі таинства крещенія, проводитъ параллель между духовнымъ возрожденіемъ, совершающимся въ крещеніи, и естественнымъ рожденіемъ, вводящимъ человѣка въ земную жизнь. «Всякому извѣстенъ способъ плотскаго рожденія (τῆς κατὰ σάρκα γεννήσεως),—говоритъ здѣсь св. Григорій,—однакожъ какъ дѣлается человѣкомъ то, что полагается въ основу живаго существа? Что общаго у человѣческаго сѣмени съ свойствами, усматриваемыми въ послѣдствіи въ человѣкѣ? Вполнѣ сложившійся человѣкъ есть существо разумное и мыслящее, одаренное умомъ и знаніемъ, а сѣмя есть просто влага и ничего больше... Посему, какъ здѣсь всякій спрошенный долженъ отвѣтить, что человѣкъ образуется божественною силой (θεῖα δύναμις), безъ присутствія которой (ἢς μὴ παρούσης) сѣмя осталось бы неподвижнымъ и бездѣйственнымъ; такъ и въ дѣлѣ таинственнаго возрожденія человѣка крещеніемъ нѣтъ оснований отрицать дѣйствіе той же силы Божіей» ¹⁾. Приведенныя слова Штиглеръ толкуетъ въ смыслѣ рѣшительнаго свидѣтельства за гипотезу креацианизма. «Что иное хотѣлъ сказать ими св. Григорій, какъ не то, что сѣмя безъ души, привходящей вслѣдствіе творческаго присутствія Божія, лишено жизни и слѣдовательно не можетъ развиваться и преобразовываться въ человѣка?» ²⁾ Божественная творческая сила даетъ жизнь и движеніе (т. е. душу) тѣлесному сѣмени, или, говоря иначе—душа каждаго человѣка творится непосредственно Богомъ,—таково коренное убѣжденіе св. Григорія.—Если же въ другихъ случаяхъ св. отецъ выражается, что «отдѣляемое отъ человѣка къ зачатію человѣка же само

¹⁾ Ориг. сл., гл. 33, стр. 86—7. Migne, t. 45, col. 84.

²⁾ Stigler, S. 81.

есть нѣчто живое, отъ одушевленнаго одушевленное¹⁾... то это слѣдуетъ понимать не въ томъ смыслѣ, будто плотское сѣмя уже въ самомъ себѣ содержитъ принципъ жизни, а въ томъ, что безъ жизни и одушевленія оно не остается ни одного момента времени. Въ организмѣ родителей оно одушевляется ихъ душами, отдѣляясь къ зачатію новаго человѣка, оно въ то же самое мгновеніе получаетъ отъ Бога свою особую, индивидуальную душу. Въ этомъ именно смыслѣ,—въ смыслѣ постоянного, безпрерывнаго соединенія съ принципомъ жизни,—оно и называется у еп. Нисскаго живымъ (ζῶον) и одушевленнымъ (ἐμψυχον). Но когда рѣчь идетъ не о временномъ, а о причинномъ отношеніи, св. Григорій строго раздѣляетъ тѣлесное сѣмя отъ одушевляющаго его начала, приписывая причину происхожденія перваго тѣламъ родителей, второе (душу) считая непосредственнымъ произведеніемъ всемогущества Творца²⁾.

Мнѣніе Штиглера отвергается почти всѣми изслѣдователями психологіи еп. Нисскаго и—на вполне достаточныхъ основаніяхъ³⁾. Единственное мѣсто⁴⁾, на которомъ оно утверждается, не представляетъ для него твердой опоры и гораздо удобнѣе можетъ быть истолковано въ иномъ смыслѣ, чѣмъ какой хочется видѣть въ немъ Штиглеру. Дѣйствительно, въ процитованной выше 33 главѣ „Оглас. слов.“ св. Григорій вовсе не имѣетъ въ виду излагать свое

1) О душ. и воскр., стр. 297.

2) *Stigler*, S. 81—2.

3) *Huber*, op. cit. S. 202. Anmerk. 163.—*Bergades*, op. cit. p. 64—8.

4) Не беремъ во вниманіе другихъ свидѣтельствъ, приводимыхъ Штиглеромъ (s. 78—80) изъ сочиненія de anima, ложно приписываемаго Григорію Нисскому.

мнѣніе о происхожденіи душъ. Онъ желаетъ только утвердить вѣру оглашаемыхъ въ непостижимую тайну возрожденія, совершающагося въ св. крещеніи, указаніемъ на фактъ естественнаго рожденія, близко извѣстный каждому, но въ сущности столь же непостижимый, какъ и фактъ духовнаго возрожденія. Какъ въ тѣлесномъ сѣмени нашъ разумъ не можетъ усмотрѣть достаточной причины для происхожденія будущаго человѣка и необходимо предполагаетъ участіе высшей божественной воли, какъ послѣдняго основанія къ объясненію непостижимаго явленія; такъ и въ дѣлѣ духовнаго возрожденія непонятное для нашего разума находитъ вполне удовлетворительное объясненіе въ дѣйствіи всемогущей силы Божіей. Изъ этого сопоставленія вывести заключеніе въ пользу извѣстной гипотезы продолжающагося творенія душъ слишкомъ затруднительно. И прежде всего нѣтъ основаній предполагать, будто св. Григорій, указывая здѣсь на непостижимость факта плотскаго рожденія, разумѣлъ только происхожденіе человѣческой души. Образованіе сложнаго тѣлеснаго организма изъ безформеннаго сѣмени, «въ которомъ кромѣ свойства влажности нельзя усмотрѣть никакихъ другихъ физическихъ качествъ», представляетъ — по мысли св. отца — столь же недоступную для нашего пониманія тайну, какъ и происхожденіе души. Въ томъ и другомъ случаѣ нашъ разумъ одинаково отказывается дать естественное объясненіе и успокаивается лишь на предположеніи участія божественной силы (*θείας διουρίας*), которая изъ простаго влажнаго сѣмени производитъ цѣлаго человѣка, какимъ мы его наблюдаемъ, со всѣми душевными и тѣлесными его совершенствами ¹⁾. Понятно отсюда, что разумѣетъ

¹⁾ *Huber*, *op. cit.* S. 202.

св. Григорій въ данномъ случаѣ, подѣ *θεῖα δύναμις*, и въ какомъ смыслѣ говорить объ ея участи въ дѣлѣ происхожденія людей. Это — не творческая (*ἡ δημιουργική*) сила Божія, вызывающая бытіе изъ чистаго ничто, безъ всякаго посредства сторонней причины; это — сила *промыслительная* (*ἡ προνοητική*) ¹⁾, возвышающая и восполняющая дѣйствіе естественныхъ законовъ, или—лучше сказать—производящая чрезъ естественныя причины сверхъестественныя, непостижимыя для насъ слѣдствія. Къ ней прибѣгаемъ мы каждый разъ, когда не въ состояніи бываемъ уразумѣть таинственныя явленія природы, и въ ней находимъ послѣднее основаніе и достаточную причину этихъ явленій.—Такъ истолкованная мысль св. Григорія, очевидно, не заключаетъ въ себѣ никакого указанія на твореніе человѣческихъ душъ Богомъ въ смыслѣ гипотезы креацианизма; она направлена исключительно только къ тому, чтобы оправдать вѣру христіанъ въ провиденціальное дѣйствіе силы Божіей, открывающееся въ явленіяхъ, превышающихъ наше пониманіе. Происхожденіе человѣка изъ сѣмени выставлено здѣсь какъ одно изъ многихъ подобнаго рода явленій.

Съ отстраненіемъ единственнаго, указаннаго Штиглеромъ, основанія въ пользу гипотезы креацианизма остаются въ силѣ всѣ тѣ многочисленныя выраженія еп. Нисскаго, гдѣ онъ съ несомнительною ясностію высказывается за генерацианизмъ. Попытку Штиглера истолковать эти выраженія въ своемъ смыслѣ, — въ смыслѣ только одновременности происхожденія души и тѣла, а не общности ихъ источника—слѣдуетъ называть всего менѣе удачною. Приписывая сѣмянному зародышу жизнь и одушевленіе, какъ свойства, не-

¹⁾ *Bergades. op. cit. p. 65.*

обходимо вытекающія изъ самаго о немъ понятія,— настойчиво утверждая далѣе, что дѣтородное сѣмя, подобно пшеничному зерну, само изъ себя развиваетъ цѣлаго человѣка, ничего не заимствуя отъ нѣ, — св. Григорій, очевидно, далеку отъ мысли считать душу человѣческую элементомъ, отъ нѣ привходящимъ и оживляющимъ мертвое само по себѣ тѣлесное сѣмя. Нѣтъ,—душа и жизнь присущи самому сѣмени, неразрывно съ нимъ соединены и вмѣстѣ съ нимъ передаются отъ родителей къ дѣтямъ.

Не смотря однакожъ на ясность утвержденного сейчасъ результата, мы неправильно опредѣлили бы точку зрѣнія св. Григорія, если бы признали его сторонникомъ гипотезы генераціанизма въ той формѣ, въ какой являлась она у другихъ ея защитниковъ, и главнымъ образомъ — у перваго ея изобрѣтателя, Тертуліана. Оригинальный во многихъ другихъ случаяхъ, еп. Нисскій и въ вопросѣ о происхожденіи души имѣлъ свое особое мнѣніе, не совпадавшее съ ходячими воззрѣніями на этотъ предметъ. Это — ни креаціанизмъ, ни генераціанизмъ (традуціанизмъ) въ ихъ обычной постановкѣ, а скорѣе — соединеніе того и другаго. Души не творятся Богомъ каждый разъ, какъ нужно явиться на свѣтъ новому человѣку ¹⁾. Но онѣ и не рождаются отъ душъ родителей въ томъ смыслѣ, въ какомъ всѣ другія существа нашего міра возникаютъ отъ ихъ производителей, получая отъ этихъ послѣднихъ и жизнь, и самую сущность. Нѣтъ — по мнѣнію св. Григорія,— всѣ души человѣческія созданы Богомъ одновременно при первомъ устройствѣ міра; съ тѣхъ поръ онѣ существуютъ въ сое-

¹⁾ Такъ рассуждалъ между прочимъ бл. Іеронимъ: „Quotidie Deus fabricatur animas“. Ep. 38, ad Pammach., De error. Ioann. Ierosalym.—Ср. Nemes, De natur. hom., с. II.

диненія съ зародышами своихъ тѣлъ, но существуютъ до времени потенціально, въ скрытомъ состояніи; въ дѣйствительное же, проявленное бытіе онѣ вступаютъ по законамъ естественнаго рожденія въ моментъ, опредѣленный для каждой изъ нихъ Творцомъ.—Смыслъ этого оригинальнаго мнѣнія будетъ для насъ вполне понятенъ, если мы припомнимъ ученіе еп. Нисскаго о твореніи перваго человѣка.

Въ дѣлѣ творенія человѣка, какъ мы знаемъ, св. Григорій различилъ два акта: твореніе человѣка идеальнаго, или цѣлой совокупности человѣческаго рода, и созданіе конкретнаго, реальнаго человѣка, Адама. Ничего нѣтъ болѣе неопредѣленнаго для насъ, какъ совокупность людей, назначенныхъ къ составленію цѣлаго рода, но ничего нѣтъ болѣе яснаго и опредѣленнаго для Бога. Зналъ Всевѣдущій отъ вѣчности, въ какомъ числѣ будетъ родъ человѣческій и — по силѣ этого всевѣдѣнія — сразу обнялъ своимъ творческимъ могуществомъ все человѣчество, надѣливши его чертами своего образа. Что всѣ люди были предъ Богомъ на лицо въ этомъ первомъ творческомъ актѣ, доказательствомъ служить то, что всѣ они владѣютъ дарами богоподобія, сообщенными именно тогда: «одинаково имѣютъ образъ Божій и явленный при первомъ устроеніи міра человѣкъ (τῇ πρώτῃ τοῦ κόσμου κατασκευῇ συναγαγεῖς ἄνθρωπος), и тотъ, который будетъ (γεννηόμενος) при окончаніи вселенной» ¹⁾. Такъ въ порядкѣ творенія людей Богомъ нѣтъ ни перваго, ни послѣдняго: всѣ они призваны изъ небытія къ бытію въ одинъ и тотъ же день, въ одинъ и тотъ же моментъ, однимъ актомъ воли Божіей.— Но есть между ними и первый, и послѣдній въ порядкѣ вступленія или явленія ихъ въ самостоятель-

¹⁾ Объ устр. чел., гл. 16, стр. 144.—Migne, col. 185.

ную, личную жизнь. Предвидя грѣхопаденіе и добровольное уклоненіе человѣка отъ равночестія съ ангелами въ сторону низшей, неразумной твари, Богъ не сразу ввелъ всѣхъ людей въ настоящую жизнь, а пока одного только Адама, отъ него уже поставивъ въ зависимость происхожденіе всего остального человѣчества, по способу взаимнаго преемства, свойственному безсловеснымъ ¹⁾). Адамъ явился первымъ представителемъ рода, заключавшимъ въ себѣ всю совокупность отдѣльныхъ людей, имѣвшихъ произойти отъ него путемъ преемственного рожденія. Въ немъ положилъ Творецъ зародыши жизни всѣхъ его потомковъ. Это — зародыши (сѣмена) будущихъ тѣлъ и вмѣстѣ душъ, такъ какъ обѣ природы неразрывно соединены между собою и имѣютъ одновременное происхожденіе ²⁾). Для нашего разума представляется непостижимой тайной, какимъ образомъ такое множество отдѣльныхъ жизней заключено безъ смѣшенія въ одной, но для разума божественнаго нѣтъ ничего смѣшаннаго и неопредѣленнаго. Онъ знаетъ число зеренъ пшеницы, какое дадутъ человѣку плодоносныя нивы; онъ опредѣлилъ порядокъ, въ которомъ зерна эти будутъ произведены одни другими; онъ все расположилъ такъ, чтобы каждое явилось въ свою очередь. Такъ точно и по отношенію къ людямъ. Богъ знаетъ ихъ число, порядокъ и обстоятельства ихъ явленія на землѣ; Онъ все устроилъ такъ, чтобы каждый человѣкъ былъ готовъ явиться въ тотъ день и часъ, какіе для него назначены. Въ опредѣленное Богомъ время живые и раздѣленные зародыши, скрывавшіеся доселѣ въ организмъ родителей, отдѣляются отъ нихъ въ актѣ естественнаго

¹⁾ Ibid., гл. 22, стр. 165; гл. 17, стр. 148.

²⁾ Ibid., гл. 29, стр. 197—8.

зачатія и полагаются въ основаніе новыхъ людей, и затѣмъ постепенно развиваются изъ себя все существо этихъ послѣднихъ безъ всякаго уже вмѣшательства какой-либо сторонней силы ¹⁾.

Мнѣніе св. Григорія по вопросу о происхожденіи душъ для насъ выяснилось теперь вполне. Оно объединяетъ гипотезу творенія душъ съ гипотезой ихъ рожденія, сближаетъ Оригена съ Тертуллианомъ, не смотря на противоположность точекъ зрѣнія этихъ двухъ мыслителей. Сочувствіе къ оригенизму, отразившееся въ цѣломъ строѣ григоріевой антропологии, замѣтно сказалось и здѣсь, — въ предположеніи одновременнаго, изначальнаго творенія всѣхъ людей Богомъ. Адамъ не сотворенъ первымъ, онъ первымъ только „явленъ“ (*συναφαιχθείς*), первымъ вступилъ въ дѣйствительную, земную жизнь; и тотъ, кто родится при кончинѣ міра, не будетъ сотворенъ позднѣе другихъ; онъ только явится (*γεννησόμενος*), т.-е. выступитъ изъ скрытаго, потенціальнаго состоянія послѣ всѣхъ людей ²⁾. Это сходство съ Оригеномъ не помѣшало, однакожъ, еп. Нисскому со всей силой свойственнаго ему остроумія вооружиться, какъ противъ нелѣпости, противъ того оригенова мнѣнія, „будто души, подобно какому-то народу, существовали отъ начала въ своемъ особомъ государствѣ“ ³⁾. Мысль нашего св. отца не такова. Созданные изначала, люди не всѣ сразу вступили въ полную дѣйствительную жизнь, а сначала одинъ только Адамъ; всѣ же прочіе въ видѣ опредѣленныхъ потенцій или живыхъ зародышей до времени заключены были въ существѣ первоявленнаго человѣка, откуда и выхо-

¹⁾ Ibid., стр. 198.

²⁾ См. выше привед. мѣсто 16 гл. „Объ устр. чел.“.

³⁾ Объ устр. чел., гл. 28, стр. 192.

дять затѣмъ на свѣтъ путемъ преемственнаго взаимнаго рожденія, каждый въ назначенный для него моментъ.—Удаляясь отъ Оригена, св. Григорій приближается здѣсь къ Тертуліану, но въ сущности остается вдали и отъ этого послѣдняго. Раздая дѣтей, родители не сообщаютъ имъ своей субстанціи; они не имѣютъ творческой силы производить новыя существа единственно изъ самихъ себя. Они отдѣляютъ отъ себя только то, что уже изначала было создано всемогущимъ Творцемъ и положено въ нихъ, какъ чужое и отличное отъ ихъ собственнаго существа, какъ строго опредѣленный въ своей индивидуальности и надѣленный уже свойствами образа Божія зародышъ новаго человѣка. Подобный образъ представленія, очевидно, слишкомъ далекъ отъ грубо-чувственной гипотезы пресвитера карфагенскаго, утверждавшаго, что души и тѣла родителей, по силѣ даннаго Богомъ повелѣнія, сами изъ себя изводятъ соотвѣтственныя субстанціи дѣтей въ актѣ полового совокупленія ¹⁾. Сильное, подрывающее вѣру въ эту гипотезу, возраженіе: какимъ образомъ простая и недѣлимая душа можетъ выдѣлять изъ себя новыя души? не имѣетъ мѣста въ приложеніи къ мнѣнію еп. Нисскаго. Гипотеза св. Григорія стоитъ здѣсь на почвѣ креціанизма и пользуется его выгодами въ объясненіи происхожденія духовныхъ субстанцій отъ высочайшаго Духа—Бога. Въ отношеніи же къ догматической сторонѣ вопроса она удерживаетъ преимущества генерацианизма, весьма удобно объясняющаго переходъ первороднаго грѣха отъ Адама на все его потомство. Адамъ носилъ въ себѣ всю полноту человечества въ тотъ моментъ, когда онъ учинилъ свой первый грѣхъ. Такъ, всѣ люди согрѣшили вмѣстѣ съ

1) К. Поповъ, Тертуліанъ, стр. 223.

отцомъ рода человѣческаго: *въ немъ же вси соотрѣ-
шиша* (Римл. 5, 12).

Быть можетъ, гипотеза еп. Нисскаго покажется философу слишкомъ смѣлою, естествовѣду — не вполне научною, строго-церковному богослову — не совсѣмъ согласною съ буквою св. Писанія. Но никто не можетъ отказать ей въ оригинальности или упрекнуть въ прямомъ противорѣчии общецерковному учению. Церковь открыто отвергла только оригенистическое мнѣніе о предсуществованіи душъ, — и св. Григорій его не раздѣляетъ. Относительно же двухъ другихъ гипотезъ (креаціанизма и генераціанизма) Церковь не произнесла никакого рѣшительнаго сужденія, — и еп. Нисскій пользуется ими, усваяя изъ каждой лучшую ея сторону и отрицая менѣе удобную. Въ вопросѣ темномъ, донныѣ не разрѣшенномъ, своеобразное мнѣніе Григорія Нисскаго должно имѣть полную цѣну.

III.

О единствѣ души, при разнообразіи ея способностей.

Надѣленная свойствами божественнаго образа, душа наша по существу разумна. Разумъ и соединенная съ нимъ свобода воли — вотъ двѣ черты, которыя Творецъ сообщалъ всѣмъ душамъ человѣческимъ въ самый первый моментъ ихъ творенія, и которыя, по мнѣнію св. Григорія, вполне опредѣляютъ истинно-духовное существо человѣка съ его теоретической и практической стороны ¹⁾. Между тѣмъ понятіе о душѣ въ ея теперешнемъ, эмпирическомъ

¹⁾ Объ устр. чел., гл. 16. — Сн. О душ. и воскр., стр. 230.

состояніи далеко не исчерпывается одними богоподобными свойствами. Въ дѣйствительной жизни души мы наблюдаемъ явленія, часто совѣмъ противныя разуму и исключаютія вліяніе свободной воли. Мы находимъ здѣсь движеніе различныхъ страстей, стоящихъ въ явномъ противорѣчіи съ требованіями разума и порабащающихъ волю. Мы видимъ здѣсь цѣлую область неразумныхъ, хотя и нравственно-безразличныхъ, явленій въ той сторонѣ душевной дѣятельности, которая направлена къ поддержанію жизни нашего тѣлеснаго организма. Процессъ питанія, роста и т. п. физическія отправления живаго тѣла совершаются при дѣятельномъ участіи души, какъ принципа жизни, но совершаются безсознательно, безъ всякаго участія разума.—Какъ смотрѣть на всѣ подобнаго рода явленія и въ какомъ смыслѣ представлять ихъ отношеніе къ высшей, богоподобной сторонѣ души? Нужно ли предполагать для объясненія ихъ нѣсколько самостоятельныхъ, различныхъ духовныхъ началъ, или же можно смотрѣть на нихъ, лишь какъ на проявленія разныхъ способностей одной и той же души? Вопросъ для того времени, когда жилъ св. Григорій, очень трудный и рѣшавшійся различно.

Платонизмъ, какъ въ лицѣ самого Платона, такъ и у нѣкоторыхъ христіанскихъ его послѣдователей, склонялся въ пользу признанія отдѣльныхъ душевныхъ началъ въ человѣкѣ. Платонъ различалъ въ человѣкѣ двѣ души—высшую, разумную и низшую, неразумную. Первая составляетъ безсмертное въ насъ начало (*τὸ τῆς ψυχῆς ἀθάνατον*) и имѣетъ происхожденіе отъ самого верховнаго Бога. Она помѣщается въ головѣ, дабы возвышать насъ надъ землею и напоминать, что мы—скорѣе дѣти неба, чѣмъ земныя существа (*φύλον οὐκ ἐγγύσιον, ἀλλὰ οὐράνιον*). Вторая

низшая душа противоположна высшей и смертна (τὸ ψυχῆς θνητόν εἶδος) подобно тѣлу, которое отъ нея оживляется. Она создана не верховнымъ Богомъ, а богами низшими, которымъ хотѣлось, чтобы въ мірѣ были существа не только безсмертныя, но и смертныя. Эта животная душа служить источникомъ всякихъ страстей въ человѣкѣ и имѣетъ въ свою очередь двѣ различныя силы—τὸ ἐπιθυμητικόν (вожделѣніе) и τὸ θυμοειδές (раздражительность), изъ которыхъ первая, какъ источникъ желаній, направленныхъ къ удовлетворенію плотскихъ потребностей (пищи, питія и пр.), помѣщается во чревѣ, вторая — между чревомъ и шеей, въ сердцѣ, чтобы повинаясь разуму, она помогала укрощать страсти, когда онѣ будутъ противиться возвышеннымъ велѣніямъ головы ¹⁾).

Платоновское различіе двухъ самостоятельныхъ принциповъ души усвоили многіе христіанскіе учителя первыхъ вѣковъ. Въ жизни и дѣятельности нашей души они видѣли такъ много противорѣчащаго высокому представленію объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ, что выводили всѣ душевныя явленія изъ одного богоподобнаго начала они считали невозможнымъ.—Только въ предположеніи особаго источника для всѣхъ неразумныхъ душевныхъ движеній находили они удовлетворительное объясненіе этихъ противорѣчій. Св. Іустинъ, Таціанъ и съ особенною ясностью—Оригенъ признавали въ человѣкѣ двѣ души: *духъ* (πνεῦμα, spiritus), начало чисто разумное, божественное и *душу* (ψυχὴ anima), начало среднее между духомъ и тѣломъ, раздѣляющее свойства того и другаго. Въ отношеніи къ тѣлу человѣку они принимали, так. обр., трехчастное дѣленіе (духъ,

¹⁾ Platon., Tim. p. 69—70, 90. — Св. Die specul. Lehre von Mensch., v. Stöckl, I, 331—337.

душа и тѣло), и думали найти достаточную опору для такого мнѣнія въ словахъ ап. Павла къ Фессалоникійцамъ: «Самъ же Богъ мира да освятитъ васъ во всей полнотѣ, и *вашъ духъ и душа и тѣло* во всей цѣлости да сохранится безъ порока въ пришествіе Господа нашего Іисуса Христа» (1 Фессал. 5, 23).—Во времена св. Григорія такого воззрѣнія на составъ человѣческой природы держались аріане, а главнымъ образомъ — Аполлинарій младшій, нашедшій здѣсь основу для своихъ еретическихъ сужденій о лицѣ Богочеловѣка. Выходя изъ того положенія, что человѣкъ состоитъ изъ трехъ различныхъ частей, Аполлинарій не видѣлъ никакихъ затрудненій съ антропологической точки зрѣнія сдѣлать раздѣленіе между высшею и низшею природами Христа и признать первую (духъ) Божествомъ, вторую (душу и тѣло)—обыкновенною природою человѣка. Такъ думалъ онъ разрѣшить трудный вопросъ о соединеніи двухъ естествъ въ Іисусѣ Христѣ ¹⁾.

Св. Григорій Нисскій столько же изъ побужденій полемическихъ, сколько и изъ интересовъ научно-догматическихъ, разслѣдуетъ вопросъ о единствѣ человѣческой души довольно подробно, но рѣшаетъ его въ смыслѣ, противоположномъ платоническому. Самой мысли о трехчастномъ дѣленіи человѣка онъ не отрицаетъ безусловно и даже находитъ ее „не далекою отъ его собственнаго мнѣнія“ ²⁾. Но онъ рѣшительно возстаетъ противъ раздѣленія духа (ума) и души (неразумной), какъ двухъ самостоятельныхъ субстанцій, имѣющихъ и различное происхожденіе, и неодинаковую судьбу, и свой особый кругъ дѣятельности. Въ человѣкѣ есть только *одно* духовное на-

1) Опроверж. мнѣній Аполлин. Твор. св. Гр. Нисс. ч. 7.

2) Ibid., § 8, стр. 74.

чало, одна душа, разумная и невещественная, которая дѣйствуетъ и обнаруживаетъ себя во всемъ разнообразіи психическихъ явленій. Потому, если рѣчь идетъ о разграниченіи въ человѣкѣ особыхъ субстанцій, то въ цѣломъ нашемъ существѣ должны быть различаемы только двѣ части,—разумная душа и тѣло ¹⁾). То, что мы называемъ душою неразумною, есть въ сущности проявленіе того же духовнаго начала, которое дѣйствуетъ въ высшей области познанія и разума. Свѣтъ разума проникаетъ и освѣщаетъ низшую природу человѣка, такъ что и въ тѣхъ явленіяхъ, которыя общи у человѣка съ животными неразумными, есть существенная разность между причинами, производящими эти явленія въ душѣ неразумно-животной и въ нашей разумной. Въ насъ вся жизнь и дѣятельность, на всѣхъ ступеняхъ ея развитія и во всѣхъ ея отправленияхъ исходить отъ одного и того же начала — души, по существу разумной и богоподобной. У животныхъ нѣтъ души разумной, а потому и тѣ явленія въ ихъ жизни, которыя представляются аналогичными съ явленіями жизни человѣческой, исходятъ совсѣмъ изъ другаго источника, чѣмъ у человѣка,—изъ души низшей, неразумной, стоящей въ тѣснѣйшей связи съ тѣлеснымъ организмомъ и вполне раздѣляющей его судьбу.

Какъ вѣнецъ земныхъ твореній и какъ существо, связующее земное съ небеснымъ, человѣкъ объединяетъ въ своей природѣ всѣ виды земной жизни и подчиняетъ ихъ одному господствующему началу,—высшему, богоподобному духу. Видимый міръ, какъ мы знаемъ, представляетъ нѣсколько отдѣльных ступеней, по которымъ жизнь восходитъ отъ формъ менѣе совершенныхъ къ болѣе и болѣе совершен-

¹⁾ Ibid., § 34, стр. 133 и мн. др.

нымъ. На низшей ступени стоятъ растенія, вся жизнь которыхъ сосредоточивается только въ силѣ питанія и роста (*δύναμις αὐξητικὴ μόχου καὶ θρεπτικῇ*), въ способности принимать годное для возрастанія организма и отвергать вредное. Другой высшій видъ жизни представляетъ жизнь животныхъ, у которыхъ къ растительной силѣ присоединяется способность чувственными ощущеніями и воспріятіями (*αἰσθητικὴ ἐνέργεια καὶ ἀντίληψις*). Наконецъ, самая совершеннѣйшая жизнь на землѣ обнаруживается въ природѣ человѣческой, которая, кромѣ питанія и ощущеній, имѣетъ даръ слова и управляется разумомъ (*λόγου μετέχουσα καὶ νόῳ διακρουμένη*) ¹⁾. Всѣ эти стадіи жизни, изъ коихъ каждая имѣетъ свой особый кругъ существъ, въ которомъ дѣйствуетъ исключительно, стоятъ въ такомъ взаимоотношеніи между собою, что высшая включаетъ въ себя низшую, какъ необходимый служебный элементъ, безъ котораго она не можетъ существовать. Животныя, при свойственной имъ силѣ ощущеній, имѣютъ и силу питанія, потому что безъ этой послѣдней не могла бы дѣйствовать и первая. Человѣкъ, при силѣ разума, составляющей специфическую его принадлежность, содержитъ въ себѣ и обѣ низшія формы жизни, потому что разумное иначе не можетъ находиться въ тѣлѣ, какъ въ соединеніи съ чувственнымъ (*τὸ λογικὸν οὐκ ἂν ἐτέρως γένοιτο ἐν σώματι, εἰ μὴ τῷ αἰσθητῷ συκραθεῖν*). Такъ, всякаго вида души срастворены въ этомъ словесномъ животномъ — человѣкѣ (*διὰ πάσης ιδέας τῶν ψυχῶν κατακρινάται τὸ λογικὸν τοῦτο ζῶον, ὁ ἄνθρωπος* ²⁾).

Но входи въ составъ высшей формы жизни въ качествѣ необходимаго условія, низшая сила утра-

1) Объ устр. чел., гл. 8, стр. 98.—Migne, col. 144—5.

2) Ibid. col. 145.

чиваетъ свою самостоятельность и становится въ полное подчиненіе къ высшей, сливаясь съ нею. Такъ, сила питанія, занимающая центральное, господствующее положеніе въ жизни растений, и въ этой сферѣ справедливо носящая названіе души (ψυχή), перестаетъ быть таковою у животныхъ, гдѣ значеніе души, какъ главнаго, руководящаго принципа, принадлежитъ силѣ чувствительной, при которой душа растений является уже только, какъ подчиненная, служебная *способность*. Подобнымъ же образомъ и душа животныхъ утрачиваетъ самостоятельное значеніе и самое имя души, когда соединяется съ природою разумною, которая, какъ истинная душа, одна дѣйствуетъ во всей жизни человѣка, выполнѣ подчиняя себѣ обѣ низшія силы и пользуясь ими только какъ своими жизненными способностями (δυνάμεις ζωτικαί). Поскольку она стоитъ въ связи съ тѣломъ и служитъ началомъ жизни органической, она является какъ способность растительная; а поскольку соединена съ чувствами и дѣйствуетъ черезъ нихъ, она проявляетъ себя какъ способность чувствительная. Такимъ образомъ, соединеніе трехъ различныхъ формъ жизни въ человѣкѣ отнюдь не есть механическое сочетаніе трехъ отдѣльныхъ субстанцій. „Никто да не предполагаетъ, что въ человѣческомъ составѣ существуютъ три души, усматриваемыя въ особыхъ своихъ очертаніяхъ... напротивъ, истинная и совершенная душа по природѣ одна, умная и невещественная, посредствомъ чувствъ соединенная съ естествомъ вещественнымъ“ ¹⁾ Правда, мы часто

1) Объ устр. чел., гл. 14, стр. 132. — Migne, col. 176: μηδεὶς ὑπονοεῖτω τρεῖς συγκεκροτῆσθαι ψυχὰς ἐν τῷ ἀνθρώπῳ συκρίματι, ἐν ἰδίαις περιγραφαῖς θεωρουμένης, ... ἀλλ' ἡ μὲν ἀληθὴς τε καὶ τελεία ψυχή μία τῇ φύσει ἐστίν, ἡ νοερά τε καὶ αὔλος, ἡ δὲ διὰ τῶν αἰσθησέων τῇ ὕλῃ κατὰμικνυμένη φύσις.

прилагаемъ названіе души и къ растительной, и къ животной сторонѣ человѣческой природы, но это только благодаря неточности словоупотребленія (ἐκ χιτῶν/ρῶσος). Какъ камень, имѣющій полное сходство съ хлѣбомъ—и по виду, и по величинѣ, и по цвѣту—мы называемъ хлѣбомъ лишь въ несобственномъ смыслѣ; такъ и въ отношеніи къ низшимъ силамъ природы человѣческой названіе души приложимо только въ переносномъ значеніи, потому что на самомъ дѣлѣ ни которая изъ нихъ не есть душа, а лишь „нѣкоторая *жизненная дѣятельность*, названіемъ приравниваемая душѣ, (ἀλλὰ τις ἐνέργεια ζωτικὴ, τῇ τῆς ψυχῆς κλήσει συνηκριμένῃ)“ ¹⁾). Истинная душа, по справедливости носящая это имя, въ человѣкѣ одна и именно — разумная, проникающая и соединяющая всѣ стихіи, входящія въ составъ нашего организма, и каждой сообщаящая жизненную силу (ἐκάστῳ—τῶν στοιχείων—τὴν ζωτικὴν δύναμιν ἐνεῖσα) ²⁾“. Не особая душа дѣйствуетъ у насъ въ процессѣ питанія, не иная воспринимаетъ чувственные впечатлѣнія; нѣтъ, всюду дѣйствуетъ одна и та же „сущность—живая разумная, органическому и чувствительному тѣлу сообщаящая собою жизненную и восприимлющую чувственное силу“ ³⁾).

Ошибаются тѣ, кто думаетъ, что предположеніемъ множественности душъ лучше объяснется разнообразіе психологическихъ явленій. Наоборотъ, множество и разнообразіе дѣйствій души служить самымъ твердымъ доказательствомъ единства ея сущности. Если каждую группу дѣйствій приписываютъ особому, субстанціально - различному началу, то тѣмъ

1) Объ устр. чел., гл. 15, стр. 133—4.

2) О душѣ и воскр., стр. 226—7.

3) Ibid., стр. 214.

самымъ совершенно извращаютъ факты опыта: гдѣ множество душъ, тамъ нѣтъ разнообразія дѣятельностей. Каждая душа будетъ исполнять свои дѣйствія, не принимая ни малѣйшаго участія въ дѣйствіяхъ другихъ душъ, не имѣя даже возможности приобрѣсти о нихъ сознаніе. Человѣкъ тогда уже не одно существо, это—цѣлый міръ, гдѣ дѣйствуетъ нѣсколько отдѣльныхъ существъ, имѣющихъ общаго между собою только то, что всѣ они обитаютъ въ одномъ тѣлѣ. Такъ аргументировалъ Аристотель ¹⁾ противъ тѣхъ философовъ, которые признавали множественность душъ,—и эта аргументація имѣетъ, дѣйствительно, полную силу. Признаніе одного господствующаго принципа въ основѣ всѣхъ разнообразныхъ явленій душевной жизни есть требованіе столько же логическое, сколько и психологическое, покоящееся въ сознаніи самой души. Душа сознаетъ, что она всегда одна, всегда тождественна сама съ собою, потому что все управляется ея дѣятельностью, все къ ней восходитъ, какъ къ своему первоисточнику. Она видитъ глазами, она слышитъ ушами, она выражаетъ удовольствіе или скорбь различными органами тѣла; ей принадлежитъ знаніе, хотѣніе, приказаніе и повиновеніе; она это чувствуетъ, она имѣетъ о томъ сознаніе. Какъ же, при такомъ положеніи дѣла, она можетъ быть множественною и сложенною изъ нѣсколькихъ субстанцій?

Этотъ основной аргументъ въ пользу единства души знакомъ былъ и св. Григорію Нисскому. «Мы имѣемъ, говоритъ онъ, только одну господствующую силу, хотя отношенія ваши къ чувственнымъ предметамъ бесконечно разнообразны. Эта единственная сила есть наша разумная душа, умъ. Умъ дѣйствуетъ въ

¹⁾ Aristot., De anima, lib. 1, c. IX, n. 4

каждомъ изъ чувствъ, онъ входитъ въ отношенія къ различнымъ существамъ. Онъ посредствомъ глазъ видитъ явленіе, посредствомъ слуха уразумѣваетъ сказанное, любитъ пріятное и отвращается отъ того, что не доставляетъ удовольствія; дѣйствуетъ рукою, какъ ему угодно, беретъ или отталкиваетъ ея, какъ признаетъ то для себя полезнымъ» ¹⁾. Изъ этихъ фактовъ, покоющихся на неопровержимомъ свидѣтельствѣ сознанія, выводъ слѣдуетъ самъ собою. Одинъ и тотъ же принципъ управляетъ всѣми нашими дѣйствіями: онъ господствуетъ въ сокровенныхъ движеніяхъ нашей мысли, такъ же какъ и въ тѣлесныхъ, видимыхъ нашихъ дѣйствіяхъ. Единство души есть, так. обр., неоспоримая истина, подтверждаемая опытомъ.

Напрасно защитники множественности дѣйствующихъ въ насъ субстанцій хотятъ найти опору для своего мнѣнія въ Св. Писаніи. Ап. Павелъ, на котораго они по преимуществу ссылаются, совсѣмъ не оправдываетъ ихъ. Различая въ человѣкѣ *духъ, душу и тѣло* (1 Тим. 5, 23), Апостолъ не видитъ въ этихъ частяхъ особыхъ сущностей: онъ указываетъ только три ступени жизни, которыя Богъ совокупилъ въ человѣкѣ въ единство. Тѣло (*σῶμα*) обозначаетъ жизнь питательную и растительную, душа (*ψυχή*) — жизнь чувственную, духъ (*πνεῦμα*) жизнь высшую, разумную. Такой точно смыслъ имѣютъ и слова Евангелія, въ которыхъ Господь научаетъ книжника предпочитать всякой заповѣди любовь къ Богу, свидѣтельствуемую отъ всего сердца, отъ всей души и всѣмъ помышленіемъ (Лук. 10, 27). Сердцемъ Писаніе называетъ здѣсь состояніе тѣлесное (*τῆς σωματικῆς φύσεως*), душою — среднюю природу, помыш-

¹⁾ Объ устр. чел., гл. 6, стр. 91.

шленіемъ—высшую, разумную и творческую силу ¹⁾.—
Нужно при томъ замѣтить, что самое различіе
трехъ сторонъ въ составѣ человѣка приводится у св.
писателей, и въ частности—у ап. Павла, вовсе не
съ той цѣлью, чтобы уяснить устройство человѣче-
ской природы. Апостолъ имѣетъ въ виду *нравствен-*
ный строй человѣческой жизни ²⁾ и упоминаетъ о
трехчастномъ дѣленіи человѣка постольку, поскольку
это дѣленіе совпадаетъ съ степенями нравственнаго
нашего поведенія. »Соотвѣтственно тремъ видамъ
жизни, ап. Павелъ различаетъ въ человѣкѣ троякое
направленіе воли (*τρεῖς διαφοράς προαιρέσεως*) и назы-
ваетъ плотскимъ то, которое занимается чревомъ и
его наслажденіями,—душевымъ, которое стоитъ въ
серединѣ между добродѣтелью и порокомъ, возвы-
шается надъ порокомъ, но не вполне причастно
добродѣтели,—и духовнымъ, которое имѣетъ въ виду
совершенство жизни по Богу. Плотскую жизнь Ко-
ринтянъ (1 Кор. 3, 3) Апостолъ рѣшительно пори-
цаетъ; относительно душевной замѣчаетъ: *«душе-*
венъ человекъ не пріемлетъ яже Духа Божія: юрод-
ство бо ему есть»; наконецъ, касательно духовной
жизни говоритъ: *«духовный востязуетъ убо вся, а*
самъ той ни отъ единого востязуется» (1 Кор. 2,
14, 15). По сравнительному достоинству, душевный
человѣкъ стоитъ выше плотскаго, духовный въ та-
комъ же отношеніи превышаетъ душевнаго ³⁾. Если
таковъ истинный смыслъ словъ Апостола, то ясно,
что приводить ихъ въ доказательство ученія о трехъ
самостоятельныхъ и отдѣльныхъ сущностяхъ въ при-
родѣ человѣка (какъ дѣлаетъ это, напр., Аполли-

¹⁾ Ibid., гл. 8, стр. 100.

²⁾ Опроверж. Аполлин., § 46, стр. 168.

³⁾ Объ устр. чел., гл. 8, стр. 100—1.

наріи) совершенно несправедливо. Точка зрѣнія Апостола чисто моральная; и если изъ словъ его можно сдѣлать какое-либо заключеніе психологическаго характера, то это заключеніе во всякомъ случаѣ будетъ не въ пользу аполлинаріева ученія. Раздѣляя людей на плотскихъ, душевныхъ и духовныхъ, Апостоль „ни плотскаго не лишаетъ умственной или душевной дѣятельности, ни духовнаго не представляетъ отрѣженнымъ отъ связи съ тѣломъ и душою, ни душевнаго не выставляетъ лишеннымъ ума или плоти“ ¹⁾. Онъ говоритъ только о преобладающемъ вліяніи той или другой силы на человѣческую волю, при чемъ присутствіе въ человѣкѣ другихъ жизненныхъ силъ не только не отрицается, а напротивъ необходимо предполагается. Всѣ эти силы нераздѣльно связаны между собою и въ своей совокупности составляютъ одну душу человѣка, такъ что у кого недоставало бы чего-нибудь такого, безъ чего была бы неполна его природа, того нельзя назвать и человекомъ ²⁾.

Мы изложили ученіе св. Григорія о единствѣ души—и съ положительной, и съ отрицательной его стороны. Съ такою полнотой и обстоятельностью этотъ важный психологическій вопросъ обслѣдованъ весьма не многими отцами. А по вѣрности основнаго взгляда, данное еп. Нисскимъ рѣшеніе этого вопроса представляетъ вполне цѣнный вкладъ не только въ святоотеческую, но и въ современную намъ психологію. Ученіе Григорія нельзя, правда, назвать вполне оригинальнымъ: въ области языческой философіи подобныя воззрѣнія развивалъ Аристотель и во времена христіанскія—Плотинъ. Но у

¹⁾ Опроверж. Аполлин., стр. 168.

²⁾ Ibid., § 47, стр. 172—3.

платоника Григорія допущенное здѣсь уклоненіе отъ чистаго платонизма, которому слѣдовала большая часть восточныхъ отцовъ и особенно руководитель св. Григорія, Оригенъ,—можно считать явленіемъ дѣйствительно оригинальнымъ, составляющимъ истинную заслугу нашего св. отца. Еп. Нисскій, какъ мы видѣли, рѣшительно отвергаетъ платоновское раздѣленіе высшей и низшей души въ человѣкѣ, какъ двухъ самостоятельныхъ, субстанціально-различныхъ источниковъ человѣческой жизнедѣятельности. Во всѣхъ явленіяхъ нашей душевной жизни онъ видитъ дѣйствіе одного и того же принципа, — богоподобной, разумной души, которая имѣетъ нѣсколько различныхъ *силъ* или *способностей* и, соотвѣтственно тому, нѣсколько различныхъ формъ обнаруженія. Въ ближайшемъ раскрытіи и обоснованіи этого основоположенія св. Григорій слѣдуетъ Аристотелю.

Аристотель, какъ извѣстно, признавалъ три вида души: питающую, чувствующую и разумную ¹⁾. Питающая есть форма жизни растительныхъ организмовъ, чувствующая—животныхъ, разумная—человѣка. Человѣкъ, какъ цѣль всей природы, есть вмѣстѣ и центральное соединеніе различныхъ ступеней развитія, которыя пробѣгаетъ жизнь природы. Поэтому принципъ дѣленія живыхъ существъ долженъ быть и принципомъ дѣленія душевныхъ способностей. Если растеніямъ принадлежитъ только питаніе, животнымъ ощущеніе, а болѣе совершеннымъ изъ нихъ способность перемѣны мѣста, то и человѣческой душѣ принадлежать всѣ эти три дѣятельности, потому что каждая предшествующая изъ нихъ есть необходимое условіе и временное предположеніе по-

¹⁾ Aristot., De anim., L. I, с. II. с. IX; L. II, с. III, IV; L. III. с. XII.

слѣдующей ¹⁾. Человѣкъ есть такая высшая форма, которая въ качествѣ матеріи или средства содержитъ въ себѣ предъидущія формы жизни. Его тѣло организуется и питается изъ стихій, его организующая и питающая сила управляется ощущающею, а ощущающая — разумною. Разумъ подѣ влияніемъ и управленіемъ котораго находится душа человѣка, составляетъ отличительную черту человѣческаго существа. Онъ есть объединяющее начало всей человѣческой жизнедѣятельности, и въ этомъ смыслѣ можетъ быть названъ душою души. Низшія душевныя способности относятся къ нему, какъ орудіе къ цѣли, какъ возможность къ дѣйствительности.

Совершенно подобныя же мысли о единствѣ души и разумѣ, какъ объединяющемъ центрѣ, видѣли мы и у св. Григорія Нисскаго. Только отношеніе единой души къ различнымъ ея способностямъ (*δυνάμεις*) у него выяснено еще опредѣленнѣе, въ смыслѣ признанія одной причины, лежащей въ основѣ всѣхъ психическихъ явленій. Онъ не говоритъ намъ о природѣ души, *состоящей* изъ многихъ способностей, но объ единой душѣ, остающейся таковою *при многихъ своихъ способностяхъ*. И эти способности онъ понимаетъ не только какъ возможности (въ аристотелевомъ смыслѣ) для души дѣйствовать въ извѣстномъ направленіи. Въ *δυνάμεις* св. Григорія преобладаетъ дѣятельная сторона надъ стороною возможности, т. е. она не есть только возможность, но есть извѣстнаго рода дѣйствованіе. Дѣйствующая извѣстнымъ образомъ душа—это и есть ея сила, ея способность. Здѣсь еп. Нисскій близко примыкаетъ къ Плотину, который точно также смотрѣлъ на душевныя способности, какъ на реальныя силы (*ισχύς*).

¹⁾ Исторія философіи, *Шеглера*, перев. Юркевича. Стр. 126.

или какъ на самыя дѣйствованія души въ томъ или другомъ направленіи ¹⁾).

Уяснивши общій взглядъ св. Григорія на способности или дѣятельности души и ихъ взаимоотношеніе, перейдемъ къ анализу его ученія о каждой душевной способности въ частности. Мы начнемъ съ главной душевной силы, — разумной, „которая одна служить преимуществомъ нашей жизни, имѣющимъ въ себѣ подобіе божественнаго образа ²⁾“.

IV.

О способностяхъ души.

1) Способность разума (τὸ λογικόν).

Высшая, правящая сила нашей души есть разумъ. Св. Григорій даетъ различныя названія этой богоподобной части нашего существа. Онъ называетъ ее умственною силою (νοερὰ δύναμις), ³⁾ силою по природѣ духовною (νοητὴ δύναμις), ⁴⁾ разумомъ (οὐ λόγος) ⁵⁾, силою разумною и мыслящею (λογικὴ καὶ διανοητικὴ δύναμις) ⁶⁾ силою созерцательною, обзрѣвательною и обсуждающею вещи (ἡ θεωρητικὴ καὶ διακριτικὴ καὶ τῶν ὄντων ἐποπτικὴ δύναμις) ⁷⁾, способностью владычественною (τὸ ἡγεμονικόν) ⁸⁾.

Все эти и подобныя имъ названія, свидѣтельствующія о преимуществахъ разума, съ тѣмъ вмѣстѣ

1) Владиславлевъ, Филос. Плотина, стр. 165.

2) О душѣ и воскр., стр. 241.

3) Объ устр. чел., гл. 12, стр. 119.—Migne, col. 164.

4) О душѣ и воскр., стр. 215.—Col. 32.

5) Ibid., стр. 242.—Col. 61.

6) Ibid., стр. 241.—Col. 60.

7) Ibid., стр. 238.—Col. 57.

8) Объ устр. чел., гл. 12, стр. 110.—Col. 156.

отмѣчаютъ главнѣйшія, отличительныя черты его дѣятельности. Онъ воспринимаетъ свѣтъ истины, онъ различаетъ вышніе предметы и обсуждаетъ ихъ своимъ мышленіемъ. Ему же, съ другой стороны, принадлежитъ право господства надъ человѣческою личностію: онъ управляетъ ею по своему произволу, онъ правитъ цѣлымъ человѣкомъ и внутри, и вовнѣ. — Соотвѣтственно тому въ дѣятельности разума св. Григорій различаетъ два круга отправленій: дѣйствія, направленные къ воспріятію и познанію истины, и дѣйствія, выражающіяся въ стремленіяхъ любви и удовольствія, такъ же какъ и въ отвращеніяхъ ненависти и нерасположенія. Эти двѣ стороны, изъ которыхъ одна имѣетъ теоретическій, другая — практическій характеръ, предполагаютъ двѣ различныя силы въ высшей части души: *разумъ* въ строгомъ смыслѣ слова, какъ познавательную способность (включая сюда разсудокъ) ¹⁾, и *волю* — способность дѣятельную. Душа познаетъ разумомъ, совершаетъ различныя движенія волей, при свѣтѣ и руководствѣ того же разума.

А. Въ области познанія, въ свою очередь, слѣдуетъ различать два вида дѣятельности, смотря по объектамъ, на которые направлена познавательная сила, и по способу ихъ воспріятія и познанія. Одинъ имѣетъ отношеніе къ бытію безтѣлесному, чисто духовному; это — познаніе высшее, разумное въ строгомъ смыслѣ слова. Другой направленъ къ предме-

¹⁾ У св. Григорія нельзя найти яснаго разграниченія между разумомъ и разсудкомъ, хотя области познанія, свойственныя тому и другому, замѣтно различаются. Вообще, подробная классификація душевныхъ способностей не входила въ планъ григоріевой психологіи, и потому эту сторону его ученія намъ приходится излагать лишь на основаніи краткихъ и отрывочныхъ замѣчаній.

тамъ тѣлеснымъ; это—познаніе низшее, чувственно-разсудочное, или такъ наз. внѣшнее воспріятіе. Разумъ, собственно такъ называемый, способенъ познавать предметы умопостигаемые (и прежде всего—Бога) безъ всякаго посредства внѣшнихъ чувствъ; воспріятіе внѣшнее посредствуется участіемъ чувственныхъ органовъ. „Въ томъ, что существуетъ,—говоритъ еп. Нисскій, — одно матеріально и подлежитъ воспріятію чувствъ, а другое невещественно и постигается умомъ (τῶν ὄντων, τὸ μὲν ἐστὶν ὁλκὸν τε καὶ αἰσθητὸν, τὸ δὲ νοητὸν τε καὶ αἰθέριον)“ ¹⁾. Безтѣлесное, истинно-сущее бытіе умъ постигаетъ непосредственнымъ созерцаніемъ и — такъ сказать — прикосновеніемъ къ нему. Этотъ способъ познанія истины самой въ себѣ, въ ея собственномъ существѣ, безъ всякаго внѣшняго покрова есть, безъ сомнѣнія, самый точный и безошибочный. „Ошибка (ложь) есть тщетное представленіе о несуществующемъ; а истина есть несомнѣнное понятіе о сущемъ“ ³⁾.

Въ настоящемъ нашемъ состояніи, обусловленномъ грѣхопадениемъ, это совершеннѣйшее познаніе истины чрезъ непосредственное прикосновеніе къ ней трудно достижимо и составляетъ скорѣе даръ особой божественной благодати, чѣмъ естественное дѣло нашего ума. Связанный съ грубымъ тѣломъ и раздѣляющій вмѣстѣ съ нимъ условія физическаго ограниченія, нашъ разумъ почти совсѣмъ не въ состояніи отрѣшиться отъ тяготѣнія къ землѣ и возвысить свой взоръ въ область чистаго духовнаго бытія. Однакожъ это не должно отвращать насъ, по крайней мѣрѣ, отъ стремленія созерцать и постигать

1) Толков. на Екклес., Вес. 6; ч. 2, стр. 294. Migne, col. 697.

2) О жизни Моисея, стр. 266.—Твор. св. Гр. Нис. ч. 1.

истину. Въ противномъ случаѣ къ чему служила бы способность воспріятія свѣта истины, присущая нашей душѣ? Нашъ разумъ есть глазъ духовной природы, сродный съ обыкновеннымъ свѣтомъ истины, воспринимающій и отражающій его лучи, „подобно тому, какъ тѣлесный глазъ воспринимаетъ физическій свѣтъ въ силу того, что въ себѣ самомъ имѣетъ естественный свѣтъ для воспріятія однороднаго съ нимъ“. „Подобное познается подобнымъ“, — это философское положеніе имѣетъ силу и относительно нашего познающаго ума въ томъ смыслѣ, что онъ, какъ начало богоподобное, можетъ познавать Бога черезъ созерцаніе (τὸ ὁμοίῳ βλέπειν τὸ ὁμοίον) ¹⁾. Знаніе или незнаніе зависитъ здѣсь отъ степени нравственной чистоты, которая обуславливаетъ близость или отдаленіе человѣка отъ Бога ²⁾.

Обычнѣе и соотвѣтственнѣе нашему теперешнему состоянію другой способъ познанія, — познаніе, направленное къ внѣшнему, видимому міру и опосредствованное дѣятельностью внѣшнихъ чувствъ. Тогда какъ непосредственное созерцаніе истины составляетъ исключительный удѣлъ людей избранныхъ, достигающихъ высочайшей степени нравственнаго совершенства и какъ бы отрѣшающихся отъ земли ³⁾, способъ познанія истины путемъ чувственного воспріятія доступенъ всѣмъ людямъ, имѣющимъ здравый умъ и здравыя чувства. Вотъ почему объ этомъ послѣднемъ св. Григорій иногда выражается такъ, какъ будто считаетъ его единственно возможнымъ для человѣка, живущаго тѣлесною, земною жизнью. „Нѣтъ чувственного воспріятія безъ матеріальной

¹⁾ О младенцѣ, преждевр. уоихш. смертью. Стр. 341.

²⁾ *Herm. Siebeck*, *Gesch. d. Psychologie*, Erst. Theil, S. 379.

³⁾ *Одѣяствѣ*, гл. 7, стр. 323.

субстанціи, и нѣтъ умственной дѣятельности безъ чувственнаго воспріятія (οὐτε αἰσθησις χωρὶς ὁλότης οὐσίας, οὐτε τῆς νοεράς δυναμειος χωρὶς αἰσθησεως ἐνέργεια γίνεται)¹⁾. Въ дѣлѣ чувственнаго познанія участвуютъ два различные фактора, — умъ и органы чувствъ. Чувства воспринимаютъ впечатлѣнія отъ внѣшнихъ предметовъ, умъ доводитъ воспріятое до сознанія, понимаетъ и упорядочиваетъ его. Чувствамъ принадлежитъ здѣсь страдательная роль, дѣйствующимъ является умъ: безъ него не можетъ состояться не только познаніе, но и самое чувственное воспріятіе²⁾. Въ чемъ состоитъ самый актъ чувственнаго воспріятія съ фізіологической его стороны, какое измѣненіе происходитъ при этомъ съ органами чувствъ, почему извѣстные органы воспринимаютъ только такіа, а не иныя впечатлѣнія, — вопросы эти у еп. Нисскаго остаются безъ разъясненія. Фізіологія того времени еще не выработала опредѣленныхъ данныхъ для ихъ рѣшенія. Правда, тогда знали уже о существованіи чувствующихъ нервовъ и ихъ связи съ центромъ — головнымъ мозгомъ. Но древніе представляли себѣ, что нервы служатъ только органами осязанія и движенія: о нервахъ зрительномъ, слуховомъ, вкусовомъ — они не имѣли почти никакого понятія³⁾. У св. Григорія есть намеки, которые даютъ, по-видимому,

1) Объ устр. чел., гл. 14, стр. 138. — Migne, col. 176. В. — Huber (Phil. d. Kirchenvät, S. 204) неправильно толкуетъ это выраженіе, считая еп. Нисскаго «рѣшительнымъ реалистомъ» въ вопросѣ о познаніи. Св. отецъ, какъ мы видѣли, не отрицаетъ и интуитивнаго способа познанія, хотя смотритъ на него, какъ на исключительный и трудно достижимый для тѣлеснаго человѣка даръ.

2) О душѣ и воскр. стр. 215

3) Объ устр. чел., гл. 30, стр. 208. — Св. Владиславева, Философія Плотина, стр. 172.

поводъ предполагать, что онъ склонялся къ ходячему въ древности мнѣнію, по которому фактъ чувственного воспріятія объяснялся отдѣленіемъ тончайшихъ образовъ отъ матеріальныхъ предметовъ и вхожденіемъ этихъ образовъ въ наши чувственные органы, гдѣ природою положена матерія, совершенно аналогичная той, какая исходитъ отъ внѣшнихъ вещей ¹⁾. Но въ виду того, что подобныя намеки очень не ясны, высказаны вскользь и мимоходомъ, мы опасаемся придавать имъ серьезное значеніе, чтобы не навязать св. отцу мысли, въ дѣйствительности ему не принадлежащей.

Яснѣе говоритъ еп. Нисскій о дѣятельности ума въ процессѣ чувственного познанія. Впечатлѣнія, получаемыя различными органами чувствъ, до крайности многочисленны и разнообразны. Одинъ и тотъ же предметъ часто производитъ впечатлѣнія на всѣ пять чувствъ, такъ и наоборотъ — одно и то же чувство способно воспринимать впечатлѣнія отъ безконечнаго количества разнообразныхъ предметовъ. И не смотря на то въ нашемъ познаніи не происходитъ никакой спутанности и ошибокъ. Умъ приводитъ все разнообразіе отдѣльныхъ впечатлѣній въ стройное единство.

Св. Григорій уясняетъ свою мысль очень удачнымъ примѣромъ. Множество впечатлѣній, входя-

1) Такой, кажется, смыслъ имѣетъ знакомое намъ мѣсто изъ сочин. «О младенцахъ, похищ. смертью» (стр. 341). «Глазъ, — говоритъ здѣсь св. Григорій, — услаждается свѣтомъ, потому что въ себѣ самомъ имѣетъ естественный свѣтъ для воспріятія однороднаго съ нимъ, и ни перстъ, ни другой какой-либо изъ членовъ тѣла не производитъ зрѣнія, потому что ни въ какомъ другомъ членѣ не заготовлено природою свѣга». См. также «Объ устр. чел.», гл. 30, стр. 206; гл. 12, стр. 112.

щихъ въ нашъ умъ при посредствѣ внѣшнихъ чувствъ, онъ сравниваетъ съ толпою путешественниковъ, вступающихъ въ обширный городъ различными путями. „Нерѣдко бываетъ, что иные, будучи соплеменниками и родственниками, не одними воротами вступаютъ въ городъ, но случайно одни войдя тѣмъ, другіе другимъ входомъ, тѣмъ не менѣе, какъ скоро придутъ внутрь стѣнной ограды, снова между собою сходятся, имѣя взаимныя связи; а можно найти, что бываетъ наоборотъ: ничѣмъ несоединенные и незнакомые другъ съ другомъ пользуются часто однимъ входомъ въ городъ, но общеніе во входѣ не связываетъ ихъ между собою, потому что, вошедши въ городъ, могутъ отдѣлиться къ соплеменникамъ. Подобное нѣчто замѣчается и въ обширной области нашего ума. Нерѣдко изъ разныхъ чувствилищъ собирается въ насъ одно познаніе (*μία γνώσις συναγέρται*), такъ какъ одинъ и тотъ же предметъ многократно дѣлится по чувствамъ; а бываетъ также и противное: однимъ какимъ-либо чувствомъ познаемъ многое и разнообразное, не имѣющее ничего по природѣ сходнаго между собою... Возьмемъ для примѣра понятіе меда. Сколько различныхъ чувствъ приобрѣтаютъ познаніе объ этомъ предметѣ! Видитъ-ли кто медъ, слышитъ-ли имя его, пытается-ли на вкусъ, обоняніемъ-ли познаетъ запахъ, испытываетъ-ли осязаніемъ, — каждымъ изъ чувствилищъ приобрѣтаетъ познаніе объ одномъ и томъ же предметѣ. А съ другой стороны, какое множество различныхъ предметовъ познаемъ мы однимъ и тѣмъ же чувствомъ! Слухъ воспринимаетъ всевозможные звуки, зрѣніе—всякіе видимые предметы; тоже нужно сказать о вкусѣ, обоняніи и осязаніи: каждое чувство свойственнымъ ему воспріятіемъ даетъ познаніе о

предметахъ всякаго рода“ ¹⁾. Упорядоченіе всей этой массы разнородныхъ впечатлѣній, группировка ихъ въ одно цѣлостное понятіе о предметѣ, или — что тоже — познаніе предмета, какъ такого, на основаніи производимыхъ имъ впечатлѣній, совершается умомъ. „Умъ разсматриваетъ и разбираетъ воспринимаемое чувствами и все размѣщаетъ по соотвѣтственнымъ мѣстамъ вѣдѣнія (τοῖς καταλληλοῖς τῆς γνώσεως τόποις ἐναποτίθεται)“ ²⁾.

Представленія и понятія, приобретаемыя двумя указанными способами — непосредственнымъ, созерцательнымъ и чрезъ посредство внѣшнихъ чувствъ — составляютъ матеріалъ, который далѣе обрабатывается умомъ въ знаніе собственно такъ-называемое, въ знаніе систематическое, научное (τὸ μαθημα). Знаніе вещей божественныхъ слагается главнымъ образомъ изъ представлений, приобретаемыхъ вышею, интуитивною способностью; понятія, добываемыя умомъ при посредствѣ внѣшнихъ впечатлѣній, доставляютъ знаніе природы, которое лежитъ въ основѣ всѣхъ, относящихся сюда наукъ. Истина присуща и этому послѣднему порядку знаній, хотя она является здѣсь далеко не въ такой близости и откровенности для нашего сознанія, какъ въ непосредственномъ ея созерцаніи. Разумъ долженъ осторожно относиться къ показаніямъ внѣшнихъ чувствъ и принимать ихъ свидѣтельства не безъ критической провѣрки. Если онъ будетъ судить о предметахъ только по впечатлѣніямъ, какія производятъ они на чувства, онъ часто будетъ принимать видимость за дѣйствительность и потому впадетъ въ тяжкія заблужденія. Въ мірѣ фи-

¹⁾ Объ устр. чел., гл. 10, стр. 106—8. Migne, col. 152—3.

²⁾ Ibid., стр. 106. Col. 152, D.

зическомъ онъ составить, напр., ложное представленіе о величинѣ солнца, которое кажется очень небольшимъ кругомъ, а на самомъ дѣлѣ во много разъ превосходитъ величину земли, — или повѣрить, будто луна свѣтитъ собственнымъ свѣтомъ, тогда какъ въ дѣйствительности она только отражаетъ сіяніе солнечныхъ лучей ¹⁾. Въ порядкѣ вещей болѣе возвышенныхъ онъ составить ложное понятіе, напр., о человѣкѣ, признавши тѣлесную сторону главною частью человѣческаго существа, или приметъ кажущееся прекраснымъ за дѣйствительно прекрасное, ложныя блага — за блага истинныя. „Тѣ, кто смотрятъ на предметы поверхностно, безъ вниманія, когда увидятъ человѣка или другое какое-либо явленіе, ничего болѣе въ немъ не изслѣдуютъ, какъ только то, что видятъ: для нихъ достаточно увидѣть объемъ тѣла, чтобы подумать, что они составили полное понятіе о человѣкѣ: но тотъ, кто одаренъ умомъ проникательнымъ, не ввѣряетъ разсматриваніе предметовъ одному чувству зрѣнія, не останавливается на одномъ только видимомъ и невидимаго не почитаетъ не существующимъ, а наблюдаетъ какъ природу души, такъ и природныя качества тѣла, и разсматриваетъ ихъ какъ вообще, такъ и каждое отдѣльно; потомъ каждое изъ нихъ отличаетъ отъ другаго особымъ понятіемъ и снова смотритъ на общій ихъ строй и соединеніе въ составѣ предмета. Такъ и при изслѣдованіи красоты, несовершенный по уму, какъ скоро увидитъ какой-нибудь предметъ, имѣющій видъ нѣкоторой красоты, то самое (въ немъ) сочтетъ прекраснымъ по природѣ, что привлекаетъ удовольствіемъ его чувство, и больше ничего не старается изслѣдовать; а кто имѣетъ чистое око

¹⁾ О душѣ и воскр., стр. 215—16.

души и можетъ созерцать такого рода предметы, тотъ, оставивъ восхищаться веществомъ, подчиненнымъ идеѣ красоты, пользуется видимымъ только какъ нѣкоторою ступенью къ умосозерцанію красоты разумной, по общенію съ которой и все прочее есть и называется прекраснымъ“¹⁾. — Эта провѣрка чувственныхъ воспріятій умомъ, это созерцаніе за внѣшнею видимостью скрытой въ ней дѣйствительности, это познаніе вещей въ ихъ идеѣ—и есть то истинное знаніе, къ которому долженъ стремиться человѣкъ, изучающій видимый міръ. — Взглядъ св. Григорія на сущность познанія носитъ ясные слѣды неоплатоническаго вліянія: тоже различеніе двухъ способовъ познанія, съ предпочтеніемъ разумно-созерцательнаго чувственно-разсудочному, тоже отношеніе ума къ предметамъ чувственнаго воспріятія, тоже возведеніе внѣшнихъ явленій къ дѣйствующимъ въ нихъ идеямъ — встрѣчаемъ мы и у Плотина²⁾. Только у этого послѣдняго подобныя мысли раскрыты гораздо полнѣе и отчетливѣе, чѣмъ у еп. Нисскаго, для котораго интересы чисто философскіе оттѣснялись интересами религіозными.

Б. Кромѣ теоретической, познавательной способности разуму принадлежитъ другая способность—дѣятельная, или воля³⁾. У еп. Нисскаго нельзя найти такого всесторонняго, строго-научнаго раскрытія понятія о свободѣ воли, какое позднѣе встрѣчаемъ мы у бл. Августина, который вынужденъ былъ защищать и уяснять это понятіе противъ манихеевъ и пелагіанъ. Еп. Нисскій не имѣлъ такихъ полемическихъ побуж-

¹⁾ О дѣствѣ, гл. 11. Твор. св. Гр. Нис. ч. 7, стр. 335—6. Migne, col. 364, B. C.

²⁾ Siebeck, Gesch. d. Psychol., S. 379. Св. Владиславлева, Филос. Плотина, стр. 182—4.

³⁾ Опроверж. мнѣній Аполл. § 41, стр. 151.

деній, и потому его ученіе о свободѣ воли высказано въ видѣ случайныхъ, хотя и достаточно опредѣленныхъ, замѣчаній ¹⁾).

Воля имѣетъ два противоположныя движенія — положительное движеніе любви и удовольствія и отрицательное движеніе ненависти и отвращенія. „Любовь есть внутренняя связь съ тѣмъ, что пріятно, производимая удовольствіемъ и пристрастіемъ. Ненависть есть отчужденіе отъ непріятнаго и отвращеніе отъ оскорбляющаго“ ²⁾). Воля имѣетъ высокій даръ господства надъ этими движеніями; она можетъ обуздывать ихъ и направлять по своему усмотрѣнію въ ту или другую сторону.

Свобода воли составляетъ драгоцѣннѣшее преимущество нашей богоподобной природы. Съ одной стороны, она служитъ необходимымъ условіемъ добродѣтели и слѣдовательно — достиженія человѣкомъ своего высокаго назначенія: „ибо добродѣтель есть самостоятельная и независимая сила, а то, что дѣлается по необходимости и принужденію, не можетъ быть добродѣтью“ ³⁾). Съ другой стороны, она ставитъ человѣка въ независимое положеніе среди другихъ существъ здѣшняго міра и слѣдовательно обусловливаетъ выполненіе его назначенія по отношенію къ видимой вселенной. „Душа прямо указываетъ въ себѣ царственность, возвышенность и великое разстояніе отъ грубой низости тѣмъ самымъ, что она, не подчиняясь, свободно, полновластно, располагаетъ своими желаніями“ ⁴⁾). По отношенію къ самому человѣку свобода его воли есть свобода выбора, сво-

1) *Stigler*, Psychol. d. heil. Gr v. Nys., S. 99—100.

2) Толков. на Еккл., Бес. VIII, стр. 335.

3) Объ устр. чел., гл. 16, стр. 141.

4) Объ устр. чел., гл. 4, стр. 85.

бода мысли, неограниченное самоопредѣленіе: „произволеніе есть нѣчто не рабственное, но самовластное, состоящее въ свободѣ мысли (τοῦτο δὲ ἐστὶν ἡ προαίρεσις, αἰδουμένη τὸν τι χρῆμα καὶ αὐτεξούσιον ἐν τῇ ἐλευθερίᾳ τῆς διανοίας κείμενον)“ ¹⁾). По отношенію къ внѣшнему міру она есть независимость отъ всякаго внѣшняго принужденія или необходимости. Опровергая языческое ученіе о судьбѣ съ ея будто бы непреодолимыми велѣніями, изобличая астрологическія бредни о неотразимомъ якобы вліяніи звѣздъ на участь человѣка, св. Григорій приходитъ къ тому результату, что „доля и судьба каждаго опредѣляется его собственнымъ произволеніемъ“ ²⁾).

Воля, чтобы дѣйствовать правильно и соотвѣтственно своему назначенію, нуждается въ постоянныхъ указаніяхъ разума. Только при содѣйствіи разума и подъ руководствомъ его совѣтовъ, она можетъ правильно пользоваться своимъ высокимъ преимуществомъ свободнаго самоопредѣленія, можетъ самовластно управлять свойственными ей движеніями любви и ненависти. Это вліяніе разума на акты воли сообщаетъ дѣйствіямъ человѣка, исходящимъ отъ высшей стороны души, такое достоинство, какого не имѣютъ аналогичныя имъ движенія низшей, животной части человѣческаго существа. Первыя суть строго обдуманныя, вѣдѣныя свободныя, и въ этомъ отношеніи носятъ истинное подобіе дѣйствій божественныхъ. Вторыя — слѣпы и возникаютъ подъ впечатлѣніями чувственности; они носятъ характеръ скотскихъ инстинктовъ. Такъ человѣкъ, — по прекрасному сравненію св. Григорія, — подобенъ статуѣ, голова кото-

¹⁾ Огл. Сл., гл. 30, стр. 78. Migne, col. 77.

²⁾ Противъ ученія о судьбѣ, стр. 170. Твор. св. Гр. Нис. ч. 4.

рой имѣть два лица: одно, представляющее разумную часть души, отражаетъ въ себѣ образъ Божій; другое, низшее, подверженное страстнымъ, чувственнымъ стремленіямъ, носить подобіе и черты животнаго. ¹⁾).

Свободная воля, какъ и разумъ, подлежитъ закону развитія. Здѣсь на землѣ ея движенія ко благу могутъ совершаться только съ значительными затрудненіями, въ постоянной борьбѣ съ противоположными влеченіями ко злу и грѣху, идущими и отъ нашей плоти, и отъ внѣшняго, окружающаго насъ міра. Отъ побѣдъ надъ этими препятствіями наша воля постепенно совершенствуется. Направленіе къ добру, съ усиленіемъ пріобрѣтаемое, становится прочнымъ ея достояніемъ. И чѣмъ дальше воля идетъ въ этомъ направленіи, тѣмъ обычнѣе оно становится для нея, тѣмъ глубже проникаетъ и — такъ сказать — сливается съ самымъ ея существомъ. По отрѣшеніи души отъ грубой тѣлесной оболочки и по переходѣ ея въ жизнь загробную, невещественную, добрые навыки, пріобрѣтенные на землѣ, дѣлаются предметомъ спокойнаго, ничѣмъ уже не возмущаемаго ея обладанія. Воля достигаетъ здѣсь самой высшей стадіи развитія; она переходитъ въ безстрастное состояніе непосредственнаго единенія съ благомъ и становится тождественною съ любовію и познаніемъ Высочайшаго Источника всѣхъ благъ. ²⁾). Это и есть истинная ея свобода, — свобода отъ всѣхъ, чуждыхъ ея существу, влеченій и неизмѣнное направленіе къ Богу. ³⁾) — Мысль объ устойчивости воли, понятіе о ея свободѣ, какъ безповоротномъ укрѣпленіи въ добрѣ,

¹⁾ Объ устр. чел., гл. 18, стр. 150.

²⁾ О душѣ и воскр., стр. 270—1.

³⁾ Ibid., стр. 277.

составляетъ высокую особенность григоріевой психологіи сравнительно съ психологіей Оригена. При всемъ громадномъ значеніи, какое усвоилъ Оригенъ фактору свободной воли не только въ жизни человека, но и въ устройствѣ цѣлаго міра, онъ не дошелъ до правильнаго понятія о свободѣ воли. Онъ остановился на представленіи о ней, какъ произволѣ. Онъ признавалъ только ту фазу свободы, гдѣ воля постоянно можетъ дѣлать выборъ между противоположностями. Но онъ мало знаетъ о томъ второмъ періодѣ моральной жизни, гдѣ выборъ уже сдѣланъ, благо завоевано, и свобода находитъ свое обнаруженіе только въ нормальномъ развитіи. Другими словами: оригенова теорія допускаетъ только свободу отрицательную, свободу борьбы и испытанія, а не свободу положительную, которая состоитъ въ прямомъ осуществленіи нашего моральнаго назначенія. Между тѣмъ, та и другая одинаково важны и необходимы. Безъ свободы выбора добро, разумѣется, теряетъ весь свой моральный характеръ и становится простой, естественной необходимостью. Только путемъ борьбы и испытанія свободная воля должна войти въ обладаніе истинно-моральнымъ благомъ. Но съ другой стороны, необходимо также допустить, что этотъ періодъ испытанія, выбора между добромъ и зломъ, долженъ окончиться: когда воля сдѣлала рѣшительный выборъ въ пользу добра, это послѣднее перестаетъ уже быть простымъ актомъ, подлежащимъ новымъ переменамъ, оно становится состояніемъ души, окончательно и безпеременно утвердившимся. ¹⁾ Оригенъ,—повторимъ,—не дошелъ до такого понятія о свободѣ воли у тварныхъ, конечныхъ

1) *Pressensè*. Histoire des trois prem. siècles de l'église chrét. Paris. 1869 T. V, p. 352—3.

существо. Св. Григорій Нисскій утверждалъ это самымъ рѣшительнымъ образомъ, — столько же подѣ влияніемъ общецерковнаго ученія, сколько и по началамъ собственнаго міровоззрѣнія. Въ окончательномъ и неизмѣнномъ утвержденіи воли въ добръ онъ видѣлъ единственно возможное завершеніе исторіи разумно-нравственныхъ существъ. Въ противномъ случаѣ эта исторія была бы вѣчною драмой безъ конца, какъ она дѣйствительно и являлась въ представленіи Оригена.

2) *Способность чувства* (τὸ αἰσθητικόν).

Познаніе и свободное самоопредѣленіе суть двѣ дѣятельности, принадлежащія высшей сторонѣ души. По своему характеру онѣ — чисто духовныя движенія, развивающіяся исключительно въ сферѣ разума, безъ всякаго отношенія къ низшей, тѣлесной природѣ человѣка. Онѣ опредѣляютъ самую сущность духа и потому одинаково принадлежать всѣмъ духовно-разумнымъ существамъ — людямъ и ангеламъ, какъ и Самому высочайшему Духу — Богу.

Но кромѣ этихъ высшихъ дѣятельностей нашей душѣ свойственны дѣятельности низшія, развиваемыя ею въ связи и въ зависимости отъ тѣла, какъ живаго, одушевленнаго организма. По своему характеру и условіямъ происхожденія, эти послѣднія рѣзко отличаются отъ первыхъ. Тамъ источникъ и направленіе дѣятельности лежитъ въ самой душѣ, здѣсь возбужденія идутъ отъ чувственно-тѣлесной природы, и душа только отвѣчаетъ на нихъ такимъ или инымъ образомъ. Дѣйствуетъ, правда, въ томъ и другомъ случаѣ одна и та же душа, но тамъ она проявляетъ себя, какъ сила вполне самостоятельная, дѣйствующая исключительно отъ себя и для себя, по цѣлямъ и побужденіямъ, коренящимся въ ея собственномъ

богоподномъ существѣ; здѣсь ея дѣятельность обусловливается движеніями чувственности и потому носить характеръ нѣкоторой пассивности, сродства съ явленіями жизни неразумныхъ животныхъ. Именно это сродство съ явленіями животной жизни и послужило для св. Григорія самымъ сильнымъ основаніемъ къ рѣзкому раздѣленію низшихъ дѣятельностей человѣческой души отъ высшихъ. То, что въ человѣкѣ представляетъ аналогію съ движеніями и состояніями животныхъ, онъ относитъ къ разряду низшихъ дѣятельностей, развивающихся въ зависимости отъ тѣла. Животныя чувствуютъ печаль и удовольствіе, и въ человѣкѣ, по мнѣнію св. Григорія, это—низшія, страстныя движенія (παθή). Животныя обнаруживаютъ желанія, напр., пищи и питья, храбрость, трусость и т. п., и у человѣка эти дѣятельности имѣютъ основаніе въ низшей, чувственной природѣ ¹⁾.

Объемъ низшихъ дѣятельностей, при такомъ принципѣ его опредѣленія, очевидно, довольно обширенъ и разнообразенъ. Душа испытываетъ безконечное разнообразіе впечатлѣній при посредствѣ внѣшнихъ чувствъ. Всѣ такія впечатлѣнія вызываютъ въ ней болѣе или менѣе живыя и опредѣленныя волненія, которыя обыкновенно сопровождаются удовольствіемъ или печалью. Эти - то движенія или *чувствованія*, развиваемыя душою по поводу чувственныхъ впечатлѣній, и составляютъ область низшихъ дѣятельностей, причину которыхъ св. Григорій полагаетъ въ особой душевной силѣ — чувствительной (δύναμις αἰσθητική). Какъ разнообразны чувственные впечатлѣнія, такъ разнообразны и чувствованія, вызываемыя ими въ

¹⁾ Объ устр. чел., гл. 18, стр. 150 О душ. и воскр., стр. 234.

душѣ. Сюда относятся: желаніе, страхъ, любовь, ненависть, гнѣвъ и множество другихъ подобнаго рода движеній, которыми душа отвѣчаетъ на различныя возбужденія чувственности. Св. Григорій раздѣляетъ ихъ на два класса и относитъ ихъ происхожденіе къ двумъ принципамъ—*вожделѣнію* (τὸ ἐπιθυμητικόν) и *раздражительности* (τὸ θυμωδές). „Ибо можно видѣть, что во многомъ управляетъ вожделѣніе, и опять многому причиною служитъ раздражительность“¹⁾.

Въ разныхъ мѣстахъ своихъ сочиненій св. Григорій не мало говоритъ о двухъ этихъ силахъ, дѣйствующихъ въ низшей сторонѣ души. Но то, что онъ говоритъ о нихъ, относится болѣе къ области этической, чѣмъ собственно психологической. Чтò такое ἐπιθυμητικόν и θυμωδές съ психологической стороны, какой кругъ явленій обнимаетъ каждая изъ этихъ

¹⁾ О душ. и воскр., стр. 231. Мы охотно удерживаемъ термины, усвоенные русскимъ переводомъ твореній св. Григорія. Для обозначенія той группы душевныхъ явленій, которую древніе психологи отмѣтили названіемъ τὸ ἐπιθυμητικόν, трудно подыскать наиболѣе соотвѣтствующее слово, чѣмъ терминъ „вожделѣніе“. Это—не желаніе, какъ движеніе чисто разумной воли, и не похоть, какъ исключительное движеніе чувственности; это—соединеніе элементовъ того и другой, способное склоняться какъ къ духовнымъ, такъ и чувственно-животнымъ интересамъ; это—нѣчто среднее между безстрастнымъ направленіемъ воли къ высочайшему благу и полнымъ страсти влеченіемъ похоти къ низменнымъ, чувственнымъ предметамъ. Тоже нужно сказать и относительно термина „раздражительность“, который мы будемъ употреблять для обозначенія душевныхъ явленій, сгруппированныхъ св. Григоріемъ подъ общимъ названіемъ — τὸ θυμωδές. Это—не просто гнѣвъ, какъ определенное, частное психическое явленіе (въ смыслѣ представленія о немъ нынѣшней психологій); это—вообще возбужденіе или напряженіе, которое можетъ сопровождать всякую душевную дѣятельность.

силъ, въ какомъ отношеніи стоятъ онѣ другъ къ другу и къ высшимъ дѣятельностямъ души?—на подобные вопросы трудно отвѣтить съ опредѣленностью, если ограничиться только указаніями еп. Ниссаго. Пробѣль григоріевой психологіи можно, однакожъ, восполнить нѣсколько изъ другихъ источниковъ, такъ какъ относящееся сюда ученіе было обще почти всей тогдашней психологіи.

Платонъ первый разграничилъ вожделѣніе и раздражительность, какъ два разныя начала, дѣйствующія въ низшей душѣ параллельно третьему, высшему началу — разуму. «Есть три начала въ душѣ, говоритъ Платонъ: одно называютъ раздражительностью; она должна служить помощницей разума, если только не извращена дурнымъ воспитаніемъ. Ее не слѣдуетъ смѣшивать съ вожделѣніемъ, такъ какъ она доставляетъ оружіе разуму въ его борьбѣ съ вожделѣніемъ... Она различается также и отъ разума, потому что она обнаруживается и у малыхъ дѣтей, изъ которыхъ большинство не имѣетъ еще разума, а многіе даже и не будутъ имѣть его никогда... Разумной части, если только она истинно — разумна, свойственно повелѣвать, раздражительной — повиноваться разуму и оказывать ему вспоможеніе»¹⁾. Изъясняя мысль Платона, Тома Аквинатъ характеризуетъ вожделѣніе, какъ извѣстное (низшее) движеніе воли и приписываетъ ему любовь и ненависть, инстинктивное влеченіе и отвращеніе въ сферѣ предметовъ чувственныхъ. Раздражительность же онъ трактуетъ только какъ силу стремительную, посредствомъ которой душа борется съ препятствіями, стоящими на пути къ ея счастію, или противится опасностямъ, ей угрожающимъ. Она имѣетъ своимъ

1) *Plat., Respubl., L. IV.*

назначеніемъ—побѣждать трудности; ея роль по существу воинственная; она можетъ бороться или за права разума, или же въ пользу вожделѣнія. «Чувствительность имѣетъ двѣ части, говоритъ Аквинать. Одною душа возбуждается къ приобрѣтенію того, что льститъ чувствамъ, и къ избѣжанію того, что ихъ непріятно поражаетъ: эту часть называютъ вожделѣніемъ. Другою душа противится предметамъ, противостоящимъ ей благу и причиняющимъ ей вредъ: ее называютъ раздраженіемъ. Ея дѣятельность состоитъ въ побѣдѣ надъ трудностями и въ устраненіи препятствій. Ненависть принадлежитъ вожделѣнію; но она можетъ также относиться и къ раздраженію, смотря по силѣ борьбы, которую она вызываетъ»¹⁾).

Какъ самъ Платонъ, такъ и истолкователь его, великій средневѣковый богословъ, различаютъ въ душѣ два самостоятельныя начала—разумъ и вожделѣніе, какъ двѣ противоположности, стоящія во взаимной враждѣ. Третьему началу—раздраженію—они, повидимому, не приписываютъ значенія самостоятельнаго, отдѣльнаго принципа, а считаютъ его лишь извѣстнымъ состояніемъ первыхъ двухъ. Движенія разума, достигающія высокой степени напряженія вслѣдствіе борьбы съ противостоящими влеченіями чувственности (вожделѣнія),—или наоборотъ, движенія чувственности, противящіяся разумнымъ влѣніямъ и достигающія въ этомъ сопротивленіи слишкомъ большой силы,—это и есть раздраженіе (*θυμός*). Оно не есть, такимъ образомъ, какая—либо качественно-опредѣленная способность; его можно назвать аффективнымъ состояніемъ каждой душевной дѣятельности.

Яснѣе и опредѣленнѣе высказался по поводу низшихъ силъ души Плотинъ. Онъ указалъ для каж-

¹⁾ *Thom. Aquin., Sum. Theol., 1-a p., q. 81, art. II.*

дой изъ нихъ соотвѣтственный кругъ дѣятельности, опредѣлили ихъ различіе и отношеніе къ высшей, разумной сторонѣ души. — Къ разряду явленій, обозначаемыхъ именемъ τὸ ἐπιθυμητικόν (вожделѣніе), Плотинъ относитъ явленія воли: *желанія и стремленія*, поскольку они имѣютъ свой источникъ въ тѣлѣ и клонятся къ удовлетворенію его потребностей. Этимъ послѣднимъ ограниченіемъ изъ области ἐπιθυμοῦν исключаются всѣ высшія движенія воли, всѣ тѣ желанія и стремленія, которыя исходятъ отъ разумно-свободной воли и составляютъ принадлежность только человѣческаго духа, не раздѣляемую животными. Подъ именемъ ἐπιθυμητικόν Плотинъ разумѣетъ стремленія по природѣ своей безпорядочныя, которыя, дѣйствуя безъ всякихъ препятствій, обнаруживаютъ всю свою необузданность. Они весьма разнообразны, какъ разнообразны потребности тѣла, изъ которыхъ они исходятъ. Наше тѣло естественно стремится къ удовольствію и къ восполненію недостатка. Природа (φύσις) сама поставляетъ цѣли для желаній, пытается давать имъ направленіе и сосредоточивать на себѣ. Собственно говоря, желанія исходятъ не отъ тѣла, поскольку оно есть нѣчто матеріальное, но отъ тѣла, какъ организма одушевленнаго, способнаго къ движеніямъ. Само по себѣ тѣло относилось бы совершенно безразлично, будетъ ли оно имѣть дѣло, напр., съ горькимъ или сладкимъ, влажнымъ или теплымъ... Но такъ какъ близъ него находится душа, то всѣ измѣненія въ немъ доходятъ до души, ея оживляющей, и она, въ случаѣ напр. боли, ощущаемой въ тѣлѣ, стремится избавиться отъ впечатлѣній, возбуждающихъ неудовольствіе ¹⁾).

¹⁾ Владиславлевъ, Фил. Плотина, стр. 167—8. См. тамъ соотвѣтствующія цитаты изъ сочиненій Плотина.

Τὸ θυμωδὲς, по опредѣленію Плотина, не есть только гнѣвъ или раздраженіе въ узкомъ смыслѣ слова. Къ числу явленій, сюда относящихся, Плотинъ причисляетъ также состоянія трусости и храбрости. Слѣдовательно, подъ θυμωδὲς онъ разумѣетъ *дѣятельное чувство* вообще, или состоянія воли, сопровождающіяся чувствованіемъ. Раздраженія нельзя относить исключительно къ тѣлу и полагать, что оно коренится въ растительныхъ процессахъ его. Мы способны раздражаться не только по поводу страданій тѣла, но и по другимъ поводамъ, напр. раздѣлять раздраженіе людей близкихъ къ намъ или гнѣваться при видѣ дѣйствій, чуждыхъ справедливости. Подобные случаи указываютъ, что состояніе гнѣва предполагаетъ ощущеніе и нѣкоторое размышленіе ¹⁾.

Если при свѣтѣ разсмотрѣнныхъ сужденій мы обратимся къ ученію св. Григорія Нисскаго о низшихъ дѣятельностяхъ души, то найдемъ въ немъ полное сходство съ мнѣніями вышеуказанныхъ философовъ. Наиболѣе подробно св. Григорій говоритъ о возжелѣніи и раздражительности въ своемъ «каноническомъ посланіи къ Литоію, еп. Мелетинскому». Приведемъ главное, относящееся сюда, мѣсто. Различая въ дѣятельности низшихъ силъ души два направленія,—направленіе къ добродѣтели и направленіе къ пороку,—еп. Нисскій по отношенію къ силѣ возжелѣнія рассуждаетъ такъ: „Добродѣтельное направленіе возжелѣвательной части (τοῦ ἐπιθυμητικοῦ μέρους) души состоитъ въ устремленіи горячей любви къ подлинновожелѣнному и истинно—прекрасному, чтобы здѣсь находила предметъ для своей дѣятельности вся, какая ни есть въ насъ, сила и расположеніе любви,

¹⁾ Тамъ же, стр. 168—9.

въ томъ убѣжденіи, что ничто иное не возжелѣнно по своей природѣ, кромѣ добродѣтели и Существа, служащаго источникомъ добродѣтели. Уклоненіе же съ прямого пути и грѣхъ этой части души бываетъ, когда кто свое возжелѣніе (*τὴν ἐπιθυμίαν*) направляетъ къ призрачному тщеславію или къ цвѣтущей красотѣ тѣлесной. Отсюда происходитъ сребролюбіе, славолюбіе и всѣ подобныя имъ пороки, которые имѣютъ своимъ началомъ этотъ родъ зла.—Правыя дѣйствія силы раздражительной (*τῆς θυμοειδοῦς διὰβόλης*) суть: ненависть ко злу, борьба противъ страстей и укрѣпленіе въ душѣ мужества, чтобы сражаясь за вѣру и добродѣтель не страшиться того, что многимъ кажется страшнымъ, но противостоятъ грѣху даже до крови, презирать угрозу смерти, тяжкія мученія и лишеніе того, что всего пріятнѣе и, словомъ, быть выше всего, что многихъ держитъ въ плѣну удовольствій. Паденія же этой силы души всѣмъ извѣстны: зависть, ненависть, вражда, злословіе, ссоры, сварливое и мстительное настроеніе души, долго удерживающееся злопамятство, доводящее многихъ до убійства и кровопролитія¹⁾.

Первая черта, которая бросается въ глаза въ дѣятельностяхъ, сейчасъ указанныхъ, это—ихъ смѣшанный, двойственный характеръ, по которому онѣ могутъ принадлежать и разумной, и чувственной сторонѣ души. Движенія любви и ненависти, влеченія и отвращенія сталкиваются, перемишляются, борются между собою или же помогаютъ себѣ взаимно. Очевидно, что способности, отъ которыхъ они исходятъ, могутъ служить одинаково и разуму, и чувственности. Движеніе желанія и влеченія, имѣющее

1) Канон. посл., прав. I. Твор. св. Гр. Нис. ч. 8, стр. 423—4. Migne, T. 45, col. 224—5.

своимъ источникомъ разумную волю (вышую сторону души) есть истинная любовь, равно какъ и движеніе отвращенія въ этой области есть ненависть въ строгомъ смыслѣ слова. Но тѣ же движенія, только перенесенныя въ сферу чувственности, являются уже, какъ вождельбіе и раздражительность, какъ дѣятельности низшія, общія у человѣка съ животными. Для свято-отеческой (какъ и для платонической) психологіи, при строгомъ раздѣленіи высшей, богоподобной стороны души отъ низшей, чувственно-животной, направленіе душевныхъ дѣятельностей въ ту или другую сторону служило принципомъ классификаціи этихъ дѣятельностей по различнымъ способностямъ и даже началомъ раздѣленія самыхъ этихъ способностей. Вотъ почему одинаковыя движенія, только направленные на разные предметы, относятся св. Григоріемъ къ различнымъ группамъ и производятся отъ различныхъ силъ.

Есть одна существенная черта, отличающая явленія низшей стороны души отъ такихъ же явленій, относимыхъ къ сторонѣ высшей,—это черта *страстности*, присущая первымъ и отличающая ихъ отъ ровнаго и спокойнаго теченія послѣднихъ. Что въ дѣятельности силы раздражительной эта черта составляетъ самый существенный признакъ, — это ясно и изъ перечня ея дѣйствій и изъ опредѣленія, какое даетъ св. Григорій раздраженію. „Иные,—замѣчаетъ онъ,—раздраженіе называютъ желаніемъ воздать оскорбленіемъ начавшему оскорблять,—а какъ бы мы думали, раздраженіе есть стремленіе сдѣлать зло огорчившему (ὡς δ' αὖ ημεῖς ὑπολάβομεν θυμὸς ἐστὶν ὀργή τοῦ κηλῶσαι τὸν παροξύνοντα).“ ¹⁾ Но что такой же характеръ страстности отличаетъ по существу и дѣй-

¹⁾ О душ. и воскр., стр. 236. Migne, col. 56.

ствія силы вождельнія отъ соотвѣтствующихъ явлений разумно-свободной воли,—на это ясно намекаеть св. Григорій опять въ самомъ опредѣленіи вождельвательной способности. „Если вождельніе (τὴν ἐπιθυμίαν) станемъ опредѣлять, что оно само въ себѣ, то назовемъ желаніемъ недостающаго у насъ, или пристрастіемъ къ наслажденію удовольствіями, или печалью о томъ, что не въ нашей власти желаемое, или какою-либо привязанностью къ пріятному, наслажденіе которымъ недостижимо“ ¹⁾. Очевидно, здѣсь указаны существенно тѣже движенія, которыя свойственны и высшей, чисто-разумной сторонѣ души; но въ душѣ низшей эти движенія получаютъ особый оттѣнокъ: они всегда сопровождаются здѣсь нѣкоторымъ страстнымъ волненіемъ. (Тоже желаніе, которое въ чистой сферѣ разумно-свободной воли развивается совершенно безстрастно и спокойно направляется къ своему высочайшему объекту, вѣчному и неизмѣнному благу,—здѣсь, въ области низшихъ, чувственно—животныхъ влеченій и потребностей, развивается неровно, порывисто, нерѣшительно, такъ какъ не соединяется съ увѣренностью въ прочномъ обладаніи своимъ объектомъ. Предметы чувственные не имѣютъ въ себѣ устойчивости и постоянства, они подлежатъ непрерывнымъ перемѣнамъ и колебаніямъ. Эта черта измѣчивости своеобразно отражается и на душевныхъ движеніяхъ, къ нимъ направленныхъ. Желаніе овладѣть ими, соединенное съ сознаніемъ ихъ непрочности, переходитъ въ вождельніе, въ страстное стремленіе поскорѣе получить и, по возможности, долѣе удержатъ желаемое; а боязнь постоянно утратить полученное, или—еще болѣе—сознаніе невозможности достигнуть желаемаго предмета кладетъ

¹⁾ Ibid.

на самыя желанія отпечатокъ томленія, печали (λύπη).

Итакъ, тѣ явленія, которыя относятся св. Григоріемъ къ низшей сторонѣ души и объясняются изъ двухъ различныхъ способностей (вожделѣнія и раздражительности), въ сущности тождественны съ движеніями разумно-свободной воли, и отличаются отъ этихъ послѣднихъ только по объекту, къ которому они направляются, и по тону, который ихъ сопровождаетъ. Пусть это основаніе для различенія душевныхъ способностей современные психологи назовутъ недостаточнымъ, слишкомъ внѣшнимъ, но для идеалистической психологіи древнихъ временъ оно, какъ мы замѣтили, имѣло полную силу. Эта психологія никакъ не хотѣла допустить, чтобы движенія чистаго духа могли быть отождествляемы съ явленіями смѣшаннаго, чувственно-духовнаго характера, чтобы напр. желанія, направленные къ Богу, могли имѣть въ нашей душѣ общій источникъ съ желаніями, устремленными къ міру чувственному. Допустить этого она не могла изъ боязни утратить различеніе между высшимъ, небеснымъ и низшимъ, животнымъ началами человѣческой души, и чрезъ то низвести человѣка въ разрядъ неразумныхъ тварей.

Но если раздѣленіе высшихъ душевныхъ дѣятельностей и способностей отъ низшихъ имѣло въ древней психологіи дѣйствительныя, хотя и не особенно твердыя и не совсѣмъ научныя, основанія,—то для разграниченія двухъ отдѣльныхъ способностей въ сферѣ низшихъ движеній души нельзя указать и такихъ основаній. Въ самомъ дѣлѣ, вожделѣніе и раздражительность,—какъ мы замѣчали,—вполнѣ аналогичны, или—лучше сказать—существенно тождественны съ движеніями любви и ненависти, свойственными разумно-свободной волѣ. Почему же въ высшей

сторонѣ души они являются движеніями одной и той же силы, а въ низшей—разсматриваются, какъ двѣ особыя, самостоятельныя силы? Отвѣтить на этотъ вопросъ мы затрудняемся, потому что у самихъ древнихъ психологовъ не дано по этому поводу ясныхъ указаній. Платонъ, какъ мы видѣли, хотя и раздѣлялъ *ἐπιθυμητικὸν* и *θυμωδικόν*, какъ двѣ параллельныя силы, но самостоятельное значеніе приписывалъ только первой, вторую же мыслилъ, какъ служебную, вспомогательную способность, лишенную собственнаго содержанія. Плотинъ, хотя и приписывалъ раздражительности особый кругъ дѣйствій, отличныхъ отъ дѣйствій вождельнія, но въ отношеніи къ источнику и онъ ставилъ обѣ эти силы въ тѣсную связь.—

Если обратимся къ мнѣнію св. Григорія Нисскаго, то найдемъ у него ту же неопредѣленность во взглядѣ на силу раздражительности, то какъ на вполнѣ самостоятельную и обособленную, то какъ только на частный видъ дѣятельности вождельнія. Въ приведенномъ выше мѣстѣ „Каноническаго посланія“ св. Григорій трактуетъ раздражительность, какъ особую силу, параллельную вождельвательной (и разумной). Какъ то, что льститъ чувственности, есть первый двигатель вождельнія, такъ то, что непріятно поражаетъ чувственность, есть основной мотивъ раздраженія. Отсюда каждая изъ этихъ силъ имѣетъ свой особый кругъ дѣйствій. Вождельніе всегда есть положительное движеніе или влеченіе къ предмету: „отъ него происходитъ сребролюбіе, славолубіе, сластолюбіе и всѣ подобныя имъ пороки; при добромъ направленіи оно есть любовь къ добродѣтели и предметамъ чувственнымъ, возбуждающимъ добродѣтель.“ Раздражительность, напротивъ, есть движеніе отрицательное, отращеніе отъ предмета. „Когда она не управляется

разумомъ, ея дѣйствія суть: зависть, ненависть, вражда, злословіе, ссоры, злопамятство и т. п.; при хорошемъ направленіи тѣже движенія обращаются на служеніе добру“ ¹⁾. Св. Григорій указываетъ даже различныя мѣста въ нашемъ организмѣ, гдѣ начинаются и преимущественно развиваются дѣйствія двухъ низшихъ силъ. Для силы вождельнія онъ указываетъ пространство, окружающее печень, ибо здѣсь по преимуществу обнаруживается растительная сторона души. Дѣйствія силы раздражительной отражаются главнымъ образомъ въ сердцѣ и въ крови, его окружающей ²⁾.

Но какъ ни ясно, повидимому, разграничены двѣ силы низшей души, однакожь при болѣе внимательномъ взглядѣ на дѣло не трудно замѣтить, что одной изъ нихъ недостаетъ твердой психологической основы. Если вождельніе есть направленное въ сторону чувственности желаніе, слѣд. опредѣленное душевное движеніе, имѣющее и особый источникъ въ душѣ и особый объектъ своей дѣятельности,—то о раздраженіи этого сказать нельзя. Ненависть или отвращеніе, какъ его основа, не представляетъ въ психологическомъ отношеніи положительнаго и обособленнаго факта. Это — нераздѣльный спутникъ или, лучше сказать, обратная сторона той же дѣятельности желанія. И посему, вмѣсто того, чтобы полагать отвращеніе въ основу особой силы, гораздо естественнѣе приписать его вождельнію и отнести къ дѣятельности этой послѣдней силы двоякое движеніе—любовь и ненависть, влеченіе души къ удовольствію и отклоненіе отъ предметовъ, причиняющихъ скорбь.

¹⁾ Канон. посл., стр. 423—4.

²⁾ Объ устр. чел., гл. 12, стр. 111; см. гл. 30. О душ и воскр., стр. 236.

Въ такомъ случаѣ роль раздраженія ограничится только борьбою противъ препятствій, заграждающихъ дорогу къ наслажденію или угрожающихъ возмутить его. Раздражительность тогда нельзя уже трактовать, какъ отдѣльную силу, параллельную вожделѣнію; это будетъ тоже самое вожделѣніе, развившееся до высокой степени напряженія. Различіе между двумя движеніями будетъ только въ энергіи и стремительности, а не въ природѣ или психологической основѣ. Во многихъ случаяхъ св. Григорій, дѣйствительно, склоняется къ такому взгляду, изображая раздражительность только какъ извѣстный тонъ, сопровождающій движенія желательной способности. „Раздраженіе борется за вѣру и добродѣтель, презираетъ угрозы смерти и жестокость мученій“ ¹⁾. „Если бы не было въ насъ раздраженія, какое оружіе имѣли бы мы для борьбы съ нашими врагами?“ ²⁾. Раздражительность, так. обр., возвышаетъ и укрѣпляетъ наши желанія, (въ какую бы сторону они ни клонились), сообщаетъ имъ настойчивость и тѣмъ помогаетъ вѣрнѣе достигать цѣли. —

Въ дѣятельностяхъ низшихъ силъ души св. Григорія интересовала не столько психологическая, сколько *моральная* ихъ сторона. Онъ видѣлъ въ нихъ источникъ нашихъ нравственныхъ искушеній и паденій, и съ этой точки зрѣнія разсматривалъ ихъ присутствіе въ человѣкѣ и ихъ отношеніе къ высшей, богоподобной части человѣческаго существа. Вожделѣніе и раздражительность составляютъ не существенныя, а случайныя свойства нашей души ³⁾. Онѣ не отъ разума исходятъ и стоятъ съ нимъ въ

¹⁾ Канон. посл., стр. 424.

²⁾ О душ. и воскр., стр. 245.

³⁾ Ibid.. стр. 236.

противорѣчіи; ихъ основа—въ чувственной, ското-подобной сторонѣ нашей природы. Правда, онѣ такъ тѣсно связаны съ разумною душой, что обыкновенно считаются частями ея. Однакожъ, на самомъ дѣлѣ, онѣ—не то, что душа въ сущности: овѣ суть «какъ бы нѣкоторые возбуждающіе зудъ наросты», отвиѣ и липъ на время привзошедшіе къ разумному, богоподобному духу человѣка ¹⁾. — Гдѣ же причина ихъ происхожденія, и какой смыслъ ихъ бытія въ нашей душѣ, когда онѣ не составляютъ необходимой принадлежности ея существа? Св. Григорій указываетъ два различныя основанія присутствія ихъ въ теперешнемъ человѣкѣ. Съ одной стороны, онѣ являются неизбѣжнымъ условіемъ жизни души въ ея соединеніи съ тѣломъ ²⁾; съ другой—онѣ суть слѣдствіе грѣха. Съ раздѣленіемъ на полы, чуждымъ чистому образу Божію, и съ скотскимъ способомъ рожденія, даннымъ въ виду грѣхопаденія, въ природу человѣка привзошло множество животныхъ влеченій. Но что у животныхъ неразумныхъ составляетъ цѣлесообразный инстинктъ сохраненія и продолженія жизни и имѣетъ самую природою положенныя правильныя границы,—то, будучи перенесено въ природу человѣческую, при превратномъ направленіи разума, становится болѣзнью души, *страстью* (*πάθος*) ³⁾. По своему источнику и направленію всѣ страстныя движенія могутъ быть отнесены къ любви или ненависти, къ вожделѣнію или раздражительности въ сферѣ предметовъ чувственныхъ. Они клонятся или къ наслажденію чувственно-пріятнымъ, или къ избѣжанію чувственно-непріятнаго. Но то, что прискорб-

¹⁾ Ibid., стр. 237.

²⁾ Ibid., стр. 241 и дал.

³⁾ Объ устр. чел., гл. 18, стр. 149—151.

но для чувственности, часто составляет вѣдѣніе высшаго, нравственнаго долга, а то, что ласкаетъ ее, часто служитъ препятствіемъ добродѣтели. Такъ, страсти обыкновенно являются орудіями порока и поводами грѣха. Предоставленные самимъ себѣ, не управляемые разумомъ, онѣ развиваются очень быстро и увлекаютъ душу съ большою силой. Однакожъ, какъ бы ни были онѣ сильны и стремительны, онѣ не могутъ сдѣлаться закономъ для души; душа можетъ всегда оставаться госпожею своей свободы и не уступать безотчетно влеченіямъ, противнымъ ея назначенію. Для оцѣнки достоинства предметовъ, возбуждающихъ любовь или ненависть, она имѣетъ свѣтъ болѣе чистый, чѣмъ впечатлѣнія чувственности, это—свѣтъ ея разума. Разумъ разбираетъ, что прилично, полезно и честно; и его сужденія могутъ всегда представлять достаточный противовѣсъ чувственнымъ влеченіямъ ¹⁾. Свободная воля остается рѣшительницею выбора между влеченіями разума и слѣпыми движеніями чувственности. Выборъ дѣлается, правда, не безъ борьбы и не безъ внутренняго раздора, такъ какъ противоположныя влеченія приходятъ въ столкновеніе между собою и оспариваютъ другъ у друга побѣду надъ цѣлою душой. Но здѣсь-то и получаетъ свою цѣну добродѣтель, какъ истинная, съ усиленіемъ пріобрѣтаемая заслуга человѣка.

Платонъ наглядно изобразилъ внутреннюю борьбу разнородныхъ влеченій подъ видомъ двухъ коней, впряженныхъ въ одну колесницу. «Одинъ конь прекрасный и хорошо наѣзженный; всѣ члены его крѣпки и сильны, голову онъ держитъ высоко, шерсть имѣетъ бѣлую, глаза черные;... онъ любитъ истинную славу и легко поддается руководству возницы» ²⁾.

¹⁾ Огл. сл., гл. 21, стр. 58.

²⁾ *Plat., Phaedr.* с. XXXIV.

Онъ представляетъ добрые инстинкты чувственности, вполне повинующіеся свѣту разума. Другой конь олицетворяетъ собою страстные, безпорядочныя движенія похоти. „Онъ имѣетъ члены искривленные, лобъ сплюснутый, шерсть черную, глаза налитые кровью; онъ дикъ, непослушенъ, скачетъ отъ удара плетью“ ¹⁾. Встрѣчаетъ-ли онъ что-нибудь по внѣшности прекрасное, испытываетъ ли первый приступъ похоти, — онъ сердится свирѣпѣетъ и силится броситься къ предмету, видъ котораго возбуждаетъ въ немъ удовольствіе. Напрасно другой конь, болѣе кроткій и послушный голосу своего руководителя, противится и отказывается послѣдовать этому порывистому движенію. Колесница страшно колеблется, и только при величайшихъ усиліяхъ возницѣ удастся наконецъ укротить жаръ запальчиваго коня ²⁾. — Такъ свобода человѣческая должна употреблять большія усилія, чтобы противиться влеченіямъ страстей. Если, покидая свои права, она уступаетъ бурнымъ движеніямъ чувственности, страсти становятся орудіями грѣха; онѣ получаютъ господство надъ душою и повергаютъ ее изъ бездны въ бездну. Онѣ становятся, напротивъ, орудіями добродѣтели, если душа обуздываетъ ихъ, управляетъ ими и употребляетъ ихъ естественную силу на служеніе разуму.

Св. Григорій, хотя и обѣщается „оставить въ сторонѣ платонову колесницу и впряженную въ нее пару молодыхъ коней, не одинаково другъ съ другомъ порывающихся“ ³⁾, и желаетъ обосновать свое ученіе исключительно на словѣ Божіемъ ⁴⁾, — одна-

¹⁾ Ibidem.

²⁾ Ср. *ibid.*, с. XXXV.

³⁾ О душ. и воскр., стр. 232.

⁴⁾ *Ibid.*, стр. 233.

кожъ въ сущности высказываетъ тѣже самыя мысли, что и Платонъ. „Движенія, которыя мы называемъ страстями, говоритъ онъ,—дѣлаются орудіями добродѣтели или порока, смотря по употребленію, какое даетъ имъ свободная воля. Какъ желѣзо, выковываемое по волѣ художника, какой видъ пожелаетъ придать ему мысль ковача, въ тотъ и преобразуется, дѣлаясь или мечемъ, или какимъ-либо земледѣльческимъ орудіемъ. Такъ и у насъ: если разумъ,—это преимущество нашей природы, возымѣетъ господство надъ тѣмъ, что привзошло въ насъ отъ нѣ, ни одно изъ животныхъ движеній не будетъ намъ содѣйствовать въ услуженіи пороку ¹⁾. Напротивъ, каждое изъ нихъ превратится въ соотвѣтственный видъ добродѣтели: раздражительность проведетъ мужество, робость—осторожность, страхъ—благопокорность, ненависть—отвращеніе отъ порока, сила любви—вожделѣніе истинно-прекраснаго, а величавость права возвыситъ надъ страстями и образъ мыслей сохранить непорабощеннымъ злу ²⁾. Если же разумъ кинетъ бразды, и подобно какому-то возничеу, привязанному къ колесницѣ, будетъ влачиться сзади ея, увлекаемый туда, куда понесетъ неразумное движеніе впряженныхъ коней, тогда низшія стремленія обращаются въ пагубную страсть“ ³⁾.

Страсти, въ этомъ дурномъ своемъ направленіи, такъ тѣсно связаны одна съ другою, что стоитъ только возобладать одной, чтобы за нею взошли въ насъ и прочія. „Какъ въ цѣпи, когда потянутъ первое звѣно, прочія не могутъ оставаться въ покоѣ, но звѣно, находящееся на другомъ концѣ цѣпи, дви-

¹⁾ Ibid., стр. 241—2.

²⁾ Объ устр. чел., гл. 18, стр. 152.

³⁾ О душ. и воскр. стр. 242.

жется вмѣстѣ съ первымъ, потому что движеніе по порядку и связи отъ перваго звѣна проходить черезъ лежащія близъ него: такъ переплетены и соединены между собою и страсти человѣческія; когда одна изъ нихъ возымѣетъ силу, и все прочее скопище пороковъ входитъ въ душу. Для примѣра можно указать на человѣка, одержимаго хоть страстью тщеславія. За тщеславіемъ слѣдуетъ желаніе приобрѣсть больше, ибо невозможно быть любостязательнымъ, если не руководить этою страстью тщеславіе. Далѣе, желаніе приобрѣсть больше и имѣть преимущество передъ другими влечетъ за собою или гнѣвъ къ равнымъ, или гордость въ отношеніи къ низшимъ, или зависть къ высшимъ; за завистью слѣдуетъ притворство, за нимъ—озлобленіе, а за послѣднимъ—ненависть къ людямъ и т. д.“¹⁾ При такомъ опасномъ разномноженіи страстей, человѣкъ долженъ зорко наблюдать за своими чувственными влеченіями и обуздывать ихъ прежде, чѣмъ силою привычки они переведены будутъ въ пагубную страсть²⁾. Сохранять гармоническое равновѣсіе во всемъ теченіи душевной жизни, подчиняя все свое поведеніе руководству разума,—это и значить жить добродѣтельно. „На добродѣтель можно смотрѣть, какъ на средину между крайностями и увлеченіями; ибо кто во всемъ наблюдаетъ средину между недостаткомъ и чрезмѣрностью, тотъ отличаетъ добродѣтель отъ порока“³⁾.

3) *Способность питанія* (τὸ βρεπτικόν).

Кромѣ чистаго разума, составляющаго специфическую особенность нашего духовнаго существа среди всѣхъ другихъ живыхъ существъ здѣшняго міра, кро-

1) О дѣвствѣ, гл. 4, стр. 312—13.

2) Ibid., гл. 9, стр. 328—31.

3) Ibid., гл. 8, стр. 324.

мѣ способностей смѣшаннаго, духовно-чувственнаго характера, общихъ у человѣка съ безсловесными животными, душа наша имѣетъ еще способность или силу *питанія*, общую у нея съ безчувственными растеніями¹⁾. Дѣятельность этой силы направлена исключительно къ тѣлу, къ поддержанію его жизни, къ его возрастанію и развитію. „То, что человѣкъ питается и растетъ,—говоритъ св. Григорій,—имѣетъ онъ изъ жизни растительной, потому что подобное сему можно видѣть и въ растеніяхъ: они привлекаютъ себѣ пищу корнями, извергаютъ же ее изъ себя въ плодахъ и листьяхъ“²⁾. Наше тѣло не имѣетъ въ самомъ себѣ принципа жизни: какъ простое соединеніе матеріальныхъ элементовъ, оно подлежитъ общимъ законамъ всего сложно-матеріальнаго и готово постоянно разрушиться, разложиться на составляющія его стихіи³⁾. Если же на самомъ дѣлѣ оно не только поддерживается въ бытіи, но еще живетъ органически, питается, растетъ и движется,—то это только благодаря своей связи съ душой. Душа, какъ внѣшняя по отношенію къ его существу сила. но тѣмъ не менѣе неразрывно съ нимъ соединенная, дѣйствуетъ и въ питаніи, и въ ростѣ, и въ движеніяхъ его, словомъ — производитъ все то, что отличаетъ наше тѣло, какъ живой организмъ, отъ простыхъ, неодушевленныхъ матеріальныхъ предметовъ. — Сторона души, обращенная на это дѣло, стоитъ особо въ ряду другихъ душевныхъ дѣятельностей. Это кругъ безсознательныхъ, инстинктивныхъ душевныхъ отправленій, рѣзко отличный и отъ чистыхъ движеній разума, и отъ движеній смѣшаннаго,

1) Объ устр. чел., гл. 8.

2) О душ. и воскр., стр. 240.

3) Огласит слов, гл. 37, стр. 98.

чувственно-разумнаго характера. При всей сложности процесса, который происходит въ органической жизни нашего тѣла, душа совершаетъ его, не имѣя нужды прибѣгать къ содѣйствію разума и даже не доводя до его сознанія того, что здѣсь совершается. Она угадываетъ своими инстинктами пищу, въ которой имѣетъ нужду тѣло и доставляетъ эту пищу при помощи членовъ самого же тѣла. Она не занимается ни выборомъ различныхъ соковъ, подходящихъ къ тѣмъ или другимъ элементамъ нашей плоти, ни опредѣленіемъ пропорцій, въ какихъ нужно удѣлять ихъ каждой части тѣла. Богъ восхотѣлъ освободить душу отъ подобныхъ заботъ, чтобы дать ей возможность употребить свою дѣятельность на занятія болѣе возвышенныя и болѣе достойныя ея истиннаго призванія. — Послушаемъ, что говоритъ св. Григорій о сокровенномъ актѣ тѣлесно-органической жизни, совершающемся въ насъ по дѣйствію души.

„Представимъ себѣ мысленно садъ, — замѣчаетъ св. отецъ, — въ немъ воспитываются тысячи разныхъ деревъ и всякаго рода произрастенія, изъ которыхъ въ каждомъ усматриваются весьма различными и наружный видъ, и качество, и свойство цвѣта. Столько растеній на одномъ мѣстѣ питаются одною и тою же влагою, однакожь природа питаемыхъ растеній перерабатываетъ влагу въ разныя свойства. Одна и таже влага въ полыни горкнетъ, въ цикутѣ дѣлается ядовитымъ сокомъ, а въ чемъ другомъ — въ шафранѣ, въ бальзамѣ, въ макѣ. принимаетъ другія свойства, въ одномъ разгорячается, въ другомъ холодѣтъ, въ третьемъ является среднимъ качествомъ; въ лаврѣ, въ нардѣ и въ подобныхъ растеніяхъ благоуханна; въ смоковницѣ и въ грушѣ сладка; виноградною лозою обращается въ гроздь и вино. И кислота яблока, и румянецъ розы, и бѣлизна лилій, и голубоватость

фіалки, и пурпуровый цвѣтъ гіацинта, и все, что можно видѣть на землѣ, прозябая изъ одной и той-же влажности, различается такимъ множествомъ разностей въ наружности, въ видѣ и качествахъ.—Подобныя же чудеса и на нашей нивѣ, оживотворяемой душою, творить природа или—лучше сказать—Владыка природы. Кости, хрящи, кровеносныя жилы, нервы, связки, плоть, кожа, жиръ, волосы, желѣзы, ногти, глаза, ноздри, уши, все сему подобное и кромѣ того тысячи другихъ суставовъ, отличающихся другъ отъ друга разными свойствами, питаются однимъ родомъ пищи, соотвѣтственно своей природѣ; такъ что пища, приблизившись къ каждому изъ членовъ, въ то и измѣняется, къ чему близка, дѣлаясь сродною качеству того члена. Если будетъ въ глазѣ, то срастворится съ этимъ зрительнымъ членомъ, и соотвѣтственно разностямъ глазныхъ покрововъ—удѣлится каждому, Если приливаетъ къ слуховымъ суставамъ, смѣшивается съ природою слуховаго органа; вошедши въ губу, дѣлается губой; въ костяхъ твердѣетъ, въ мозжечкѣ размягчается, въ жилахъ получаетъ упругость, растягивается съ поверхностями, утончается въ соотвѣтственныхъ испареніяхъ до того, что производитъ изъ себя волосы. И притомъ, если проходитъ путями извилистыми, то порождаетъ вьющіеся и курчавые; а если прохожденіе волосородныхъ испареній совершается путями прямыми, то и волосы являются длинныя и прямые¹⁾. Такъ душа поддерживаетъ жизнь тѣла и совершаетъ его развитіе и возрастаніе при посредствѣ пищи, сама не имѣя сознанія о чудесахъ, какія здѣсь производитъ.

Это отсутствіе сознанія въ дѣйствіяхъ души, направленныхъ къ поддержанію тѣлесной жизни, исклю-

¹⁾ Объ устр. чел.. гл. 30, стр. 216—18.

чаетъ ихъ изъ области явленій собственно психологическихъ и придаетъ имъ характеръ процессовъ чисто физиологическихъ. По тому-то св. Григорій, какъ и большинство древнихъ философовъ, не занимается спеціально функціями души питательной; онъ довольствуется только утвержденіемъ ихъ существованія въ человѣкѣ для того, чтобы показать, что душа наша объединяетъ въ себѣ всѣ ступени органической жизни. Въ ряду другихъ душевныхъ силъ способность питательная занимаетъ послѣднее по достоинству мѣсто: она ниже силы чувствующей и неизмѣримо несовершеннѣе способности разумной. Но въ порядкѣ послѣдовательнаго развитія души, примѣнительно къ возрастанію тѣла, сила питанія является первою, предваряющею проявленія высшихъ способностей. Она одна дѣйствуетъ во все продолженіе времени съ момента зачатія живаго существа и до выхода его на свѣтъ въ рожденіи. „Подобно корню, скрытому въ землѣ, душа обнаруживаетъ себя въ это время, только какъ растительная и питательная сила, потому что дѣятельностей другихъ силъ не можетъ еще вмѣстить малое и неразвитое тѣло утробнаго ребенка“ ¹⁾.

По поводу изложеннаго ученія св. Григорія о душевныхъ способностяхъ считаемъ нужнымъ сдѣлать нѣсколько общихъ замѣчаній. Еп. Нисскій соединяетъ мысли-мысли Платона и Аристотеля. Платоновское раздѣленіе души на разумъ, вождельніе и раздражительность онъ сближаетъ съ аристотелевскимъ различеніемъ трехъ силъ или трехъ дѣятельностей нашей души—разумной, чувствующей и питающей. Въ основу положенъ св. Григоріемъ этотъ послѣд-

¹⁾ Ibid., гл. 29, стр. 201.

ній взглядъ, какъ наиболѣе полно и всесторонне обнимающій совокупность душевныхъ отправленій. Классификація Платона уложена сюда, какъ часть въ цѣлое: τὸ ἐνδομήτιον и τὸ ὑπομεδές, которымъ Платонъ придавалъ значеніе отдѣльныхъ частей души, стоявшихъ въ прямой параллели съ разумомъ, здѣсь низведены на степень частныхъ силъ, подчиненныхъ одной, выше ихъ стоящей, способности—чувствительной, которая въ свою очередь является въ соподчиненномъ отношеніи съ двумя другими способностями души—разумной и питательной.—Насколько правильна и основательна съ научно-психологической точки зрѣнія григоріева классификація—судить не будемъ; съ формально-логической стороны ее можно упрекнуть скорѣе въ слишкомъ большой широтѣ и общности, чѣмъ въ противоположномъ недостаткѣ.

Эта общность принятаго дѣленія отразилась въ ученіи еп. Нисскаго другимъ недостаткамъ,—неполнотою въ раскрытіи деталей. За тѣми душевными явленіями, какія исчислены св. Григоріемъ въ каждой изъ трехъ категорій, остается рядъ другихъ психическихъ феноменовъ, или вовсе не упомянутыхъ св. отцомъ или же упомянутыхъ лишь вскользь и мимоходомъ, и однакожъ имѣющихъ свой особый, строго - опредѣленный характеръ и глубокий интересъ для психолога. Чтобы видѣть этотъ пробѣлъ, позволимъ себѣ кратко воспроизвести изложенныя выше мысли св. Григорія по вопросу о душевныхъ способностяхъ. Разумная сторона души имѣетъ двѣ способности: мышленіе или познаніе, и волю. Познаніе въ свою очередь имѣетъ два вида: непосредственное или созерцательное, направленное къ объектамъ сверхчувственнымъ, духовнымъ, и опосредствованное дѣятельностью внѣшнихъ чувствъ и направленное къ предметамъ матеріальнымъ. Воля свободно опредѣ-

ляетъ себя къ дѣятельности посредствомъ двухъ различныхъ движеній, любви и ненависти. — Тѣже два движенія характеризуютъ и явленія чувственно-животной стороны души: движеніе любви или влеченія становится здѣсь вождельніемъ, движеніе ненависти и отвращенія — раздражительностью. Страсти суть пылкія движенія вождельвательной и раздражительной силы; онѣ рождаются изъ впечатлѣній пріятныхъ или непріятныхъ, производимыхъ на чувственность внѣшними предметами. Указанія разума служатъ противовѣсомъ этимъ чувственнымъ влеченіямъ: воля должна руководиться внушеніями разума и побѣждать страсти, обращая ихъ силу на служенія добру. — Что касается, наконецъ, питательной способности души, то она дѣйствуетъ безъ нашего вѣдома: ея дѣятельность, полная тайнъ, управляется самимъ Провидѣніемъ. —

Все сказанное сейчасъ нельзя не признать справедливымъ; но, съ другой стороны, нельзя также не замѣтить, что даннымъ здѣсь перечнемъ не исчерпывается совокупность душевныхъ явленій; даже самыхъ крупныхъ. Такъ дѣятельность чувствительной способности души св. Григорій ограничиваетъ двумя движеніями — вождельнія и раздражительности. Но, какъ само собою понятно, цѣлая область чувствованій этими движеніями далеко не обнимается. Есть чувства, которыя сопровождаются пріятными или непріятными ощущеніями, но первая причина и источникъ которыхъ лежитъ не во внѣшнихъ впечатлѣніяхъ, а во внутреннихъ движеніяхъ нашей духовно-разумной природы. Это — чувства, вызываемыя созерцаніемъ прекраснаго, истиннаго, справедливаго, или наоборотъ — зрѣлищемъ нравственныхъ безобразій и пороковъ. Явленія этого рода психологія приписываетъ особой способности, которую называетъ

чувствомъ интеллектуальнымъ или моральнымъ. Нельзя сказать, чтобы подобныя психическія движенія были совсѣмъ неизвѣстны греческой философіи. Платонъ посвящаетъ нѣсколько прекрасныхъ страницъ экзальтированному изображенію тѣхъ высокихъ чувствованій, какія способна испытывать душа, поднимаясь къ міру невидимому, гдѣ обитаетъ красота вѣчная и неизмѣнная. ¹⁾ Мы далеки отъ предположенія, чтобы св. Григорій стоялъ ниже Платона, когда дѣло шло о пониманіи и выраженіи живѣйшей радости по поводу наслажденій, доставляемыхъ добродѣтелью и справедливостью. ²⁾ Но какъ и большинство древнихъ философовъ, онъ не давалъ себѣ яснаго отчета въ этихъ психологическихъ феноменахъ и потому не указалъ ни спеціальнаго ихъ источника, ни мѣста ихъ въ ряду другихъ душевныхъ явленій.

Подобный же пробѣлъ замѣтенъ въ психологіи еп. Нисскаго по отношенію къ способностямъ памяти и воображенія. Аристотель и, по его примѣру, Немезій, современникъ св. Григорія, придавали очень большое значеніе этимъ двумъ способностямъ; психологи всѣхъ временъ заботливо изучали ихъ. Но св. Григорій говоритъ о нихъ лишь случайно: о памяти — въ 10 гл. трактата „Объ устр. чел.“ (стр. 105), выражая удивленіе „обширности этого внутренняго вмѣстилища, въ которое стекаются всѣ безчисленныя впечатлѣнія, идущія при посредствѣ внѣшнихъ чувствъ“; — о воображеніи — въ гл. 13 того же трактата (стр. 127, 129, 130), по поводу фантастическихъ образовъ, являющихся у насъ во время сна.

¹⁾ *Plat. Sympos.*, с. XXIX.

²⁾ См. напр. „О надпис. псалм.“ ч. 2-я, гл. 2, стр. 5—8; гл. 4, стр. 15—18. На Еккл., Бесѣд. 5, стр. 291—2 и мн. др.

Можно-ли упрекать еп. Нисскаго за подобныя упущенія? Нужно пожалѣть, что онъ ихъ сдѣлалъ, но нельзя обвинять его за то, что онъ не провелъ анализа душевныхъ способностей во всей подробности. Цѣль его изслѣдованій—религіозно-догматическая—не требовала необходимо такого анализа.

V.

О жизни души и ея конечныхъ цѣляхъ.

Совокупность дѣятельствъ, развиваемыхъ душою при посредствѣ разнообразныхъ способностей и въ различныхъ направленіяхъ, составляетъ то, что можно назвать *жизнью* нашей души въ широкомъ значеніи этого слова. Но у Григорія Нисскаго понятіе душевной жизни имѣетъ болѣе опредѣленный и тѣсный смыслъ. Не всѣмъ психическимъ способностямъ св. отецъ придаетъ одинаково важное и существенное значеніе въ природѣ нашего духа, и потому далеко не всѣ душевныя отправленія считаетъ относящимися къ прямой цѣли и назначенію этого послѣдняго. Истинное существо души, какъ мы видѣли, онъ опредѣляетъ лишь двумя богоподобными свойствами—умомъ и свободною волей. Соответственно тому, и истинную жизнь души онъ полагаетъ лишь въ развитіи этихъ высшихъ, богоподобныхъ ея свойствъ. Дѣятельность разума и разумно-свободной воли—вотъ центръ, около котораго должны группироваться и къ которому должны тяготѣть всѣ движенія нашей души.

Жизнь тѣла поддерживается и развивается подобно жизни безсловесныхъ животныхъ элементами матеріальнаго питанія. Другая сторона человѣческаго

существа, богоподобная душа имѣть также свою жизнь и свое особое питаніе, соотвѣтственное ея духовно-разумной природѣ ¹⁾). Пища души—не грубый хлѣбъ, какимъ питается тѣло, ибо написано: не о хлѣбѣ единомъ живѣ будетъ человекъ (Мѡ. 4, 4) ²⁾). Душу питаютъ и животворятъ истина и благо: истина, свѣтъ которой просвѣщаетъ ея разумъ,—благо, красота котораго привлекаетъ всѣ стремленія ея воли. И такъ какъ соединеніе этихъ совершенствъ въ высочайшей степени представляетъ Существо Божественное, то можно сказать, что источникъ жизни души есть Самъ Богъ. Познаніе Бога и дѣятельность, сообразная съ Его волею,—вотъ пища, поддерживающая и сохраняющая бытіе нашей души. Душа входитъ въ общеніе съ Богомъ посредствомъ познанія и любви и въ этомъ общеніи находитъ свою жизнь, свое совершенство, свою цѣль и все свое блаженство.—Таково въ основныхъ чертахъ представленіе св. Григорія объ истинномъ направленіи и конечныхъ цѣляхъ жизни нашей души. Обратимся къ подробностямъ.

Обращеніе умственного взора къ Богу составляетъ естественное и необходимое условіе жизни всѣхъ разумныхъ тварей; въ томъ же состоитъ и жизнь человѣческой души: τὸ δὲ βλέπειν τὸν Θεὸν ἐστὶν ἡ ζωὴ τῆς ψυχῆς ³⁾. Въ самомъ дѣлѣ, устремлять свой умъ къ Богу, т. е. познавать Его и въ Немъ саму вѣчную истину, значитъ нѣкоторымъ образомъ пріобщаться Божескаго существа, участвовать въ Первоисточникѣ всякой жизни и бытія. „Если плотская пища, при-

¹⁾ О младенц. преждевр. похищ. смертью, стр. 340. Migne, col. 173, D.

²⁾ На Екклес., Бесѣд. 5, стр. 291.

³⁾ О млад., врежд. пох. см., стр. 341. Migne, col. 173, A.

текая и утекая, самымъ прохожденіемъ своимъ влагаетъ жизненную силу въ тѣхъ, въ комъ она бываетъ, то приобщеніе (ἡ μεθεοσία) истинно-сущаго, всегда пребывающаго и вѣчно неизмѣннаго не гораздо-ли болѣе сохраняетъ въ бытіи приобщающагося? ¹⁾.

Но если познаніе Бога служитъ источникомъ жизни души, то наоборотъ — невѣдѣніе (ἄγνοια) Его есть причина духовной смерти. „Незнаніе истиннаго блага, сначала подобно туману затемняющее нѣсколько зрительную силу души, потомъ сгущается въ цѣлое облако, совсѣмъ закрывающее лучъ истины. Съ удаленіемъ же свѣта необходимо оскудѣваетъ и жизнь души“ ²⁾. Разсматриваемое, по своему существу, невѣдѣніе, какъ и всякое зло, не имѣетъ не только субстанціального, а даже никакого бытія (τὸ δὲ μὴ κατ' οὐσίαν εἶναι, οὐδὲ ἐστὶν ὄντως); оно есть просто отрицаніе или прекращеніе дѣятельности вѣдѣнія (ἡ δὲ ἄγνοια οὐκ ἔστιν τινός ἐστιν ὑπαρξίς, ἀλλὰ τῆς κατὰ τὴν γυνώσκιν ἐνεργείας ἀναίρεσις). Тѣмъ не менѣе въ отношеніи къ духовной жизни оно есть величайшее изъ золъ (τοῦτο δ' αὖν εἰν τῶν κακῶν τὸ ἐσχάτον) ³⁾. Съ прекращеніемъ притока духовной пищи, начинается постепенное ослабленіе и увяданіе душевныхъ силъ, которое можетъ потомъ окончиться полною духовною смертію. Посему душа должна постоянно стремиться къ богопознанію, чтобы никогда не прекращать общенія съ Источникомъ жизни. И это тѣмъ легче для нея достижимо, что вѣдѣніе составляетъ естественное и нормальное требованіе ея природы, тогда какъ невѣдѣніе есть болѣзненное, противное ея природѣ явленіе. Какъ глазу, когда онъ находится въ здоро-

¹⁾ Ibid., стр. 340.

²⁾ Ibid., стр. 341.

³⁾ Ibid., стр. 342. Migne, col. 176, C.

вомъ состояніи, естественно присуща способность видѣть, и лишь когда онъ выведенъ изъ естественнаго положенія, зрѣніе остается бездѣйственнымъ, такъ и созерцаніе духовное сродно и свойственно тѣмъ, у кого умственный взоръ находится въ нормальномъ состояніи, а у кого болѣзнь невѣдѣнія, подобно какому-то гною, служитъ препятствіемъ къ приобщенію истиннаго свѣта, тѣ не имѣютъ участія и въ истинной, блаженной жизни¹⁾).

Знаніе, или точнѣе—богопознаніе, какъ основа и источникъ духовной жизни, имѣетъ нѣсколько ступеней, въ послѣдовательномъ прохожденіи которыхъ состоитъ развитіе души. Начиная отъ первыхъ проблесковъ разумнаго сознанія, это развитіе идетъ во всю безконечную вѣчность, никогда не прекращаясь. Въ цѣломъ теченіи душевной жизни есть два періода, строго различные между собою: жизнь настоящая, земная, и жизнь будущая, загробная. Знаніе доступное намъ здѣсь на землѣ, при условіяхъ тѣлеснаго существованія, и по своему характеру, и по степени совершенства стоитъ гораздо ниже того, которымъ будетъ владѣть наша душа, когда отрѣшится отъ связи съ грубымъ веществомъ и перейдетъ въ область бытія сверхчувственнаго. Теперь мы познаемъ предметы духовные не въ собственномъ ихъ существѣ, а въ отображеніяхъ, лишь приблизительно соотвѣтствующихъ истинной ихъ природѣ. Такъ Бога мы не можемъ созерцать лицомъ къ лицу, но для познанія Его нуждаемся въ посредствѣ чувственнаго міра, который Имъ созданъ и есть какъ-бы лѣвая сторона Его существа. Весь видимый міръ, во всѣхъ своихъ частяхъ исполненный божественныхъ чудесъ, служитъ откровеніемъ Бога. Силы, дѣйствующія въ

¹⁾ Ibid., стр. 343.

немъ, и явленія, въ немъ развивающіяся, представляютъ убѣдительнѣйшія свидѣтельства о свойствахъ Творца вселенной. Стройность и порядокъ, всюду господствующіе въ здѣшнемъ мірѣ, громко говорятъ нашему уму, „что *есть* художественная и премудрая Божія сила, открывающаяся въ существахъ и все проникающая, и части приводящая въ гармонію съ цѣлымъ, и цѣлое восполняющая въ частяхъ,—и что вселенная *одною* силою содержится, сама въ себѣ пребывающая и около себя самой вращаясь, и движенія никогда не прекращая, и изъ свойственнаго ей мѣста не переходя въ какое-либо другое“ ¹⁾. Это космологическое свидѣтельство о Богѣ, по мнѣнію св. Григорія, имѣетъ такую неотразимую силу убѣдительности, что способно и атеистамъ доказать бытіе Божіе и предъ политеистами оправдать единство Божества ²⁾.

Всякая философія и всякое знаніе, опирающееся на изученіи видимаго міра, должно прежде всего внимать этому голосу природы, вѣщающему о Богѣ, и служить такимъ образомъ средствомъ къ высшему познанію, къ богопознанію. Всякая наука лишь постольку сохраняетъ свое достоинство и оказывается плодотворною для ума, поскольку она проникается свѣтомъ боговѣдѣнія. Пусть многія науки преслѣдуютъ матеріальныя цѣли и клонятся къ обезпеченію внѣшняго благосостоянія человѣка, но истинную цѣну онѣ получаютъ только тогда, когда ведутъ къ познанію Бога и развиваютъ любовь къ Нему, т. е. когда поддерживаютъ и укрѣпляютъ истинную жизнь души. Въ противномъ случаѣ онѣ окажутся пустыми и безплодными измышленіями, вѣчно находящимися въ

¹⁾ О душ. и воскр., стр. 210—12.

²⁾ Оглас. слов., предисл., стр. 2—3.

болѣзняхъ рожденія, но никогда не раждающими ничего живаго ¹⁾).

Въ познаніи истины, которое достигается нашею душою въ здѣшнемъ, земномъ, мірѣ и которое сохраняетъ ее въ бытіи (δὲ ἡς ἐν τῷ ὄντι συντηρεῖται ἡ φύσις) ²⁾, еп. Нисскій различаетъ свои стадіи развитія. Высшую ступень познанія онъ обозначаетъ терминами—ἐπιστήμη и εἶδωσις. Это—познаніе, свойственное людямъ, вполне окрѣпшимъ въ вѣрѣ, утвердившимся духовно,—тѣмъ, которымъ апостолъ Павелъ приписываетъ «совершеннѣйшія способности и чувства обученныя» (Евр. 5, 14), и которыхъ въ другомъ мѣстѣ онъ называетъ пневматиками (1 Кор. 2, 15). Въ моральномъ отношеніи характерную черту этой ступени познанія составляетъ διαχρίσις, безошибочное различеніе между добромъ и зломъ, основанное на ясномъ, разумномъ пониманіи ихъ природъ. Менѣе совершенную ступень познанія представляетъ γνῶσις. Изъ употребленія этого термина въ разныхъ мѣстахъ св. Писанія св. Григорій выводитъ заключеніе, что γνῶσις есть знаніе не вполне твердое, допускающее возможность ошибокъ и связанное съ нѣкоторымъ расположеніемъ къ пріятному (τὴν πρὸς ἡδονὴν διάθεσιν). Таково именно было неопытное и неискусившееся еще знаніе нашихъ прародителей въ раю; и потому ихъ могло соблазнить древо, въ которомъ смѣшано было вѣдѣніе добра и зла ¹⁾).

¹⁾ О жизни Моисея, стр. 262. См. *Stigler*, op. cit., S. 95—6.

²⁾ О млад., прежд. пох. см., стр. 340. *Migne*, col. 179.

¹⁾ Объ устр. чел., гл. 20, стр. 156—7. *Migne*, col. 197. Ап. Павелъ обозначаетъ терминомъ γνῶσις нынѣшнее, фрагментарное наше познаніе въ отличіе отъ будущаго, интуитивнаго, которое онъ отмѣчаетъ словомъ ἐπισύσχεσθαι: „ἔρτι

Развитіе души въ сферѣ познанія, начинающееся въ здѣшнемъ мірѣ, имѣетъ опредѣленныя границы, полагаемыя условіями настоящаго, чувственнаго бытія. Совершеннѣйшее знаніе откроется тогда, когда душа, отрѣшившись отъ земной оболочки, представитъ лицомъ къ лицу предъ высочайшимъ Источникомъ истины,—по примѣру Моисея, снявшаго предварительно обувь и потомъ уже удостоившагося созерцать свѣтъ горячей купины ¹⁾). Тогда откроется предъ нами другой міръ, міръ вещей вѣчныхъ,—то, что Платонъ называетъ «страною истины» (τὸ τῆς ἀληθείας πεδίον), и что мы, хрістіане, называемъ царствомъ Божіимъ. Душа познаетъ тогда истину, обнаженную отъ всякаго покрова; она узритъ Бога такимъ, каковъ Онъ есть (1 Кор. 13, 12). «Въ будущемъ вѣкѣ, когда перейдетъ все видимое, по слову Господа.... и мы перейдемъ въ ту жизнь, которая выше и зрѣнія, и слуха, и мысли, тогда не отчасти уже и не изъ дѣлъ только, какъ теперь, познаемъ мы природу Благаго и не при посредствѣ видимаго будемъ уразумѣвать невидимое, но, безъ сомнѣнія, будетъ постигнуть родъ неизреченнаго блаженства, и откроется иной способъ наслажденія, которому нынѣ не свойственно взойти и на сердце человѣку» ²⁾).

Познаніе истины, послѣдовательно восходящее отъ низшихъ ступеней къ высшимъ, представляетъ одну сторону нашей духовной жизни. Другая столь же необходимая сторона есть обнаруженіе познанной истины въ любви. Знаніе безъ соотвѣтственнаго вы-

γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι, καθὼς καὶ ἐπεγνώσθη" (1 Кор. 13, 12). См. *Stigler*, S. 93, Anmerk.

¹⁾ О жизни Моисея, стр. 267.

²⁾ На Пѣснь Пѣсн., Бесѣд. XI, стр. 290. Твор. св. Гр. Нис. ч. 3.

раженія въ любви бесплодно и бесполезно. Познаніе истины начинается и поддерживаетъ жизнь души; любовь къ истинѣ укрѣпляетъ и завершаетъ ее. Истинное знаніе есть «твердое *понятіе* о томъ, что вѣчно существуетъ» ¹⁾; истинная любовь есть непоколебимое *стремленіе* или привязанность къ неизмѣнно-пребывающему. Знаніе и любовь имѣютъ, такимъ образомъ, одинъ и тотъ же объектъ, — бытіе истинное, вѣчно сущее, никогда не измѣняющееся, или—лучше сказать—Самого Бога. Для знанія Богъ является, какъ высочайшая истина, для любви—какъ высочайшее благо. Истина—это Богъ, просвѣщающій нашъ разумъ: благо—это Богъ, привлекающій нашу волю любовью; въ совокупности — это всегда одинъ и тотъ же источникъ жизни для нашей души.

Любовь, какъ свободное влеченіе къ истинному благу, сближаетъ и роднитъ нашу душу съ Богомъ: «ибо къ чему привязаны мы любовію, съ тѣмъ осваиваемся душами» ²⁾. Эта близость къ Богу служитъ для духа человѣческаго обильнымъ источникомъ жизни; какъ и наоборотъ,—отвращеніе отъ истиннаго блага въ сторону зла ведетъ къ духовной смерти ³⁾. Зло есть отрицаніе истины; оно есть влеченіе души къ этому, что имѣетъ только призрачное, а недѣйствительное бытіе, и потому само оно не есть какая-либо сущность, а прямое отрицаніе всякой сущности. «Быть во злѣ не значитъ въ собственномъ смыслѣ *быть*, ибо зло само по себѣ не существуетъ, оно есть отсутствіе добра. Посему какъ тотъ, кто въ Сущемъ, истинно пребываетъ въ бытіи; такъ тотъ, кто дохо-

¹⁾ О жизни Моис., стр. 267. Migne, col. 333, B. D.

²⁾ На Еккл., Бесѣд. VIII, стр. 335.

³⁾ Ibid., стр. 343.

дѣтъ до ничтожества (зла), тотъ уничтожается, по слову псалмопѣвца» (Пс. 106) ¹⁾».

Какъ въ области познанія различать ложь отъ истины свойственно чистому разуму, такъ и въ дѣлѣ любви различеніе истиннаго отъ ложнаго, призрачнаго отъ дѣйствительнаго, принадлежитъ разуму же, а отнюдь не чувству. „Не всякая любовь благовременна, а только та, которая направлена къ достойному любви. Чтобы хорошо узнать, что по-истинѣ достойно любви, разумъ долженъ различать два вида благъ: одни изъ нихъ дѣйствительно таковы и вполне заслуженно носятъ усвоенное имъ имя; другія ложно носятъ такое названіе. Все то, что не временное только доставляетъ наслажденіе, и не таково, что одному кажется хорошимъ, а для другихъ бываетъ бесполезно, напротивъ — всегда всѣмъ и во всемъ служить благомъ,—есть истинное благо, пребывающее всегда одинаковымъ и не допускающее примѣси чего-либо худаго: такое благо, строго говоря, усматривается въ одномъ вѣчномъ существѣ Божіемъ. Все прочее, что ласкаетъ чувства, представляется хорошимъ въ силу ложнаго обольщенія, на самомъ же дѣлѣ оно не имѣетъ постоянства, его природа текуча и скоропреходяща, и только невѣжественные люди могутъ признать его за дѣйствительное благо“. ²⁾ Жалки эти люди, впадающіе въ обманъ. Они пренебрегаютъ истиной, жизнью, свѣтомъ,—всѣмъ, что не подлежитъ разрушенію, и устремляютъ свою любовь къ предметамъ суетнымъ, изнуряя себя въ погонѣ за этими призраками. ³⁾ „Одно только достойно любви по природѣ, — истинно — сущее (то

¹⁾ О надп. псалм., гл. 8, стр. 53.

²⁾ На Екклес., Бесѣд. VIII, стр. 340.

³⁾ Ibid., стр. 342—3.

ἀγαπᾷς αὐτόν), о чемъ законодательство говоритъ въ десятиглаголіи: *возлюбилши Господа Бога твоего отъ всего сердца твоего и отъ всего помышленія твоего* (Второз. 6,5 ¹⁾“.

Любовь, какъ и познаніе, не можетъ достигнуть полного совершенства въ здѣшней земной жизни. По силѣ тѣснѣйшей связи и зависимости воли отъ разума, недостатки въ дѣятельности послѣдняго необходимо отражаются такими-же несовершенствами и въ движеніяхъ первой. Любовь имѣетъ свое начало въ знаніи: не зная, нельзя любить. Она заражается вмѣстѣ съ первымъ проблескомъ истины и постепенно укрѣпляется по мѣрѣ большаго и большаго просвѣщенія разума свѣтомъ истиннаго познанія. И если для разума совершеннѣйшее вѣдѣніе, соединенное съ непосредственнымъ проникновеніемъ въ самое существо истины, въ настоящей жизни недостижимо, то и для воли здѣсь лежитъ неодолимое препятствіе къ совершеннѣйшему раскрытію истинной любви. За отсутствіемъ непосредственнаго отношенія къ Богу, отъ Котораго теперь отдѣляетъ насъ чувственно - тѣлесная оболочка, наша любовь къ Нему не можетъ возвыситься до такой степени силы и живости, до какой она можетъ дойти, когда душа наша вступитъ въ ближайшее съ Нимъ общеніе. А это будетъ, когда мы, перешедши въ жизнь загробную и очистившись отъ всѣхъ сквернъ плотской жизни, узримъ Бога лицомъ къ лицу. Здѣсь чистыя влеченія любви не встрѣтятъ болѣе никакихъ преградъ; душа соединится съ самымъ Источникомъ жизни и въ томъ будетъ почерпать высочайшее для себя блаженство: „ибо можно-ли представить болѣ-

¹⁾ Ibid., стр. 343.

шее блаженство, чѣмъ лицезрѣніе Бога? (τι γὰρ αὐ-
τις μετ' αὐτὸν εἰς μακαρισμὸν ἐννοήσαντες τοῦ εἶδέναι τὸν Θεόν;) ¹⁾

Достигши этой высочайшей цѣли своей жизни, ду-
ша не будетъ уже имѣть недостатка ни въ чемъ:
она обниметъ полноту сущаго и въ немъ найдетъ
удовлетвореніе всѣмъ своимъ стремленіямъ. ²⁾ Излиш-
ними окажутся для нея всѣ тѣ движенія и тѣ спо-
собности, которыя имѣютъ ближайшее отношеніе къ
условіямъ настоящаго земнаго ея существованія. Не
найдутъ въ ней мѣста ни вожделѣніе, ни раздражи-
тельность, ни надежда, ни припоминаніе, ни вообще
какая-либо изъ тѣхъ дѣятельностей, которыя разви-
ваются въ ней теперь, пока цѣль ея жизни нахо-
дится еще въ отдаленіи и закрыта покровомъ чув-
ственности. ³⁾ Даже познаніе и любовь,—эти вы-
сокія движенія богоподобнаго духа,—въ будущемъ
существенно измѣнятъ свой характеръ: ἡ γυναιξὶς ἀγα-
πὴ γίνεται — знаніе сдѣлается любовью, ⁴⁾ или — луч-
ше сказать — знаніе и любовь сольются въ одинъ
общій, нераздѣльный актъ,—актъ непосредственнаго
созерцанія и внутренней привязанности къ высочай-
шему Благу. Душа познаетъ Бога, и сама будетъ
познана Имъ; душа возлюбитъ Бога, и сама будетъ
возлюблена Имъ: она будетъ въ Богѣ, и Богъ бу-
детъ въ ней ⁵⁾.

А. Мартыновъ.

¹⁾ На Пѣсп. Пѣсп., Бес. 6, стр. 155. Migne, col. 890.

²⁾ О душ. и воскр., стр. 271 и др.

³⁾ Ibid., стр. 269.

⁴⁾ Ibid., стр. 271. Migne, col. 96.

⁵⁾ Ibid., стр. 278. На Пѣсп. Пѣсп., стр. 155.

Примѣч. Ученіе св. Григорія Нисскаго о будущемъ, за-
гробномъ состояніи человѣка (асхатологія) было изложено
вами на страницахъ этого журнала въ 1883 г. (кн. III).