

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.)

Антропологія св. Григорія Нисского.

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

Настоящее (эмпирическое) состояніе человѣка.

I.

Связь и взаимодѣйствіе 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 нынѣшней человѣческой природы,— были, правда, и у человѣка идеального. Но по своимъ основнымъ свойствамъ они были тогда не таковы, какими являются теперь. Тѣло чуждо было всѣхъ низшихъ, животныхъ отправлений, даже всякихъ грубоматеріальныхъ качествъ, и представляло чистый органъ духа, всесдѣло проникнутый свойствами этого послѣдняго; богоподобная душа имѣла только двѣ силы,— умъ (силу теоретического познанія) и свободную волю (силу практической дѣятельности): цѣлый идеальный человѣкъ, очевидно, далеко не похожъ

быть на насъ, теперешнихъ людей.—Съ такимъ разграниченіемъ первобытнаго состоянія человѣка отъ настоящаго, по отношенію къ этому послѣднему въ антропологіи еп. Нисскаго возникъ новый рядъ вопросовъ, направленныхъ къ уясненію его особенностей, — къ изученію устройства и направленій эмпирической нашей природы въ ея отличіи отъ природы идеальной.—Съ тѣмъ вмѣстѣ существенно измѣнялся общій характеръ и самый методъ антропологическихъ изслѣдованій. Въ представленияхъ о человѣкѣ идеальномъ точкою направленія и опорою для св. Григорія служило церковно-біблейское 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-догматические стояли здѣсь для него на первомъ планѣ и направляли самый ходъ его антропологіи. Съ переходомъ къ ученію объ эмпирической природѣ человѣка эти интересы переставали быть опредѣляющими началомъ. Біблія не давала нужныхъ свѣдѣній по вопросамъ психологіи или физіологии, и для релігіи 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. отда сосредоточилось здѣсь на решеніи общаго философскаго вопроса — о связи и взаимоотношениіи двухъ противоположныхъ субстанцій, входящихъ въ составъ человѣка, — духовной и тѣлесной.

Душа и тѣло соединены въ человѣкѣ не случайно. Въ ихъ связи осуществилось истинное и вѣчное на-мѣреніе Творца, Который создалъ двѣ эти природы одну для другой, соединилъ вмѣстѣ съ самаго перва-го 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 во-просу объ отношеніи духовнаго и тѣлеснаго элемен-товъ 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. Уточненное идеалистическое понятіе о тѣлѣ невиннаго человѣка сглаживало легкія черты противоположности его съ душою и давало возмож-ность мыслить ихъ взаимное соединеніе безъ боль-шихъ затрудненій. Совсѣмъ въ другомъ видѣ пред-ставлялось дѣло нашему св. отцу, когда онъ обратилъ вниманіе на отношеніе двухъ природъ въ ихъ рѣзкой противоположности у человѣка эмпирическаго, и ког-да захотѣлъ уяснить себѣ это отношеніе въ интере-сахъ чисто философскихъ. Съ этой точки зрѣнія связь души и тѣла представляла такъ много трудностей для мысли, что еп. Нисский не разъ объявлялъ ее „неизреченною и недомыслимою”¹⁾.—Загадочнымъ и не-постижимымъ для философствующаго разума является, въ самомъ дѣлѣ, органическое единеніе двухъ при-родъ, радикально между собою противоположныхъ и по существу и по всемъ свойствамъ. Тѣло получаетъ впечатлѣнія отъ внѣшняго видимаго міра; эти впе-

1) Объ устр. чел. гл. 15. ἡ δὲ νοῦ πρᾶς τὸ σωματικὸν και-γενία ἀφράστον τε καὶ ἀνεπικόπτον τῷ γουάρειαν ἔχει (Mig-
ne, T. 44, col. 177) — Сп. О душ. и воскр. стр. 226.

чатлінія, преланныя душъ, 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 болѣшее вліяніе 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 имѣеть 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 впадала въ самая тажкія 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 какой-либо субстанціи въ пользу другой. Она или отрицала духовность души, приписывая ей тѣлесную природу, (какъ дѣлалъ это грубый материализмъ), 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 посильное ея разъясненіе. Сужденія, высказанныя имъ по этому вопросу, стоять въ близкомъ отношеніи къ возврѣніямъ Плотина на матерію и міръ чувствен-

ный и, несомнѣнно, въ нихъ имѣютъ свой источникъ.

Чувственныи міръ, по учению Плотина, представляетъ отраженіе міра идеального въ матеріи. Идея и матерія—вотъ составныи части каждого чувствено-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 (*бтожеімечу*). 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 нечто стоящее подъ идеального, какъ другая, отличная отъ него сущность. Плотинъ прямо включаетъ ее въ потокъ идеальной эманациіи, какъ самую крайнюю границу, где дѣйствительное бытіе оканчивается и переходитъ въ свое отрицаніе, въ не-бытие¹⁾). Если, при такомъ воззрѣніи на матерію, поставить вопросъ о реальности чувственного міра, то отвѣтъ въ смыслѣ Плотина будетъ ясенъ: дѣйствительное бытіе имѣютъ въ этомъ мірѣ только идеи. Все тѣлесное и чувственное, въ представлениіи философа, улетучивалось въ сверхчувственномъ и безтѣлесномъ; всякое тѣло мыслилось только какъ комплексъ совершенно навещественныхъ элементовъ (свойствъ или качествъ), съ разложеніемъ которыхъ отъ тѣла оставался одинъ пустой призракъ, только

¹⁾ Нужно замѣтить, однако, что идеалистический монизмъ въ системѣ Плотина выдержанъ не совсѣмъ строго. Рядомъ съ отрицаніемъ у матеріи всякой собственной сущности встречается понятіе о ней какъ *одїж* (Epp. II. lib. IV, cap. V). какъ самостоятельномъ и самобытномъ начатѣ тѣлесности.

обманчивая наружность¹⁾. Съ этой точки зрењія о противоположности духовнаго и тѣлеснаго не могло уже быть больше рѣчи; примиреніе ихъ достигнуто, ихъ связь и взаимодѣйствіе 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 решеніи другаго вопроса—объ отношеніи Бога, высочайшаго Духа, къ чувственному, материальному миру. 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 нематериальное могло произвестъ качества материальныхъ?²⁾ Въ томъ и другомъ случаѣ, очевидно, былъ въ сущности одинъ и тотъ же вопросъ: какъ объяснить воздействиѳ природы духовной и невидимой на субстанціи вещественные и протяженные?—Большая часть философовъ греческихъ и манихеи, по ихъ слѣдамъ, признавали матерію вѣчною именно потому, что никакъ не могли вывести ее отъ Бога. Сказать, что Богъ сотворилъ вещество (*Олтъ*), по ихъ мнѣнію, значило непремѣнно допустить вещественность Самого Бога, чѣмъ невозможно и нельзя³⁾.

¹⁾) *Stöckl*, Gech. 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 про-
исходеніи матеріи отъ Бога св. Григорій разви-
ваетъ свою теорію слѣдующимъ образомъ. Между
природою божественною и природою чувственно-ма-
теріальною нѣть, по его мнѣнію, абсолютной про-
тивоположности, которая исключала бы возможность
всякаго соотношенія между ними. Бога противопо-
ставляемъ мы чувственнымъ тѣламъ потому, что въ
Немъ нѣть ни одного изъ свойствъ, подлежащихъ
воспріятію виѣшнихъ чувствъ. Но что такое эти свой-
ства въ тѣлахъ? Въ сущности и здѣсь они суть явле-
нія сверхчувственные. Въ самомъ дѣлѣ, каждое ма-
теріальное качество мы можемъ отдѣлить въ понятіи
отъ субстанціи, его носящей, (*ἐκαστον ποιότητος εἶδος λόγῳ τοῦ ὅποιει μένος χωρίεται*). Пусть, напр., подлежитъ
воспріятію какое-нибудь животное или дерево, или
вообще какой-либо материальный предметъ: множе-
ство свойствъ предлежитъ здѣсь нашему вниманію,
и наша мысль представляетъ ихъ отдѣльно и несмѣ-
шанно (*ἀπίκτως*), хотя усматриваетъ ихъ въ одномъ
и томъ же предметѣ. Одно понятіе о цвѣтѣ, дру-
гое—о тяжести, иное опять о количествѣ, или дру-
гомъ какомъ-либо осязательномъ свойствѣ, потому что
мягкость, длина и прочія качества ни другъ съ дру-
гомъ, ни съ самимъ предметомъ не смѣшиваются на-
шимъ разумомъ ¹⁾). Взятое же въ такомъ отвлеченіи
и рассматриваемое само въ себѣ ни одно изъ чув-
ственныхъ качествъ, очевидно, не есть тѣло, а толь-
ко извѣстное отношеніе нашего ума или понятіе
(*οὐδέν ἐφ' ἑαυτοῦ σῶμα ἔστιν...., ἀλλὰ τούτῳ ἐκαστον λόγος εστιν*) ²⁾). Нельзя, въ самомъ дѣлѣ, назвать тѣломъ
одинъ, напр., цвѣтъ или одну тяжесть, или другое

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

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

какое-нибудь свойство, выдѣленное изъ цѣлой совокупности материальныхъ качествъ, наблюдавшихъ въ известномъ предметѣ. Все это — одни только умопредставленія. А если такъ, если сами по себѣ тѣлесные свойства не суть тѣла, а только „понятія и голыя умопредставленія“ (*ά πάντα μὲν καθ' ἑαυτὰ ἔννοιαί εἰσὶ καὶ φύλα ψηφίσαται*)¹⁾, — значитъ всѣ они въ сущности принадлежать къ категоріи бытія, постигаемаго умомъ, *a не чувствомъ* (*υφ καὶ οὐχ ἀισθῆσει*)²⁾. Но теперь, съ отнятіемъ всѣхъ качествъ отъ материальнаго предмета уничтожается и самое понятіе о чувственномъ тѣлѣ (*πᾶς δὲ τοῦ σώματος σουδικίζεται λόγος*): не — тѣло, безъ сомнѣнія, то, въ чемъ нѣтъ цвѣта, наружного вида, упругости, протяженія, тяжести и прочихъ свойствъ³⁾). Итакъ, во всемъ материальномъ 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 коренного отличія отъ бытія духовнаго, *само по себѣ* есть нѣчто умопостигаемое (*υστόν*). Тѣло есть совокупность идей или сверхчувственныхъ сущностей. — Но если въ составѣ материальныхъ предметовъ на самомъ дѣлѣ нѣть ничего чувственного, то какимъ же образомъ они могутъ подлежать воспріятію нашихъ вицѣнныхъ чувствъ? Тѣломъ, т. е. объектомъ чувственного воспріятія, — отвѣчаетъ св. Григорій по примѣру неоплатониковъ, — сверхчувственные сами по себѣ элементы (материальные качества) становятся лишь вслѣдствіе взаимного стечения и соединенія (*ἡ πρὸς ἡγήρα συνδρομή, ταῦτα*).

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).

хай єнотіс сіора чиєтак) ¹⁾. Какъ разложение тѣла на составные элементы приводить насъ къ отрицанію въ немъ чувственности, такъ—обратно—взаимное соединеніе этихъ элементовъ мы должны поставить причиною чувственного характера тѣла. Будучи сами по себѣ невещественными, тѣлесные качества производятъ однако же вещественное существо, когда складываются *вмѣстѣ* ²⁾. Такой отвѣтъ нельзя. Конечно, назвать вполнѣ удовлетворительнымъ, потому что за нихъ можетъ следовать дальнѣйшій вопросъ: какимъ образомъ изъ взаимнаго соединенія элементовъ чисто духовныхъ, умопредставляемыхъ, образуется тѣло чувственное, пространственное? — откуда это свойство у тѣла, когда ни одна изъ частей, входящихъ въ ихъ составъ не имѣеть 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 психологические, возникающіе въ нашей душѣ вслѣдствие ея отношенія къ простымъ духовнымъ элементамъ, образующимъ тѣла ³⁾.

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

1) О туш. и воскр., томъ же.

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

3) Brucker Histor. critie Philosophiae, т V, р 402.

чтание отдельныхъ, самостоятельныхъ свойствъ. Но за такимъ несущественнымъ различиемъ тѣло и духъ имѣютъ глубокое внутреннее средство именно въ томъ отношеніи, что оба суть силы сверхчувственныхъ, умопостигаемыя (*υογταὶ δυνάμεις*): духъ — единичная умопостигаемая сила, тѣло — цѣлая совокупность такихъ сверхчувственныхъ силъ. А этого сходства, по мнѣнію св. Григорія, совершенно достаточно, чтобы понять ихъ воздействиѣ другъ на друга: между природами, настолько сродными, связь и соотношеніе вполнѣ естественны ¹⁾. „Если представлениe (тѣлесныхъ) свойствъ принадлежитъ уму (*εἰ οὐτὴ τῷ ἀἴσθιτῳ τούτῳ ἡ κατανόησις*), а умопредставляемо также и Божество по природѣ (*υογτὸν δὲ τῇ φύσει τὸ Θεῖον*); то нѣть никакой несообразности въ томъ, что безтѣлесное Существо произвело эти мысленные начала (*τὰς νοερὰς ἀρφρὰς*) для составленія тѣль. Природа духовная естественно производить духовныя силы (*τὰς οὐτὰς δυνάμεις*), а взаимное соединеніе этихъ послѣднихъ даетъ уже бытіе природѣ чувственно — тѣлесной” ²⁾. Такой выводъ сдѣлалъ еп. Ницкій 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 которомъ поколось манихейское ученіе о вѣчности матеріи. Почему Богъ не могъ создать матерію? Природа этой послѣдней не противорѣчитъ природѣ божественной. Если Богъ не имѣеть ни формы, ни фигуры, ни измѣренія, то и матерія въ сущности чужда этихъ чувственныхъ свойствъ. Если Богъ невидимъ и безтѣлес-

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 логические выводы еще съ большею силою могли бытъ примѣнены къ рѣшенію вопроса о связи души и тѣла въ человѣкѣ. Если природа тѣлесная не противорѣчить природѣ божественной, то тѣмъ менѣе, конечно, противорѣчить она природѣ нашей души. Единеніе души съ тѣломъ не должно, поэтому, возбуждать никакихъ недоумѣній: ихъ тѣсное общеніе и взаимодѣйствіе прямо вытекаетъ изъ сходства ихъ природъ.

Если въ раскрытии 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, чѣмъ такое матерія, чѣмъ такое тѣла, если взять ихъ безъ качествъ, которыя даютъ имъ видимость и осязательность? Если только «взаимное стеченіе и соединеніе» качествъ производить чувственное тѣло, и если — съ другой стороны — сами эти качества, по мнѣнію еп. Нисского, суть чисто духовной природы, то на долю бытія чувственного самого въ себѣ, кажется, не остается рѣшительно ничего, и все понятіе о матеріи разрѣшается въ пустой безодержательный абстрактъ. Такъ, дѣйствительно, какъ мы видѣли, мыслилъ Плотинъ. Мысль Григорія Нисского 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 убѣждѣнію, отдѣливъ отъ матеріи все 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. Нисский,— 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 съмена всѣхъ существъ, хотя каждой отдельной 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 ποιητεῖς*). Доказательство тому въ выражении Писания, что земля была *невидима*.... Если— невидима, то конечно и безцвѣтна, съ безцвѣтностью 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 безъ-лесными. Они стали тѣлами, когда Богъ сообщилъ имъ определенные свойства, совокупность которыхъ сдѣлала ихъ воспріемлемыми для виѣщихъ чувствъ. Такъ въ каждомъ тѣлѣ есть двѣ различные стороны: видимая, чувственно-воспринимаемая, это—совокупность качествъ, съ какими являются материальные тѣла въ нашемъ чувственномъ воззрѣніи,—и невидимое, внутреннее зерно, которое лежитъ за виѣшними качествами и служить ихъ носителемъ. Это

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

зерно или субстратъ (οὐτ;, ὑποκείμενον), лежацій въ основѣ тѣлъ, и образуетъ ихъ собственную, реальную сущность въ отличіе 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 материалистического, такъ и идеалистического монизма. Онъ твердо стоитъ на почвѣ церковно-бibleйского 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 функцией все, что не поддается зрѣнію; съ другой — онъ не останавливается только на видимости, на простыхъ феноменахъ: οὐ μέχρι τῶν φαινομένων στῆσται, οὐδὲ τὸ μὴ βλέπομενον ἐν τοῖς μὴ οὖσι λογίζεται». ¹⁾). Душа недоступна чувствамъ; истинный философъ тѣмъ не менѣе изучаетъ ее природу: *αλλὰ καὶ φυχῆς φύσιν περιουσεῖ* ²⁾). Тѣла, напротивъ, подлежать восприятію зрѣнія; однакожъ онъ не довольствуется тѣмъ, что видитъ въ нихъ, — «онъ разсматриваетъ всѣ ихъ качества отдельно и въ совокупности, онъ раздѣляетъ и соединяетъ ихъ поочередно въ мысли, онъ изслѣдуетъ, какъ ихъ различныя комбинаціи и соотношенія слагаются для образованія предметовъ материальныхъ» 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 дѣствѣ, гл. XI. — Твор. св. Гр. Нис. ч 7, стр. 335 (Migne, T. 46, col. 364).

²⁾ Ibidem.

³⁾ Ibidem.

траваемой отдельно отъ качествъ, матерія не подлежитъ чувственному воспріятію, а есть реальность сверхчувственная и въ этомъ отношеніи вполнѣ сродная духу.—

Но правильное съ точки зрења христіанского философа разрешеніе трудной проблемы не могло въ достаточной мѣрѣ удовлетворить запросамъ, возникшимъ въ философіи естественной. Всю противоположность между тѣломъ и духомъ еп. Нисскій понялъ, какъ различіе чувственного и сверхчувственного, а это различіе въ свою очередь свелъ лишь къ разности *нашихъ* способовъ воспріятія и познанія ихъ. Тѣло познаемъ мы при посредствѣ вѣщихъ 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 спрашивливо указавъ, что ни одинъ изъ этихъ элементовъ, взятыхъ въ отдельности, 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 решеніе представляется болѣе затруднительнымъ. Здѣсь рѣчь идетъ о противоположности тѣлесного и духовнаго бытія не съ субъективной только точки зрења 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 путами имъ воспринимаются. Пока духъ остается духомъ, матерія — матеріей, пока признается основное различіе между ними, какъ двумя самосто-

ятельными и параллельными субстанціями, фактъ ихъ взаимоотношениѣ для философіи не объясненъ. Съ строго философской точки зрења 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 вполнѣ послѣдовательно разрѣшились въ идеализмъ или материализмъ, болѣе грубый или болѣе уточненный. 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 виѣшней. феноменальной стороны, онъ удержалъ 'внутреннее' между ними различіе, строго раздѣливъ ихъ субстанціи сами въ себѣ. Съ тѣмъ вмѣстѣ онъ остался вѣренъ точкѣ зрења церковнаго богословія, но не разрѣшилъ вполнѣ недоумѣній философіи. Неоплатонизмъ строже выдержанъ 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 восприятію 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, составляеть предметъ дальнѣйшихъ изслѣдованій св. Григорія. Съ отношеніемъ къ этой именно группѣ вопросовъ св. отецъ называлъ «способъ соединенія ума (умъ) съ веществомъ—чудеснымъ и недомыслимымъ (тробокъ амъхачон тә хәл ахатаңытсун)»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 человѣческой личности. Съ другой стороны, твердое убѣженіе въ субстанціальномъ различіи этихъ природъ заставляетъ всегда полагать между ними строгое разграничение 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 пространственного ограничения. Душа неразрывно соединена съ тѣломъ; но гдѣ?—въ какомъ мѣстѣ тѣла находится центръ этого единенія?—гдѣ узелъ, связывающій двѣ столь различные природы?—какой тѣлесный органъ можетъ быть пазванъ пунктомъ ихъ соприкосновенія?

Древность придавала полное значеніе такимъ вопросамъ и отвѣчала на нихъ различно и иногда даже совсѣмъ нелѣпо²⁾). Болѣе другихъ замѣча-

1) Объ устр. чл., гл. 15, стр. 135 (Migne, col. 177, В.).

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

тельны мнѣнія Пиѳагора, Платона и Аристотеля. Пиѳагоръ различалъ животную часть души отъ разумной, и съдѣлище первой полагалъ въ сердцѣ, а послѣдней—въ головѣ; но вообще мѣсто для души, по его мнѣнію, въ мозгу. Платонъ считалъ мѣсто-пребываніемъ бессмертнаго или божественнаго начала души (*υ Ãις*) голову: тутъ, говоритъ онъ, престоль 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 (*θερµος*), живеть въ груди, для того, чтобы быть, такъ сказать, подъ непосредственнымъ управлѣніемъ 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 холodenъ и назначенъ только для умиротворенія движений сердца; а потому естественнѣе всего почитать центромъ жизни и разумнія сердце¹).

Всѣ эти мнѣнія имѣль въ виду св. Григорій; онъ зналъ ихъ съ тѣми обоснованіями, на которыхъ поклонились они у разныхъ ихъ защитниковъ. Пріурочивая 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 движениемъ мысли, наконецъ, симпатія между движениями сердца и страстными расположениями души

¹⁾ Скворцовъ, Бл. Августинъ, какъ психологъ, стр. 173.
ПРИБАВЛ. ч. XXXVII.

(гнѣвомъ, скорбю 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 (*άρροπες τις*) всего тѣла; въ ней-то, подобно царю, обитаетъ умъ, окружаемый чувствилищами, какъ-бы предстоящими предъ нимъ вѣстниками или щитоносцами». Тутъ группируются всѣ органы чувствъ, посредствомъ которыхъ умъ приходитъ въ соприкосновеніе съ внѣшними вещами. Слухъ, зрѣніе, обонаніе, осязаніе, вкусъ сюда несутъ полученные ими впечатленія и отражаютъ ихъ на мозговой оболочкѣ (*μημηγές*), которая является так. образ. источникомъ и средоточиемъ всей дѣятельности чувствъ ²⁾. А поелику внутреннимъ двигателемъ чувствъ, направляющимъ ихъ дѣятельность, дающимъ смыслъ и опредѣленность ихъ восприятіямъ, 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 обстоятельствѣ, что болѣзнями, патологическія состоянія головного мозга всегда сопровождаются ненормальными явленіями въ области умственныхъ отправлений. «У кого повреждена мозговая оболочка, у тѣхъ разсудокъ дѣйствуетъ неправильно, и у кого голова отяжелѣла отъ опьянѣнія, тѣ дѣлаются незнающими приличій» ³⁾.

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

¹⁾ Объ устр. чл. гл. 12, стр. 111.

²⁾ Ibid., стр. 112.

³⁾ Ibid., стр. 111

можетъ согласиться даже отчасти, потому что са-
мый вопросъ о томъ предсталяетъ ему неумѣстнымъ.
Онъ вполнѣ признаетъ, что сердце имѣть очень
большое значеніе въ жизни нашего организма и въ
значительной мѣрѣ вліяетъ на извѣстныя душевныя
состоянія. Еще большая роль въ процессѣ нашей
органической и психической жизни, несомнѣнно, при-
надлежитъ человѣческому мозгу и въ частности —
оболочкѣ, его окружающей; съ разрывомъ и повре-
женіемъ ея слѣдуетъ тотчасъ же смерть, съ раз-
общеніемъ отъ нея какой-либо части тѣла эта послѣд-
няя дѣлается безчувственною и неподвижною. Но
приводить подобные факты «въ доказательство того,
что безплотная природа (душа) обнимается какими-
нибудь мѣстными очертаніями (*тотикаль тію перура-
факіс*),» — по мнѣнію еп. Нисского, совсѣмъ не-
основательно. Рассуждая даже съ точки зрѣнія опы-
та, нельзя найти серьезныхъ поводовъ къ тому, что-
бы считать одну какую либо часть человѣческаго
тѣла преимущественнымъ сѣдалищемъ души. Если
указываютъ, напр., на зависимость умственной дѣя-
тельности отъ мозга, то вѣдь можно съ другой сто-
роны указать на подобную же зависимость ея и отъ
другихъ тѣлесныхъ органовъ. «Разстройство ума
бываетъ не отъ одной головной боли; при болѣзни-
номъ состояніи плевъ, связующихъ подреберные чле-
ны, страждеть также мыслительная сила, какъ утвер-
ждаютъ свѣдущіе во врачебной наукѣ, называя самую
болѣзнь эту — *френитис* (бѣшенство), потому что имя
тѣмъ плевамъ — *френес* (грудобрюшный)» 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 явлений 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 опредѣленного мѣста для души — трудъ напрасный. «Умъ, по необъяснимому закону срастворенія (*τὸς ἀνακράσεως*), соприкасается къ каждому члену безъ предпочтительности (*μοτιφως*)» ³⁾). «Онъ не привязанъ къ какой-либо части тѣла, но равно приосновенъ ко всему тѣлу, сообразно съ природою производя движеніе въ подлежащемъ его дѣйствію члену» ⁴⁾.

Въ разсужденіяхъ о связи души съ тѣломъ должно совсѣмъ оставить точку зреїнія пространственныхъ отношеній, чтобы не дойти до вопіющихъ нелѣпостей. Иначе, «признавая, что сила ума ограничивается какимъ-либо мѣстомъ, нужно было бы допустить, что съ появлениемъ мѣстныхъ опухолей и умъ уже не имѣеть для себя простора, какъ бываетъ это съ сосудомъ, который будучи наполненъ чѣмъ-нибудь, не даетъ въ себѣ мѣста ничему другому. Тѣлесно такое мнѣніе (*σφρατικὴ ή τοιαύτη δόξα*), — и въ отношеніи къ духовной сущности совсѣмъ неприложимо. 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 говорять о сосудахъ или тѣлахъ, другъ въ друга вкладываемыхъ, — что онъ *внутри тѣла помѣщается* или *отвѣтъ обнимаетъ его*. Безтѣлесное не содержится (*оѣхъ єухратейта!*) въ тѣлѣ и не окружаетъ (*оѣ пәріацівднен!*) 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 (*аѣллъ ѿсокъ єѣтиу еїпету г, убѣгас!*)²⁾. Она проникаетъ весь организмъ, равно присутствуетъ во всѣхъ его членахъ, дѣйствуя въ каждомъ соотвѣтственно положенію, какое занимаетъ онъ въ цѣломъ, степени его восприимчивости и способности³⁾). Какъ сущность простая, несложная, она не дѣлится по разнымъ частямъ тѣла; она *вся* во всемъ тѣлѣ (*блѣдѣблоу тобъ сѣшатос*) и въ каждомъ отдельномъ его членѣ. Различны органы чувствъ и различны впечатлѣнія, получаемыя каждымъ изъ нихъ: иные воспріятія зрѣнія, другія — слуха, иные опять — вкуса и т. д. Но это не значитъ, что въ каждомъ частномъ органѣ помѣщается отдельная душа или особая часть души. Нѣтъ, во всѣхъ (*евъ пас!*) дѣйствуетъ одинъ и тотъ же иераздѣльный умъ, и чрезъ всѣ (*діа пантоу*) приобрѣтается одно цѣлостное познаніе⁴⁾.

Но не заключаясь въ тѣлѣ, какъ мѣстѣ (*оѣдъ ѿс* *евъ топоу*), 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.—Си. гл. 12, стр. 116.

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

шей съ нимъ связи (ἄλλ' ὁς εὐ σχέσει) ¹⁾. Она всегда остается душой определенного тѣла, принадлежить только ему, составляетъ съ нимъ одно цѣлое, действуетъ чрезъ него и въ зависимости отъ него; она ограничивается имъ и имѣть какъ бы мѣстное къ нему отношеніе. Находясь въ немъ, она не находится уже по существу ни въ какомъ другомъ мѣстѣ. Она стоитъ такъ обр. въ совершенно особенномъ отношеніи взаимодѣйствія, союза, склонности, привязанности, расположения къ своему тѣлу: σχέσις, δρᾶ, διάθεσις — вотъ термины, какіе употребляетъ св. Григорій для обозначенія связи души съ тѣломъ,—термины, съ одной стороны выражаютіе тѣсное, интимное единеніе, съ другой,—исключающіе всякую мысль о пространственномъ характерѣ этого единенія, или—о субстанціальномъ смѣшаніи двухъ природъ. ²⁾.

Такое представленіе о способѣ соединенія въ человѣкѣ 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 неподходящія отношенія, каково напр. отношение содергимаго къ содержащему, свойства къ сущности, части къ цѣ-

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

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

зому, формы или вида къ матери и т. п. ¹⁾). Отсюда естественно вытекало преувеличенное представление 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, идеального міра, лишь случайно и временено 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 сланіи двухъ природъ, чтѣ предполагали аналогіи плотиновъхъ 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 владѣеть 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 міромъ¹).

Св. Григорій Нисскій усвоилъ мысли Плотина и примѣнилъ ихъ къ объясненію двоякаго рода фактъ, 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, — говорить св. отецъ, — духовная природа не бываетъ заключена внутри предѣловъ плоти. На противъ, тогда какъ тѣлесный объемъ ограничивается собственными частями, — душа движениемъ 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 мыслю и небесныхъ чудесъ, не тяготясь бременемъ тѣла“²). Съ другой стороны, то обстоятельство, что въ чувственномъ, материальномъ міре душа можетъ жить и дѣйствовать лишь при необходимости посредствѣ тѣлесныхъ органовъ, дѣлаетъ понятными всѣ тѣ явленія, гдѣ она оказывается въ зависимости отъ тѣла, терпѣть препятствія и стѣсненія въ своей дѣятельности отъ разстройства его членовъ. По своему характеру эта зависимость вполнѣ

1) Владиславлевъ, стр. 147.

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

аналогична той, какую испытываетъ музыкантъ отъ своего инструмента. „Поелику тѣло — разсуждаетъ еп. Нисский,—устроено подобно музыкальному орудію, то какъ не рѣдко случается, что искусствене въ музикѣ 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, производить, что ему свойственно, а въ тѣхъ, которые отказываются принимать художническое его движение, 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 материалисты, 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 производить никакого вліянія на существо музыканта, она не касается даже его искусства, которое всегда остается при немъ, какъ скрытое его достояніе; она производить только то, что это искусство не можетъ проявляться вовнѣ, или проявляется въ несоответственной формѣ. Такъ точно и душа, при болѣзни и поврежденіи тѣлесныхъ

¹⁾ Объ устр. чл., гл. 12, стр. 116—17. — Сн. гл. 13, стр. 126—7.

органовъ, не перестаетъ внутренно жить и действовать свойственнымъ ей образомъ, только за недостаткомъ необходимыхъ средствъ она лишается возможности выражать свою дѣятельность вполнѣ 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.¹⁾ Во время сна все вѣшнія чувства бездѣйствуютъ; тѣло совсѣмъ перестаетъ быть служебнымъ орудиемъ 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 нечто „неумѣстное и невозможное“ (*άποτον καὶ αἱρήσεων*), — ясный знакъ, что душа не руководится тутъ разсудкомъ и размышеніемъ (*λογισμῷ καὶ διανοίᾳ*).²⁾ Въ низшей, неразумной части души (*τῷ ἀλογοτέρῳ τῆς φύσης εἰδει*), которая по преимуществу оказывается дѣятельною во время сна, воспроизводятся образы и подобія того, что случилось наяву, было воспринято чувствами и умомъ и хранилось доселѣ въ памяти. Теперь изъ этого запаса представленій, приобрѣтенныхъ въ бодрственномъ состояніи, слагаются разнообразныя комбинаціи совершенно случайно (*καθὼς ἔτυχεν*), безъ всякаго логического порядка и послѣдовательности.²⁾ Сновидѣнія, которымъ часто придаютъ очень важное значеніе, въ большинствѣ суть именно такие отголоски или безсознательныя повторенія господствовавшихъ въ бодрственномъ состоя-

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

2) Ibid., стр. 125

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

Итакъ, ходомъ душевной жизни заправляетъ во снѣ главнымъ образомъ сила растительная, органическая; умъ оказывается въ стѣсненномъ положеніи вслѣдствіе покоя впѣшнихъ чувствъ. Однакожъ и онъ не лишенъ возможности дѣйствовать. Съ прекращенiemъ отношеній къ виѣшнему 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 иѣчто изъ истинно-существующаго (*τѣսୁଥୁତୁନ୍*)“²) Доказательствомъ тому служать известные случаи созерцанія будущихъ событий въ сонныхъ состояніяхъ: таковы напр. сновидѣнія виночерпія и хлѣбодара Фараоновыхъ, предусмотрѣвшихъ во снѣ события, имѣвшія скоро осуществиться въ дѣйствительности. Правда, этотъ родъ естественнаго прозрѣнія всегда отличается неясностью, двусмыслинностью, или какъ обыкновенно говорятъ—загадочностью (*δපେρ αିମୁମା ଲୋଗୁସ୍*), и съ этой стороны долженъ быть строго различаемъ отъ пророческаго озаренія въ собственномъ смыслѣ,

¹⁾ Ibid., стр. 129.

²⁾ Ibid., стр. 127.

которое совершается силою Божией и потому не подлежит естественнымъ законамъ сновидѣній.¹⁾ Но въ психологическомъ отношеніи важенъ самъ фактъ сношения души съ высшимъ міромъ, важно свидѣтельство, что и при полномъ бездѣйствіи тѣлесныхъ чувствъ нашъ умъ можетъ дѣйствовать свойственнымъ его природѣ образомъ. Оказывается, что влияние 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 прикоснувшимъ къ нему²⁾), можетъ совершаться и во время сна, хотя само по себѣ, безъ содѣйствія анализирующего 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 иѣкотораго отдѣленія и самостоятельного дѣйствованія для высшей стороны нашего духовнаго существа, ума.—

Бросая общий взглядъ на цѣлую теорію еп. Нисского обѣ отношеніи души къ тѣлу, нельзя не признать за нею важныхъ преимуществъ не только передъ древне-философскими попытками решенія этого вопроса, но и передъ тѣми гипотезами, какія были придуманы по возрожденіи философіи,—именно Декартомъ и Лейбницемъ. Правда, учение св. Григорія, какъ мы видѣли, не вполнѣ 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 вѣрного 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 разыясненныхъ психологическихъ задачъ. Во всякомъ случаѣ они выше и удовлетворительнѣе декартовскаго «окказіонализма» и лейбницевской «предустановленной гармоніи».

Раздѣливъ душу и тѣло, какъ двѣ субстанціи, лѣйстующія по законамъ совершенно противоположнымъ, Декартъ никакъ не могъ допустить непосредственного ихъ взаимодѣйствія, и потому для объясненія существующей между ними связи прибѣгъ къ предположенію чудеснаго вмѣшательства Бога. Невозможное для самихъ противоположныхъ субстанцій, по его мнѣнію, совершается всемогуществомъ Божіимъ: по поводу мыслей и желаній, происходящихъ въ душѣ, Богъ производить соотвѣтственные имъ движенія въ нашемъ тѣлѣ, и обратно—по случаю впечатлѣній, получаемыхъ тѣломъ, Онъ производить соотвѣтствующія имъ мысли и чувствованія въ душѣ.—Подобнымъ же образомъ объяснялъ взаимодѣйствіе между душой и тѣломъ Лейбницъ. Въ гипотезѣ французскаго философа онъ сдѣлалъ только то несущественное измѣненіе, что вмѣсто особаго для каждого 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 будеть 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 будеть желать. И наоборотъ: если что происходитъ въ тѣлѣ, по случаю дѣйствія на него внѣшнихъ предметовъ, то въ душѣ тотчасъ же составляется представление объ этомъ; а представление влечеть за собою извѣстное чувствованіе¹).

Недостатки обѣихъ указанныхъ гипотезъ и съ научной, и съ религіозной стороны сами собой бросаются въ глаза. И прежде всего, призывать на помощь чудесное вмѣшательство Бога значить не только не давать желательного научного 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 — исказить 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, Вл. Августинъ, какъ психологъ. Стр. 176—8.

душой действительно устроилось виѣшнею, божественною силой. Нельзя, наконецъ, допустить мысли о божественномъ вмѣшательствѣ потому, что она стоять въ противорѣчіи съ идеей святости Божіей. Какимъ образомъ святѣшее Существо можетъ содѣйствовать исполненію грѣховныхъ желаній нашей души? Признать ли вмѣстѣ съ Декартомъ, что Богъ непосредственно участвуетъ въ каждомъ отдельномъ 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 Существо всесвятѣшемъ.

Теорія еп. Нисского чужда всѣхъ исчисленныхъ сейчасъ недостатковъ. Признавая субстанціальное различие двухъ природъ въ человѣкѣ. она съ тѣмъ вмѣстѣ утверждаетъ *непосредственное, физическое вліяніе* и взаимодѣйствіе между ними, обусловленное ихъ истиннымъ, реальнымъ единеніемъ¹⁾). Опытъ и внутреннее сознаніе рѣшительно говорятъ въ пользу такого взгляда; его достоинства въ объясненіи различныхъ психическихъ явлений также несомнительны. Все, что онъ имѣеть противъ себя, это—неудобство мыслить слишкомъ тѣсную, доходящую до взаимнаго проникновенія связь между двумя природами, противоположными по существу. Но это—уже вопросъ не столько психологій, сколько обще-философскій. Св. Григорій, какъ мы видѣли, пытался дать на него отвѣтъ, хотя и не вполнѣ удачно. Впрочемъ, до полной логической ясности онъ и не имѣть въ виду довести эту непостижимую, по его мнѣнію, тайну.

¹⁾ Stigler. S. 64.

II.

О происхождении души (послѣ паденія).

Та общая мысль, что душа и тѣло суть двѣ природы, созданныя другъ для друга, тѣснѣйшимъ образомъ соединенные между собою, взаимно одна другую предполагающія и обусловливающія, — мысль, проходящая чрезъ всю антропологію 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 убѣждѣніе, что душа и тѣло составляютъ одинаково необходимыя части человѣческаго существа, и потому ни одного момента не могутъ существовать отдельно 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 направлений. Субстанцію души философія производила или изъ общихъ міровыхъ стихій, или же изъ существа божественного путемъ пантейстического эманатизма. Касательно времени происхожденія отдельныхъ 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

государствъ, гдѣ онъ жили созерцаніемъ истины до того рокового момента, когда, учинивши грѣхъ, были осуждены на обитаніе въ земныхъ тѣлахъ съ цѣллю 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, наследственности 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 религиозно-догматическимъ, которые для христіанскихъ философовъ всегда стояли на первомъ планѣ. Противъ материалистического отождествленія души съ стихіями міра христіанство выставило твердое ученіе о духовности души, противъ пантейтическаго сліянія ея съ сущностью Божества — мысль о ея тварности и субстанціальномъ отличіи отъ природы божественной. Первоначальная причина 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 въ себѣ, ничего не передавши имъ изъ собственного существа. Богъ создалъ первоначально душу человѣческую такъ же, какъ и всѣ другія тварные существа, актомъ своей воли, могущество которой ничто не можетъ воспрепятствовать, и силы которой ничто не можетъ ограничить.²⁾

Такъ относительно происхожденія первой чело-

¹⁾ Platon, Praedre, c. XXVIII—XXX.

²⁾ О шестодневѣ, стр. 9—10.

въческой души. Но какъ относительно душъ послѣдующихъ людей? — съ какого момента времени онъ 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: «сътворимъ человѣка 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, — говорить онъ, — что души ниспосыпаются въ тѣла съ неба; другіе, — что онъ приходятъ въ бытіе вмѣстѣ съ тѣломъ, творимыя Богомъ; третыи, признавая, что человѣкъ созданъ по образу Божію, думаютъ, что души происходятъ путемъ обыкновенного рожденія; иные полагаютъ, что душа рождается отъ взаимодѣйствія двухъ сторонъ — мужчины и женщины, подобно тому, какъ искра является отъ удара камня о жалѣзо. Наконецъ, по мнѣнію однихъ, душа начинаетъ существовать въ самый моментъ зачатія тѣла; по мнѣнію другихъ — только спустя сорокъ дней послѣ этого зачатія ²⁾“³⁾. 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 генераціа-

¹⁾ О душѣ и воскр., стр. 296.

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

низма или традиционализма, признающая взаимную передачу или рожденіе одной души отъ другой. Наибольшимъ противорѣчіемъ цѣлой системѣ христіанскаго вѣроученія, и потому наименьшою живучестью въ христіанской философіи, отличалась первая изъ этихъ гипотезъ. Оригенъ заимствовалъ ее отъ Платона и перенесъ въ свою догматическую систему. Всѣ души, по его представлению, 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 свободною волей не дѣлало необходимымъ для нихъ очищеніе отъ сквернъ въ здѣшней земной жизни¹⁾. По мѣрѣ грѣхопаденія, онѣ посылаются съ неба на землю и соединяются съ тѣлами въ самый моментъ зачатія этихъ послѣднихъ.—Мнѣніе Оригена раздѣляли многие изъ его послѣдователей, между которыми можно указать Шерія Александрийскаго, св. Памфила, св. Меѳодія, Синезія и Иоанна 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 александрийскаго учителя и его гипотезу о предсуществованіи душъ²⁾.

Св. Григорій Нисский полемизируетъ противъ этой гипотезы самымъ рѣшительнымъ образомъ. Переенесенная въ христіанство изъ области „языческихъ баснопсловныхъ ученій“, она раздѣляетъ всѣ велѣности метемпсихозы, съ которою неразрывно связали её

1) Объ устр. чл. 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 растеній, но и въ той постановкѣ, какую далъ метемпсихозъ Оригенъ, признававшій схожденіе падшихъ духовъ только въ тѣла человѣческія, еп. Нисскій усматриваетъ массу противорѣчій и несообразностей¹). 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 различные формы, въ которыхъ заключены одинаковые по природѣ и различающіеся только по степени нравственнаго паденія небесные духи, то очевидно-твердой грани между отдѣльными классами земныхъ существъ совсѣмъ нѣтъ. Растенія и животные являются ближайшими родственниками людей; разность между ними—лишь вицѣальная, видимая, несущественная³). 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 посмотреть на него съ этической точки зрѣнія. Порокъ отторгаетъ душу отъ ея первоначального, небеснаго жилища и низводитъ на землю для очище-

¹) Объ устр. чл., 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 они въ здѣшней вещественной жизни? Тѣло во всякомъ случаѣ представляетъ несравненно больше поводовъ ко грѣху, чѣмъ состояніе безтѣлесное. Такъ смотрѣть на это дѣло и сами защитники метемпсихозы: небесная жизнь и для нихъ выше и чище земной. А между тѣмъ въ отношеніи къ участіи духовъ они разсуждаютъ совершенно наоборотъ: на небѣ духи оскверняются грѣхомъ и унижаются, на землѣ—очищаются отъ сквернъ и возвышаются. „Такъ у нихъ охужденіе жизни настоящей и похвала небесному сливаются и смѣшиваются между собою; потому что охуждаемое, 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 доброго — противное; напротивъ, по свойству сѣмени ожидаемъ и плодовъ“ 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. чез., 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 придутъ къ пожеланію добродѣтели, потому что это — не въ ихъ природѣ¹). Наконецъ, если причиною явленія людей на земль служитъ 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 земль? Между этими актами нѣтъ никакого причинного 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 муки рожденія, то ужели тогда и порокъ не будетъ обременять душу (на небѣ?) Выходитъ, что пороку, который тамъ въ горней странѣ, бракъ даетъ побужденіе нападать на душу. Въ противномъ случаѣ многимъ падшимъ душамъ пришлось бы долго оставаться въ неопределенномъ, 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 случайному 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 движение тварной свободы ко злу, значить — и все течение нашей жизни стоит въ зависимости отъ божественного промышленія. А тогда не можетъ быть рѣчи и о содѣйствіи Божиемъ нашимъ стремлениамъ къ добродѣтели, безполезны будуть и самыя эти стремленія¹). Разоблачивъ, такимъ образомъ, разныя нелѣпости и противорѣчія доктрины оригенистовъ-платониковъ, св. Григорій приходитъ къ заключенію, что „она не имѣть ни начала, ни конца ($\alpha\kappa\epsilon\phi\alpha\delta\varsigma$ т.е. $καὶ \alpha\tau\epsilon\lambda\gamma\varsigma$):“ не имѣть начала, потому что покоится на совершенно безосновательномъ предположеніи предсуществованія душъ въ какомъ-то невидимомъ государствѣ; не имѣть 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 тѣлами²).

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 происходитъ 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 описанаго Моисеемъ порядка въ устроеніи человѣка, говорятъ, что душа по времени — вторая послѣ тѣла. Поелику Богъ, сперва вземъ перстъ отъ земли (Быт. 2, 7), создалъ человѣка, а потомъ уже одушевилъ его вдуновені-

¹⁾ Ibid., стр. 291.

²⁾ Объ устр. чл., гл. 28, стр. 196.—Migne, col. 233.

емъ: то на этомъ основаніи доказываютъ, что плоть предпочтительнѣе (*протицтвру тѣлу сарка*) 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 видѣтъ истины — прежде всего потому, что оно крайне уничижительно для достоинства души человѣческой. Идеалистическое направлѣніе григоріевской антропологии, всюду возвышавшее душу предъ тѣломъ, не могло допустить въ пользу этого послѣдняго никакого преимущества, хотя бы даже простаго первенства по времени происхожденія. Въ представлениі 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 стоять въ подчиненномъ, служебномъ къ нему отношеніи, какъ къ своей причинѣ. „Все дѣлаемое для че-го нибудь, конечно, малоцѣннѣе того, для чего дѣлается, какъ и Евангеліе говорить, что *душа больши есть пищи и тѣло одежды* (Мо. 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. чel., гл. 28, стр. 192—3.

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

3) Объ устр. чel., гл. 28, стр. 193.

можно утверждать, будто человѣкъ созданъ сперва подобнымъ изваянію изъ бренія, и для этого-то изваянія сотворена затѣмъ душа: въ такомъ случаѣ разумная природа окажется стоящею менѣе нежели бренная тварь¹⁾, чѣмъ очевидно нелѣпо¹⁾). 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 тѣло и трудящеюся особо надъ каждою половиной²⁾). 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 (*σταθαῖοι πρὸς ἑαυτόν*)³⁾). „Ибо мы считаемъ невозможнымъ, чтобы душа принаропляла къ себѣ чужія жилища (прежде и независимо отъ нея явившееся тѣло), какъ и сдѣланная на воску печать не можетъ быть примѣняема къ другимъ оттискамъ⁴⁾). Только при томъ предположеніи, что душа и тѣло имѣютъ общее начало, что душа сама образуетъ изъ безформенного 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 (μίαν καὶ τὴν αὐτὴν φυχῆς τε καὶ σώματο ἀρχὴν οὐτὸς συστάσεως¹). Такъ какъ обѣ природы составляютъ въ человѣкѣ нераздѣльное единство, то онъ необходимо должны имѣть и одновременное начало. Человѣкъ не можетъ быть ни старше ни моложе себя самого (ως ἂν μὴ αὐτὸς ἐαυτοῦ προγενέστερός τε καὶ νεώτερός 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 дѣтскомъ сѣмени, которое полагается въ начало тѣлеснаго организма, содержится и душа зараждающагося человѣка „Поелику сила къ зачатию отдѣляется не отъ мертваго, а отъ одушевленнаго и живаго тѣла, то исходящее отъ живаго въ начало жизни не можетъ быть чѣмъ-либо мертвымъ и неодушевленнымъ³). „Отнимаемое у человѣка къ на-сажденію человѣка же само есть нѣчто живое, отъ одушевленнаго одушевленное, отъ питаемаго питающее⁴). Что сѣмени человѣческому дѣйствительно присуща жизнь, а слѣдовательно и душа, — это можно наблюдать по признакамъ, какими одушевленное отличается отъ мертваго. Свидѣтельствомъ жизни считаются теплота, дѣятельность и движение; отсутствіе этихъ свойствъ есть признакъ мертвенностіи. Въ человѣческомъ сѣмени усматриваются и теплота и дѣятельность,—ясное доказательство, что оно не неодушевленно⁵). Съ самаго первого момента, какъ по-

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

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

3) Ibid., стр. 199.

4) О душѣ и воскр., стр. 297.

5) Обѣ устр. чл., стр. 200.

лагается оно въ утробу матери, оно начинаетъ жить, двигаться и возрастать — очевидно, что въ немъ изначала присутствуетъ душа, такъ какъ ничто неодушевленное (*οὐδέν τῶν ἀφύγων*) не имѣеть въ себѣ способности движения и роста¹).

Въ самомъ первомъ актѣ зачатія дается потенциальнно все, чѣмъ впослѣдствіи является человѣкъ. Послѣдующее формированіе живаго существа, постепенное развитіе его душевныхъ и тѣлесныхъ силъ есть только раскрытие того, что сразу навсегда положено и предначертано при первомъ его зарожденіи. „Какъ о пшеничномъ зернѣ или о другомъ какомъ сѣмени мы говоримъ, что оно заключаетъ въ возможности (*τῇ δυνάμει*) все, относящееся къ колосу, — зелень, стебль, колѣна на стеблѣ, плодъ, ости — и утверждаемъ, что все это, данное въ природѣ сѣмени сразу и совмѣстно, развивается впослѣдствіи само изъ себѣ, безъ всякой примѣси какой-либо чуждой природы; такъ и относительно человѣческаго осѣмененія предполагаемъ, что съ первымъ началомъ состава вѣвается естественная сила, которая развивается и обнаруживается съ нѣкоторою естественною послѣдовательностью, ничего не заимствуя отъ 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. чл., гл. 29, стр. 198.

дается только въ благопріятныхъ условіяхъ для раскрытия заключенного въ немъ содерянія ¹⁾). Это раскрытие начинается тотчасъ послѣ зачатія человѣка и совершается въ обиикъ 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 заражающемся человѣкѣ 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 усомнится, 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 вовнѣ 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 (*η αζητική τε καὶ φρεπτική δύναμις*). Затѣмъ, когда младенецъ изъ утробы матери является на свѣтъ, подобно выходящему изъ земли ростку, душа проявляетъ даръ чувствительности (*η αἰσθητική δύναμις*), т. е. способность воспріятія внѣшнихъ впечатлѣній при посредствѣ чувственныхъ органовъ. Наконецъ, съ достижениемъ достаточной физической зрѣлости, подобно нѣкоторому плоду, начинаетъ просвѣчивать разумная сила (*η λογική δύναμις*), не вся вдругъ обнаруживаясь, но быстро возрастающая 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 воскр.. стр. 298.

вітія, въ зависимости отъ возрастанія тѣла, по міѣнію св. Григорія, сдѣлался необходимымъ для души лишь всѣдствіе грѣхопаденія. „Душа могла бы быть совершеннаю и въ самомъ началѣ, если-бы природа наша не была подвержена грѣху. Грѣхъ измѣнилъ первоначальный способъ размноженія человѣческаго рода и звелъ 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 Апостолъ выражается о себѣ: „егда бѣхъ младенецъ, яко младенецъ глаголахъ, яко младенецъ смыслихъ; егда-же бѣхъ мужъ, отвергохъ младенческую“ (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. чel., гл. 30, стр. 220—21. — Св. Григорій Богословъ, какъ кажется, отрицалъ процессъ развитія души въ томъ смыслѣ, въ какомъ принималъ его св. Григорій Ниссий. По міѣнію 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 флейтѣ можетъ производить лишь слабые звуки; такъ и душа въ слабыхъ тѣлесныхъ членахъ слаба; если же они укрѣпятся, душа проявляетъ всю свою духовную энергию“ (Carm. lib. I. sect. I. n. 8). — Иначе представлялъ дѣло Тертулліанъ. Какъ тѣло непосредственно послѣ зачатія находится въ эмбрионическомъ состояніи, такъ и душа первоначально существуетъ въ видѣ съмени (semen), подлежащаго развитію. Тѣлесное и духовное съмѧ, 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 чёмъ первоначальный modulus

Въ учениі св. Григорія о происхожденіи души для насъ выяснился пока тотъ пунктъ, — что душа начинаетъ 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 имѣеть особый, отличный отъ тѣла способъ происхожденія? Важный и трудный вопросъ о самомъ способѣ происхожденія душъ въ сочиненіяхъ еп. Нисскаго раскрыть 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 некоторымъ догматамъ церкви, имѣющимъ связь съ вопросомъ о происхожденіи души, каждая изъ этихъ гипотезъ имѣеть свои выгоды и свои недостатки. Гипотеза генераціонизма 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 представлений, какія характеризуютъ доктрину мыслителя кареагенскаго.

дѣтамъ. 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 седьмой (Быт. 2, 2),—довольно затруднительно для мысли. Чуждый подобныхъ затрудненій, генераціанизмъ и въ догматическомъ отношеніи имѣть несомнѣнныя преимущества предъ гипотезой продолжающагося творенія душъ. Важнѣйший догматъ христианства—ученіе о наследственной передачѣ первородного грѣха и его слѣдствій, — всего лучше и удобнѣе объясняется именно при томъ предположеніи, что души всѣхъ потомковъ Адама происходятъ отъ души прародителя путемъ послѣдовательного взаимнаго рожденія. Отъ зараженнаго грѣхомъ источника, естественно, можетъ произойти только такое же грѣховное произведеніе. Между тѣмъ, при гипотезѣ креаціанизма, эта основная истина христианства является необъяснимою для разума загадкой. Изъ рукъ всесовершенного Творца можетъ выйти только совершенѣйшее 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 места. — Но какъ ни сильна указанными сейчасъ достоинствами гипотеза генераціанизма, однако жъ въ примѣненіи къ истинному понятію о душѣ она оказывалась настолько неудобною, что въ христианской психологіи могла найти лишь очень ограниченное количество защитниковъ. Она стоитъ въ противорѣчіи съ основными свойствами человѣческой души. Въ самомъ дѣлѣ, если души родителей рождаются изъ себя души дѣтей, то этотъ процессъ можно

мыслить только какъ процессъ отделенія одной субстанціи отъ другой. Но съ тѣмъ вмѣстѣ вносится въ понятіе о душѣ признакъ сложности и дѣлности, 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 окончательного 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 яѣкоторую связь между известнымъ направлениемъ богословствующей мысли и симпатіями къ той или другой изъ указанныхъ гипотезъ. Отцы восточного, спекулятивно - идеалистического направлениія больше сочувствовали креацізму, какъ гипотезѣ, наиболѣе соответствовавшей ихъ спиритуалистическимъ тенденціямъ. Напротивъ, учителя западнаго реалистического направлениія, во главѣ съ Тертулліаномъ, самымъ крайнимъ реалистомъ, охотнѣе прилагали къ человѣческой душѣ тотъ же физический законъ взаимнаго рожденія и передачи субстанціи, 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 решительностью, и никогда почти не придавали этимъ мнѣніямъ большей цѣны, чѣмъ какая свойственна простымъ догадкамъ. Даже бл. Августинъ — этотъ глубокомысленнѣйший христіанскій богословъ, не любившій останавливаться ни передъ

какими философскими и догматическими затруднениями, не осмѣшивался, однако же, твердо встать на сторону которого либо изъ двухъ ходящихъ мнѣній по вопросу о происхожденіи души. Онъ такъ много находилъ сходства въ тѣлесной жизни человѣка съ жизнью животныхъ, и такъ много отличія въ духовномъ отношеніи, что ему казалась въ одномъ случаѣ благопріятствующаю теорія генераціанизма, а въ другомъ—креаціанизма. Будучи человѣкомъ въ высшей степени честнымъ, онъ открыто сознавался, что не можетъ удовлетворительно рѣшить вопроса: какъ происходитъ душа¹⁾.

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 антропологии, могутъ подать поводъ къ недоразумѣніямъ. Неудивительно, если на основаніи этихъ разрозненныхъ выражений изслѣдователи его психологіи приходили къ совершенно противоположнымъ результатамъ²⁾.

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 известной 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; на-противъ—*Huber* (*Phil. d. Kirchenvat.* 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, дѣтейское сѣмя, отдѣляющееся отъ родителей, по его представлению, содержитъ въ себѣ и душу, и тѣло будущаго человѣка; такъ что, собственно говоря, „осѣменяющая причина нашего состава есть и не душа безтѣлесная, и не тѣло неодушевленное (τὴν σπερματικὴν τῆς σποτάσεως ἡμῶν αἰτίαν μήτε ἀσώματον εἶναι φυχὴν μήτε ἀφυχὸν σῶμα),“ но нераздѣльное соединеніе обоихъ, общій принципъ цѣлаго человѣческаго существа¹⁾) И это соединеніе души съ первичнымъ зародышемъ тѣла—не вицшнее и случайное, не стороинею, божественною силою устроенное, 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 одушевленныя и живыя тѣла рождаются только такими же свойствами одаренное существо (εἰς ἐμφύκων τε καὶ ζόντων σωμάτων ζῶν καὶ ἐμφυκὸν ἀπογεννᾶσθαι ζῶν...²⁾). Выраженія, подобные сейчасъ приведеннымъ, настолько ясны, что—кажется—не могутъ поддаться никакимъ переволкованіямъ. Св. Григорій производить 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 (οὐαὶστρόπως)

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

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

вступают въ жизнь *рождениемъ* (δια τῆς γεννήσεως), — то не остается уже, повидимому, никакихъ сомнѣній въ томъ, что нашъ св. отецъ рѣшительно держится генераціанизма. Такъ и опредѣляютъ мнѣніе еп. Нисского большинство изслѣдователей его психологіи, выражая при этомъ недоумѣніе, какимъ образомъ мыслитель-идеалистъ, въ другихъ случаяхъ преувеличенно возвышеній достоинства и значеніе духовной природы, въ вопросѣ о происхожденіи души могъ встать на сторону гипотезы реалистической, такъ мало соотвѣтствующей спиритуализму¹). Тертулліанова гипотеза, имѣющая въ значительной степени материалистический оттенокъ, дѣйствительно, слишкомъ трудно мирится съ цѣлью характеромъ и направленіемъ философствованія св. Григорія, и если на самомъ дѣлѣ имѣть 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. Нисский 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 дѣйствиемъ творческой силы Божіей. Одного естественного 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 дѣйствіи таинства крещенія, проводить параллель между духовнымъ возрожденіемъ, совершающимся въ крещеніи, и естественнымъ рожденіемъ, вводящимъ человѣка въ земную жизнь. «Всякому известенъ 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 впослѣдствіи 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 всякий спрошенный долженъ отвѣтить, что человѣкъ образуется божественною силой (*θεϊα δυνάμει*), безъ присутствія которой (*ης μὴ παρούσῃ*) сѣмя осталось бы неподвижнымъ и бездѣйственнымъ; такъ и въ дѣлѣ таинственнаго возрожденія человѣка крещеніемъ нѣть основаній отрицать дѣйствие той же силы Божіей»¹⁾). Приведенные слова Штиглеръ толкуетъ въ смыслѣ рѣшительного свидѣтельства за гипотезу креаціизма. «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 движение (т. е. душу) тѣлесному сѣмени, или, говоря иначе — душа каждого 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⁾ Оп. с.л., гл. 33, стр. 86—7. Migne, t. 45, col. 84.

²⁾ Stigler, S. 81.

есть нѣчто живое, отъ одушевленнаго одушевленное»¹⁾..., 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 постояннаго, безпрерывнаго соединенія съ принципомъ жизни,—оно и называется у еп. Нисскаго живымъ (*ζῶον*) и одушевленнымъ (*εἰδυῖον*). Но когда рѣчь идетъ не о временномъ, а о причинномъ отношеніи, св. Григорій строго раздѣляетъ тѣлесное сѣмя отъ одушевляющаго его начала, приписывая причину происхожденія первого тѣламъ родителей, второе (душу) считая непосредственнымъ произведеніемъ всемогущества Творца²⁾.

Мнѣніе Штиглера отвергается почти всѣми изслѣдователями психологіи еп. Нисскаго и—на вполнѣ 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 имѣеть 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*, должно 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 вполнѣ 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 безформенного сѣмени, «въ которомъ кроме свойства влажности нельзѧ 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 успокивается лишь на предположеніи участія божественной силы (*θειας δυνάμεως*), которая изъ простаго влажнаго сѣмени производить цѣлаго человѣка, какимъ мы его наблюдаемъ, со всѣми душевными и тѣлесными его совершенствами¹). Понятно отсюда, что разумѣть

1) *Huber*, op. cit. S. 202.

св. Григорій въ данномъ случаѣ, подъ *θεῖα δύναμις*, и въ какомъ смыслѣ говорить объ ея участіи въ дѣлѣ происхожденія людей. Это — не *творческая* (*η δημιουργία*) сила Божія, вызывающая бытіе изъ чистаго ничто, безъ всякаго посредства сторонней причины; это — сила *промыслительная* (*η προοπτική*) ¹), возвышающая и восполняющая дѣйствіе естественныхъ законовъ, или — лучше сказать — производящая чрезъ естественные причины сверхъестественные, непостижимыя для насъ слѣдствія. Къ ней прибѣгаемъ мы каждый разъ, когда не въ состояніи бываемъ уразумѣть таинственные 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 креаціанизма; она направлена исключительно только къ тому, чтобы оправдать вѣру христіанъ въ провиденціальное дѣйствіе силы Божіей, открывающеся въ явленіяхъ, превышающихъ наше пониманіе. Происхожденіе человѣка изъ сѣмени выставлено здѣсь какъ одно изъ многихъ подобнаго рода явленій.

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

¹) *Bergades.* op. cit. p. 65.

обходимо вытекающія изъ самаго о немъ понятія,— настойчиво утверждая далѣе, что дѣтейное сѣмя, подобно пшеничному зерну, само изъ себя развиваетъ цѣлаго человѣка, ничего не заимствуя отънѣ, — св. Григорій, очевидно, далекъ отъ мысли считать душу человѣческую элементомъ, отънѣ 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 первого ея изобрѣтателя, Тертулліана Оригинальный во многихъ другихъ слу- чаяхъ, еп. Нисскій и въ вопросѣ о происхожденії души имѣлъ свое особое мнѣніе, не совпадавшее съ ходящими воззрѣніями на этотъ предметъ. Это — ни креаціанизмъ, ни генераціанизмъ (традиціанизмъ) въ ихъ обычной постановкѣ, а скорѣе — соединеніе того и другаго. Души не творятся Богомъ каждый разъ, какъ нужно явиться на свѣтъ новому человѣку¹⁾. Но онѣ и не рождаются отъ душъ родителей въ томъ смыслѣ, въ какомъ вѣдь 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 устроеніи міра; съ тѣхъ поръ онѣ существуютъ въ сое-

1) Такъ разсуждалъ между прочимъ бл. Іеронимъ: „Quotidie Deus fabricatur animas“. Ер. 38, ad Pammach., De etag. Ioann. Ierosalym.—Ср. Нешес, De natur. hom., с. II.

диненіи съ зародышами своихъ тѣлъ, но существуютъ до времени потенціально, въ скрытомъ состояніи; въ дѣйствительное же, проявленное бытіе они вступаютъ по законамъ естественнаго рожденія въ моментъ, опредѣленный для каждой изъ нихъ Творцомъ.—Смыслъ этого оригинального мнѣнія будетъ для нась вполнѣ понятенъ, если мы припомнимъ ученіе еп. Нисского о твореніи первого человѣка.

Въ дѣлѣ творенія человѣка, какъ мы знаемъ, св. Григорій различилъ два акта: твореніе человѣка идеального, или цѣлой совокупности человѣческаго рода, и созданіе конкретнаго, реальнаго человѣка, Адама. Ничего иѣтъ болѣе неопредѣленного для нась, какъ совокупность людей, назначенныхъ къ составленію цѣлаго рода, но ничего иѣтъ болѣе яснаго и опредѣленного для Бога. Зналъ Всевѣдущій отъ вѣчности, въ какомъ числѣ будетъ родъ человѣческій и — по силѣ этого всевѣдѣнія — сразу обнайль своимъ творческимъ могуществомъ все человѣчество, надѣливши его чертами своего образа. Что всѣ люди были предъ Богомъ на лицо въ этомъ первомъ творческомъ актѣ, доказательствомъ служитъ то, что всѣ они владѣютъ дарами богоподобія, сообщенными именно тогда: «одинаково имѣютъ образъ Божій и явленный при первомъ устроеніи міра человѣкъ (τѣ πρѣтѣ тобѣ κόσμῳ κατατжею ἀναγειχθὲις ἀνθρωπος), и тотъ, который будетъ (γενισбенеоς) при окончаніи вселенной»¹⁾. Такъ въ порядкѣ творенія людей Богомъ иѣтъ ни первого, 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. чel., га. 16, стр. 144.—Migne, col. 185.

ную, личную жизнь. Предвида грѣхопадение 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 безсловеснымъ¹⁾). Адамъ явился первымъ представителемъ рода, заключавшимъ въ себѣ всю совокупность отдѣльныхъ людей, имѣвшихъ произойти отъ него путемъ преемственнаго 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 происхожденіе²⁾). Для нашего разума представляется непостижимою тайной, какимъ образомъ такое множество отдѣльныхъ жизней заключено безъ смѣшанія въ одной, но для разума божественнаго нѣть ничего смѣшанного и неопределеннаго. 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 земль; Онъ все устроилъ такъ, чтобы каждый человѣкъ былъ готовъ явиться въ тотъ день и часъ, какіе для него назначены. Въ определенное Богомъ время живые и раздѣленные зародыши, скрывающіеся доселѣ въ организмѣ 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 вполнѣ. Оно объединяетъ гипотезу творенія душъ съ гипотезой ихъ рожденія, сближаетъ Оригена съ Тертулліаномъ, не смотря на противоположность точекъ зрѣнія этихъ двухъ мыслителей. Сочувствіе къ оригенізму, отразившееся въ цѣломъ строѣ григоріевской антропологіи, замѣтно сказалось и здѣсь,—въ предположеніи одновременного, изначального творенія всѣхъ людей Богомъ. Адамъ не сотворенъ первымъ, онъ первымъ только „явленъ“ (*συναδεῖθεις*), первымъ вступилъ въ дѣйствительную, земную жизнь; и тотъ, кто рождается при кончинѣ міра, не будетъ сотворенъ позднѣе другихъ; онъ только явится (*γενόμενος*), т.-е. выступить изъ скрытаго, потенціального 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 весь сразу вступили въ полную дѣйствительную жизнь, а сначала одинъ только Адамъ; весь же прочіе въ видѣ опредѣленныхъ потенцій или живыхъ зародышей до времени заключены были въ существѣ первоизведенного человѣка, откуда и выхо-

1) Ibid., стр. 198.

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

3) Объ устр. чл., гл. 28, стр. 192.

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

¹⁾) К. Поповъ, Тертулліанъ, стр. 223.

отцомъ рода человѣческаго: *въ немъ же все сокрытия* (Римл. 5, 12).

Быть можетъ, гипотеза еп. Нисского покажется философу слишкомъ смѣлою, естествовѣду — не вполнѣ научною, строго-церковному богослову — не совсѣмъ согласною съ буквой св. Писанія. Но никто не можетъ отказать ей въ оригинальности или упрекнуть въ прямомъ противорѣчіи общечерковному 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 промзнесла никакого рѣшительного сужденія,— и еп. Нисский пользуется ими, усвоая изъ каждой лучшую ея сторону и отрицаая менѣе удобную. Въ вопросѣ темномъ, донынѣ не разрѣшенномъ, своеобразное мнѣніе Григорія Нисского должно имѣть полную цѣну.

III.

О единствѣ души, при разнообразіи ея способностей.

Надѣленная свойствами божественного образа, душа наша по существу разумна. Разумъ и соединенная съ нимъ свобода воли — вотъ двѣ черты, которыя Творецъ сообщилъ всѣмъ душамъ человѣческимъ въ самый первый моментъ ихъ творенія, и которыя, по мнѣнію св. Григорія, вполнѣ 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 действительной жизни души мы наблюдаемъ явленія, часто совсѣмъ противныя разуму и исключающія вліяніе свободной воли. Мы находимъ здѣсь движеніе различныхъ страстей, стоящихъ въ явномъ противорѣчіи съ требованіями разума и порабощающихъ 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 питания, роста и т. п. физической отправленія живаго тѣла совершаются при дѣятельномъ участіи души, какъ принципа жизни, но совершаются безсознательно, безъ всякаго участія разума.—Какъ смотрѣть на всѣ подобного 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 душевыхъ началъ въ человѣкѣ. Платонъ различалъ въ человѣкѣ двѣ души—вышшую, разумную и низшую, неразумную. Первая составляетъ бессмертное въ нась начало (τὸ τῆς ϕύσεως ἀθάνατον) и имѣеть происхожденіе отъ самого верховнаго Бога. Она помѣщается въ головѣ, дабы возвышать нась надъ землею и напоминать, что мы—скорѣе дѣти неба, чѣмъ земныхъ существа (φυτόν εἰκὸν ἔγγειον, ἄλλα σύράχιον). Вторая

низшая душа противоположна высшей и смертна (*τὸς φυχῆς θυμόν τον εἶδος*) подобно тѣлу, которое отъ нея оживляется. Она создана не верховнымъ Богомъ, а богами низшими, которымъ хотѣлось, чтобы въ мірѣ были существа не только бессмертныя, но и смертныя. Эта животная душа служить источникомъ всякихъ страстей въ человѣкѣ и имѣть въ свою очередь двѣ различныя силы — то *ἐπιθυμητικόν* (вожделѣніе) и то *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 повинуясь разуму, она помогала укрощать страсти, когда онъ будутъ противиться возвышеннымъ велѣніямъ головы ¹⁾.

Платоновское различеніе двухъ самостоятельныхъ принциповъ души усвоили многие христіанскіе учителя первыхъ вѣковъ. Въ жизни и дѣятельности нашей души они видѣли такъ многое противорѣчашаго высокому представлению объ образѣ Божиемъ въ человѣкѣ, что выводить 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* (*φυχὴ anima*), начало среднее между духомъ и тѣломъ, раздѣляющее свойства того и другаго. Въ отношеніи къ цѣлому человѣку они принимали, такъ 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 освятить васъ во всей полнотѣ, и *сашъ духъ и душа и тѣло* во всей цѣлости да сохранится безъ порока въ пришествіе Господа нашего Иисуса 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 зренія сдѣлать раздѣленіе между высшою и низшою 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 Иисусѣ Христѣ¹⁾.

Св. Григорій Нисскій столько же изъ побужденій полемическихъ, сколько и изъ интересовъ научно-догматическихъ, разсѣдѣуетъ вопросъ о единствѣ человѣческой души довольно подробно, но рѣшаetъ его въ смыслѣ, противоположномъ платоническому. Самой мысли о трехчастномъ дѣленіи человѣка онъ не отрицаetъ безусловно и даже находитъ ее „не далеко отъ его собственного мнѣнія“²⁾. Но онъ рѣшительно возастаетъ 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 Аполл. Твор. св. Гр. Нис. ч. 7.

2) Ibid., § 8, стр. 74.

чало, одна душа, разумная и невещественная, которая действует и обнаруживает себя во всемъ разнообразіи психическихъ явлений. Потому, если рѣчь идетъ о разграничении въ человѣкѣ особыхъ субстанцій, то въ цѣломъ нашемъ существа должны быть различаемы только двѣ части,—разумная душа и тѣло ¹⁾). То, что мы называемъ душою неразумною, есть въ сущности проявление того же духовнаго начала, которое действуетъ 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 отправленіяхъ исходить отъ одного и того же начала — души, по существу разумной и богоподобной. У животныхъ нетъ души разумной, а потому и тѣ явленія въ ихъ жизни, которыя представляются аналогичными съ явленіями жизни человѣческой, исходить совсѣмъ изъ другаго источника, чѣмъ у человѣка,—изъ души низшей, неразумной, стоящей въ тѣснѣйшей связи съ тѣлеснымъ организмомъ и вполнѣ 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 отдѣльныхъ ступеней, по которымъ жизнь восходитъ отъ формъ менѣе совершенныхъ къ болѣе и болѣе совершен-

¹⁾ Ibid., § 34, стр. 133 и мв. др.

нымъ. На низшей ступени стоять растенія, вся жизнь которыхъ сосредоточивается только въ силѣ питанія и роста (*δύναμις ἀνέπτυξη μόνον καὶ φρεγτική*), въ способности принимать годное для возрастанія организма и отвергать вредное. Другой высшій видъ жизни представляетъ жизнь животныхъ, у которыхъ къ растительной силѣ присоединяется способность чувственнымъ ощущеній и восприятій (*αἰσθητικὴ ἐνέργεια καὶ αὐτιληψία*). Наконецъ, самая совершенѣйшая жизнь на землѣ обнаруживается въ природѣ человѣческой, которая, кромѣ питанія и ощущеній, имѣеть даръ слова и управляется разумомъ (*λόγου ματέρασσα καὶ υφ διοχουμένη*)¹). Всѣ эти стадіи жизни, изъ коихъ каждая имѣеть свой особый кругъ существъ, въ которомъ дѣйствуетъ исключительно, стоять 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 (тѣ *λογικὸν οὐκ ἀνέπερως γένοιτο εὐ σώματι, εἰ μὴ τῷ αἰσθητῷ συκραθεῖη*). Такъ, всякаго вида души срастворены въ этомъ словесномъ животномъ — человѣкѣ (*διὰ πάσης ἴδεας τῷν φυχῶν κατακρυῖται τὸ λογικὸν τοῦτο ζῷον, ὃ ἀνθρωπός*²).

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

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

2) Ibid., col. 145.

чиваеть свою самостоятельность и становится въ полное подчиненіе къ высшей, сливаась съ нею. Такъ, сила питания, занимающая центральное, господствующее положеніе въ жизни растеній, и въ этой сфере справедливо носящая название души (*φυχὴ*), перестаетъ быть таковою у животныхъ, гдѣ значение души, какъ главного, руководящаго принципа, принадлежить силѣ чувствительной, при которой душа растеній 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 действуетъ во всей жизни человѣка, вполнѣ подчиняя себѣ обѣ низшія силы и пользуясь ими только какъ своими жизненными способностями (*δούλαις φυτικῆι*). Поскольку она стоитъ въ связи съ тѣломъ и служитъ началомъ жизни органической, она является какъ способность растительная; а поскольку соединена съ чувствами и действуетъ черезъ нихъ, она проявляетъ себя какъ способность чувствительная. Такимъ образомъ, соединеніе трехъ различныхъ формъ жизни въ человѣкѣ отнюдь не есть механическое сочетаніе трехъ отдельныхъ 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 συγχειρότερας φυχὰς ἐν τῷ ἀνθρώπῳ φυγρίατι, ἐν ἴδιαις περιγραφαῖς θεωρουμένας,... ἀλλ᾽ εἰ μὲν διηγήσει τε καὶ τελεία φυχῆι μία τῇ φύσει ἔστιν, η̄ νοερά τε καὶ ἀύλος, η̄ διὸ τῶν αἰσθήσεων τῇ ὑλικῇ καταμίγνυμένη φύσει.

прилагаемъ название души и къ растительной, и къ животной сторонѣ человѣческой природы, но это только благодаря неточности словоупотребленія (*ἐκ καταχρήσεως*). Какъ камень, имѣющій полное сходство съ хлѣбомъ — и по виду, и по величинѣ, и по цвету — мы называемъ хлѣбомъ лишь въ несобственномъ смыслѣ; такъ и въ отношеніи къ низшимъ силамъ природы человѣческой название души приложимо только въ переносномъ значеніи, потому что на самомъ дѣлѣ ни которая изъ нихъ не есть душа, а лишь „которая жизненная дѣятельность, называемъ приравниваемая душѣю, (*ἄλλα τις ἐνέργεια ζωτική, τῇ τοις φυῆς κλήσει συγχεκριμένη*)“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 сообщающая жизненную силу (*ἐκάστῳ τῷ στοιχείῳ — τῇ ζωτικῇ δύναμι ἐνείσα*)²⁾). Не особая душа дѣйствуетъ у насъ въ процессѣ питания, не иная воспринимаетъ чувственные впечатлѣнія; нѣть, всюду дѣйствуетъ одна и та же „сущность — живая разумная, органическому и чувствительному тѣлу сообщающая собою жизненную и восприемлющую чувственное силу“³⁾.

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

1) О бѣ устр. чл., 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 пріобрѣсти 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 Аристотель¹⁾ противъ тѣхъ философовъ, которые признавали множественность душъ,—и эта аргументація имѣеть, дѣйствительно, полную силу. Признаніе одного господствующаго принципа въ основѣ всѣхъ разнообразныхъ явлений 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 видѣтъ глазами, она слышитъ ушами, она выражаетъ удовольствіе или скорбь различными органами тѣла; ей принадлежить знаніе, хотѣніе, приказаніе и повиновеніе; она это чувствуетъ, она имѣеть о томъ сознаніе. Какъ же, при такомъ положеніи дѣла, она можетъ быть множественною и сложеною 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 безконечно 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, любить пріятное и отвращается отъ того, что не доставляетъ удовольствія; дѣйствуетъ рукою, какъ ему угодно, береть или отталкиваетъ ею, 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. Единоство души есть, такъ обр., неоспоримая истина, подтверждаемая опытомъ.

Напрасно защитники множественности дѣйствующихъ въ насть 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 Фесс. 5, 23), Апостолъ не видитъ въ этихъ частяхъ особыхъ сущностей: онъ указываетъ только три ступени жизни, которыхъ 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 (*τὴν σωματικὴν κατάστασιν*), душою — среднюю природу, помы-

¹⁾ Объ устр. чel., гл. 6, стр. 91.

шленiemъ—высшую, разумную и творческую силу¹⁾.—Нужно при томъ замѣтить, что самое различеніе трехъ сторонъ въ составѣ человѣка приводится у св. писателей, и въ частности—у ап. Павла, вовсе не съ той цѣлью, чтобы уяснить устройство человѣческой природы. Апостолъ имѣеть въ виду нравственній строй человѣческой жизни²⁾ и упоминаетъ о трехчастномъ дѣленіи человѣка постольку, поскольку это дѣленіе совпадаетъ съ степенями нравственного нашего поведенія. »Соответственно тремъ видамъ жизни, ап. Павелъ различаетъ въ человѣкѣ троекореніе воли (*τρεῖς διαφορὰς προαιρέσεως*) и называетъ плотскимъ то, которое занимается чревомъ и его наслажденіями,—душевнымъ, которое стоитъ въ срединѣ между добродѣтелью и порокомъ, возвышается надъ порокомъ, но не вполнѣ причастно добродѣтели,—и духовнымъ, которое имѣеть въ виду совершенство жизни по Богу. Плотскую жизнь Коринѳянъ (1 Кор. 3, 3) Апостолъ рѣшительно порицаетъ; относительно душевной замѣчаетъ: «душею человѣкъ не приемлетъ яже Духа Божія: юродство бо ему есть»; наконецъ, касательно духовной жизни говоритъ: «духовный востязуетъ убо вся, а самъ той ни отъ единаго востязуется» (1 Кор. 2, 14, 15). По сравнительному достоинству, душевный человѣкъ стоитъ выше плотскаго, духовный въ такомъ же отношеніи превышаетъ душевнаго³⁾. Если таковъ истинный смыслъ словъ Апостола, то ясно, что приводить ихъ въ доказательство ученія о трехъ самостоятельныхъ и отдѣльныхъ сущностяхъ въ природѣ человѣка (какъ дѣлаетъ это, напр., Аполли-

1) Ibid., гл. 8, стр. 100.

2) Оправд. Аполлин., § 46, стр. 168.

3) Объ устр. чл., гл. 8, стр. 100—1.

нарій) совершенно несправедливо. Точка зреїнія Апостола чисто моральна; и если изъ словъ его можно сдѣлать какое-либо заключеніе психологического характера, то это заключеніе во всякомъ случаѣ будеть 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 отрѣшеннымъ 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 человѣкомъ²⁾.

Мы изложили ученіе св. Григорія о единствѣ души—и съ положительной, и съ отрицательной его стороны. Съ такою полнотой и обстоятельностью этотъ важный психологический вопросъ обслѣдованъ весьма не многими отцами. А по вѣрности основнаго взгляда, данное еп. Нисскимъ рѣшеніе этого вопроса представляетъ вполнѣ цѣнныи вкладъ не только въ святоотеческую, но и въ современную намъ психологію. Ученіе Григорія нельзя, правда, назвать вполнѣ оригинальнымъ: въ области языческой философіи подобная 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,—могно считать явленіемъ дѣйствительно оригинальнымъ, составляющимъ истинную заслугу нашего св. отца. Еп. Нисскій, какъ мы видѣли, рѣшительно отвергаетъ платоиновское раздѣленіе высшей и низшей души въ человѣкѣ, какъ двухъ самостоятельныхъ, субстанціально-различныхъ источниковъ человѣческой жизнедѣятельности. Во всѣхъ явленіяхъ нашей душевной жизни онъ видѣтъ дѣйствіе одного и того же принципа, — богоподобной, разумной души, которая имѣеть нѣсколько различныхъ силъ или способностей и, соотвѣтственно тому, нѣсколько различныхъ формъ обнаруженія. Въ ближайшемъ раскрытии 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, которая пробѣгає жизнь природы. Поэтому принципъ дѣленія живыхъ существъ долженъ быть и принципомъ дѣленія душевыхъ 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.

слѣдующей¹⁾). 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 управляетъ ощущающею, а ощущающая — разумною. Разумъ подъ вліяніемъ и управлениемъ 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 (*δυάρεις*) у него выяснено еще опредѣленнѣе, въ смыслѣ признанія одной причины, лежащей въ основѣ всѣхъ психическихъ явлений. 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 направлении. Въ *δυάρεις* св. Григорія преобладаетъ дѣятельная сторона надъ стороною возможностей, 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 (*ἰσχύς*),

1) Исторія философіи, Швемера, перев. Юркевича. Стр. 126.

или какъ на самыя дѣйствованія души въ томъ или другомъ направлениі 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 божественного образа ²⁾“.

IV.

О способностяхъ души.

1) Способность разума (*τὸ λογικόν*).

Высшая, правящая сила нашей души есть разумъ. Св. Григорій даетъ различные названія этой богоподобной части нашего существа. Онъ называетъ ее умственнуюю силою (*υοερά δύναμις*), ³⁾ силою по природѣ духовною (*υοητή δύναμις*), ⁴⁾ разумомъ (*οὐογος*) ⁵⁾, силою разумною и мыслящею (*λογικὴ καὶ διανοητικὴ δύναμις*) ⁶⁾ силою созерцательною, обозрѣвающею и обсуждающею вещи (*ἡ θεωρητικὴ καὶ διακριτικὴ καὶ τῶν ὄντων ἐποπτικὴ δύναμις*) ⁷⁾, способностью владыческою (*τὸ ἡγεμονικόν*) ⁸⁾.

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

¹⁾ Владиславьевъ, 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 воспримаетъ свѣтъ истины, онъ различаетъ виѣшніе предметы и обсуждаетъ ихъ своимъ мышеніемъ. Ему же, съ другой стороны, принадлежитъ право господства надъ человѣческою личностью: онъ управляетъ ею по своему произволенію, онъ править цѣлымъ человѣкомъ и внутри, и вовнѣ. — Соответственно тому въ дѣятельности разума св. Григорій различаетъ два круга отправленій: дѣйствія, направленные къ восприятію и познанію истины, и дѣйствія, выражаются въ стремленіяхъ любви и удовольствія, такъ же какъ и въ отвращеніяхъ ненависти и нерасположенія. Эти двѣ стороны, изъ которыхъ одна имѣетъ теоретической, другая — практическій характеръ, предполагаютъ двѣ различные 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 различные движения 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 восприятія и познанія. Одинъ имѣетъ отношеніе къ бытію безтѣлесному, чисто духовному; это — познаніе высшее, разумное въ строгомъ смыслѣ слова. Другой направленъ къ предмет-

¹⁾ У св. Григорія нельзя найти ясного разграничения между разумомъ и разсудкомъ, хотя области познанія, свойственные тому и другому, замѣтно различаются. Вообще, подробная классификація душевныхъ способностей не входила въ планъ григоріевской 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. виѣшнее воспріятіе. Разумъ, собственно такъ называемый, способенъ познавать предметы умопостигаемые (и прежде всего—Бога) безъ всякаго посредства виѣшнихъ чувствъ; воспріятіе виѣшнее посредствуется участіемъ чувственныхъ органовъ. „Въ томъ, чтд существуетъ,— говорить еп. Нисскій, — одно материально и подлежитъ воспріятію чувствъ, а другое невещественно и постигается умомъ (τὸν δυτικὸν, τὸ μὲν ἔστιν ὅλον τε καὶ αἰσθητόν, τὸ δὲ ψυχικὸν τε καὶ ἀδόλον)“ ¹⁾). Безтѣлесное, истинно-сущее бытіе умъ постигаетъ непосредственнымъ созерцаніемъ и — такъ сказать — прикосновеніемъ къ нему. Этотъ способъ познанія истины самой въ себѣ, въ ея собственомъ существѣ, безъ всякаго виѣшняго покрова есть, безъ сомнѣнія, самый точный и безошибочный. „Ошибка (ложь) есть тщетное представление о несуществующемъ; а истина есть несомнѣнное понятіе о сущемъ“ ²⁾.

Въ настоящемъ нашемъ состояніи, обусловленномъ грѣхопаденіемъ, это совершеннѣйшее познаніе истины чрезъ непосредственное прикосновеніе къ ней трудно достичимо и составляетъ скорѣе даръ особой божественной благодати, чѣмъ естественное дѣло нашего ума. Связанный съ грубымъ тѣломъ и раздѣляющій вмѣстѣ съ нимъ условія физического ограничения, 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 Екклез., Бес. 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, воспринимающей и отражающей его лучи, „подобно тому, какъ тѣлесный глазъ воспринимаетъ физической свѣтъ въ силу того, что въ себѣ самомъ имѣть естественный свѣтъ для воспринятія однороднаго съ нимъ“.

„Подобное познается подобнымъ“, — это философское положеніе имѣть силу и относительно нашего познающаго ума въ томъ смыслѣ, что онъ, какъ начало богоподобное, можетъ познавать Бога черезъ созерцаніе (τὸ ὅμοιον βλέπει τὸ ὅμοιον) ¹⁾.

Знаніе или незнаніе зависитъ здѣсь отъ степени нравственной чистоты, которая обусловливаетъ близость или отдаленіе человѣка отъ Бога ²⁾.

Обычнѣе и соотвѣтственнѣе нашему теперешнему состоянію другой способъ познанія, — познаніе, направленное къ вѣшнему, видимому миру и опосредствованное дѣятельностью вѣшнихъ чувствъ. Тогда какъ непосредственное созерцаніе истины составляетъ исключительный удѣлъ людей избранныхъ, достигающихъ высочайшей степени нравственного 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 единственнымъ возможнымъ для человѣка, живущаго тѣлесною, земною жизнью.

„Нѣть чувственного воспріятія безъ материальной

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

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

³⁾ О дѣятельн., гл. 7, стр. 323.

субстанції, и нѣтъ умственой дѣятельности безъ чувственного восприятія (օύτε ἀἰσθησίς χωρὶς ὄλοχῆς οὐδεῖς, ούτε τῆς οὐερᾶς δυνάμεως χωρὶς αἰσθήσεως ἐνέργεια γίνεται)¹). Въ дѣлѣ чувственного познанія участвуютъ два различные фактора, — умъ и органы чувствъ. Чувства воспринимаютъ впечатлѣнія отъ виѣшнихъ предметовъ, умъ доводить воспринятое до сознанія, понимаетъ и упорядочиваетъ его. Чувствамъ принадлежитъ здѣсь страдательная роль, дѣйствующимъ является умъ: безъ него не можетъ состояться не только познаніе, во и самое чувственное восприятіе²). Въ чёмъ состоитъ самый актъ чувственного восприятія съ физіологической его стороны, какое измѣненіе происходитъ при этомъ съ органами чувствъ, почему известные органы воспринимаютъ только такія, а не иныя впечатлѣнія, — вопросы эти у еп. Нисского остаются безъ разъясненія. Физіология того времени еще не выработала определенныхъ 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 служать только органами осязанія и движения: о нервахъ зрительномъ, слуховомъ, вкусовомъ — они не имѣли почти никакого понятія³). У св. Григорія есть намеки, которые даютъ, по-видимому,

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

²⁾ О душѣ и воскр. стр. 215

³⁾ Объ устр. чel., гл. 30, стр. 208.—Сн. Владиславлева, Философія Плотина, стр. 172.

поворъ предполагать, что онъ склонялся къ ходячemu въ древности мнѣнію, по которому фактъ чувственаго восприятія объяснялся отдѣленіемъ тончайшихъ образовъ отъ материальныхъ предметовъ и вхожденiemъ этихъ образовъ въ наши чувственные органы, гдѣ природою положена матерія, совершенно аналогичная той, какая исходитъ отъ виѣшнихъ вещей¹⁾. Но въ виду того, что подобные 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 говорить 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 тоже чувство способно воспринимать впечатлѣнія отъ бесконечнаго количества разнообразныхъ предметовъ. И не смотря на то въ нашемъ познаніи не происходитъ никакой спутанности и ошибокъ. Умъ приводить все разнообразіе отдѣльныхъ впечатлѣній въ стройное единство.

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

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

шихъ въ нашъ умъ при посредствѣ виѣшнихъ 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 не соединенные 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 (*міа үүфес сонуаңеңета*), такъ какъ одинъ и тотъ же предметъ многочастно дѣлится по чувствамъ; а бываетъ также и противное: однимъ какимъ-либо чувствомъ познаемъ многое и разнообразное, не имѣюще ничего по природѣ сходнаго между собою... Возьмемъ для примѣра понятіе меда. Сколько различныхъ чувствъ пріобрѣтаютъ познаніе обѣ этомъ предметѣ! Видѣли кто медъ, слышитъ ли имя его, пытаетъ ли на вкусъ, обоняніемъ ли познаетъ запахъ, испытываютъ ли осозаніемъ, — каждымъ изъ чувствилищъ пріобрѣтаетъ познаніе обѣ 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 осозаніи: каждое чувство свойственнымъ ему восприятіемъ 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 καταληπόις τῆς γνῶσεως τόποις ἐναποθετα)!“²⁾.

Представленія и понятія, пріобрѣтаемыя 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 (то маѣтъ). Знаніе вещей божественныхъ слагается главнымъ образомъ изъ представленій, пріобрѣтаемыхъ 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 внѣшникъ 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. чл., гл. 10, стр. 106—8. Migne, col. 152—3.

2) Ibid., стр. 106. Col. 152, D.

зическомъ онъ составить, напр., ложное представление о величинѣ солнца, которое кажется очень небольшимъ кругомъ, а на самомъ дѣлѣ во много разъ превосходитъ величину земли, — или повѣрить, будто луна свѣтить собственнымъ свѣтомъ, тогда какъ въ дѣйствительности она только отражаетъ сіеніе 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 видать: для нихъ достаточно увидѣть объемъ тѣла, чтобы подумать, что они составили полное понятіе о человѣкѣ: но тотъ, кто одаренъ умомъ проницательнымъ, не ввѣряетъ разсмотриваніе предметовъ одному чувству зрѣнія, не останавливается на одномъ только видимомъ и невидимаго не починаетъ не существующимъ, а наблюдаетъ какъ природу души, такъ и природныя качества тѣла, и разсматриваетъ ихъ какъ вообще, такъ и каждое отдельно; потомъ каждое изъ нихъ отличаетъ отъ другаго особымъ понятіемъ и снова смотритъ на общиѣ 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, чѣмъ 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 прекраснымъ¹⁾). — Эта провѣрка чувственныхъ воспріятій умомъ, это созерцаніе за виѣшнею 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 неоплатонического вліянія: тоже различеніе двухъ способовъ познанія, съ предпочтеніемъ разумно-созерцательного чувственно-разсудочному, тоже отношеніе ума къ предметамъ чувственного воспріятія, тоже возведеніе виѣшнихъ явленій къ дѣйствующимъ въ нихъ идеямъ — встрѣчаемъ мы и у Плотина²⁾). Только у этого послѣдняго подобныя мысли раскрыты гораздо полноѣ и отчетливѣ, 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 раскрытия понятія о свободѣ воли, какое позднѣе встрѣчаемъ мы у бл. Августина, который вынужденъ былъ защищать и уяснить это понятіе противъ манихеевъ и пелагіанъ. Еп. Нисский не имѣлъ такихъ полемическихъ побуж-

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

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

³⁾ Оправорж. мнѣній Аполлина. § 41, стр. 151.

деній, и потому его учение о свободѣ воли высказано въ видѣ случайныхъ, хотя и достаточно опредѣленныхъ, замѣчаній¹⁾.

Воля имѣеть два противоположныхъ 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 имѣеть высокій даръ господства надъ этими движеніями; она можетъ обуздывать ихъ и направлять по своему усмотрѣнію въ ту или другую сторону.

Свобода воли составляетъ драгоценѣнѣшее преимущество нашей богоподобной природы. Съ одной стороны, она служить 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 добродѣтелемъ“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 показываетъ въ себѣ царственность, возвышенность и великое разстояніе отъ грубой низости тѣмъ самыемъ, 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. чel., гл. 16, стр. 141.

4) Объ устр. чel., гл. 4, стр. 85.

бода мысли, неограниченное самоопределение: „произволеніе есть нѣчто не рабственное, но самовластное, состоящее въ свободѣ мысли (тоѣто бѣ էотиу ү проаіре-
сіс, α'δоуλѡтѹ ти ҳрѣма хал аўтѣсouсou էн тї էлєսѳеріа тїс
біахосіас хеімечou)“ ¹⁾). По отношенію къ вѣшнему миру
она есть независимость отъ всякаго вѣшняго при-
нужденія или необходимости. Оправдывая языческое
ученіе о судьбѣ съ ея будто бы непреодолимыми вѣ-
лѣніями, изобличая астрологическія бредни о неотра-
зимомъ якобы вліяніи звѣздъ на участъ человѣка, св.
Григорій приходитъ къ тому результату, что „доля
и судьба каждого опредѣляется его собственнымъ
произволеніемъ“ ²⁾.

Воля, чтобы дѣйствовать правильно и соотвѣт-
ственно своему назначенію, нуждается въ постоянныхъ
указаніяхъ разума. Только при содѣйствіи разума
и подъ руководствомъ его совѣтовъ, она можетъ
правильно пользоваться своимъ высокимъ преимуществомъ
свободного самоопределения, можетъ самово-
ластно управлять свойственными ей движеніями люб-
ви и ненависти. Это вліяніе разума на акты воли сооб-
щаетъ дѣйствіямъ человѣка, исходящимъ отъ высшей
стороны души, такое достоинство, какого не имѣютъ
аналогичныя имъ движенія низшей, животной части
человѣческаго существа. Первая суть строго обду-
манныя, вѣщіе свободныя, и въ этомъ отношеніи
носятъ истинное подобіе дѣйствій божественныхъ.
Вторая — слѣпы и возникаютъ подъ впечатлѣніями
чувственности; они носятъ характеръ скотскихъ ин-
стинктовъ. Такъ человѣкъ, — по прекрасному срав-
ненію 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, носитъ 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 виѣшняго, окружающаго наскѣ міра. Отъ побѣдъ надъ этими препятствіями наша воля постепенно совершенствуется. Направленіе къ добру, съ усилемъ пріобрѣтаемое, становится прочнымъ ея достояніемъ. И чѣмъ дальше воля идетъ въ этомъ направлениі, 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 любовью 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. ч. I., гл. 18, стр. 150.

2) О душѣ и воскр., стр. 270--1.

3) Ibid., стр. 277.

составляетъ высокую особенность григоріевої психології сравнительно съ психологієй Оригена. При всемъ громадномъ значеніи, какое усвоилъ Оригенъ фактору свободной воли не только въ жизни человѣка, но и въ устройствѣ цѣлаго міра, онъ не дошелъ до правильнаго понятія о свободѣ воли. Онъ остановился на представлениіи 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 обнаружение только въ нормальному развитіи. Другими словами: оригенова теорія допускаетъ только свободу отрицательную, свободу борьбы и испытанія, а не свободу положительную, которая состоитъ въ прямомъ осуществленії нашего морального 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 перемѣнамъ, оно становится состояніемъ души, окончательно и безперемѣнно утвердившимся. ¹⁾). Оригенъ,—повторимъ,—не дошелъ до такого понятія о свободѣ воли у тварныхъ, конечныхъ

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

существъ. Св. Григорій Нисскій утверждалъ это самыи рѣшительнымъ образомъ, — столько же подъ вліяніемъ общечерковнаго ученія, сколько и по началамъ собственнаго міровоззрѣнія. Въ окончательномъ и неизмѣнномъ утвержденіи воли въ добрѣ 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 дѣятельности, принадлежащія высшей сторонѣ души. По своему характеру онъ — чисто духовныя движенія, развивающіяся исключительно въ сферѣ разума, безъ всякаго отношенія къ низшей, тѣлесной природѣ человѣка. Онъ 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, развиваemыя ею въ связи и въ зависимости отъ тѣла, какъ живаго, одушевленного организма. По своему характеру и условіямъ происхожденія, эти послѣднія рѣзко отличаются отъ первыхъ. Тамъ источникъ и направление 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 вполнѣ 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 носитъ характеръ нѣкоторой пассивности, сходства съ явленіями жизни неразумныхъ животныхъ. Именно это сходство съ явленіями животной жизни и послужило для св. Григорія самимъ сильнымъ основаніемъ къ рѣзкому раздѣленію низшихъ дѣятельностей человѣческой души отъ высшихъ. То, что въ человѣкѣ представляетъ аналогію съ движеніями и состояніями животныхъ, онъ относить къ разряду низшихъ дѣятельностей, развивающихся въ зависимости отъ тѣла. Животные чувствуютъ печаль и удовольствие, и въ человѣкѣ, по мнѣнію св. Григорія, это—низшія, страстныя движения ($\pi\alpha\theta\eta$). Животные обнаруживаютъ желанія, напр., пищи и питья, храбрость, трусость и т. п., и у человѣка эти дѣятельности имѣютъ основаніе въ низшей, чувственной природѣ¹⁾.

Объемъ низшихъ дѣятельностей, при такомъ принципѣ его опредѣленія, очевидно, довольно обширень и разнообразенъ. Душа испытываетъ безконечное разнообразіе впечатлѣній при посредствѣ вицѣальныхъ чувствъ. Всѣ такія впечатлѣнія вызываютъ въ ней болѣе или менѣе живыя и опредѣленныя волненія, которыя обыкновенно сопровождаются удовольствіемъ или печалью. Эти - то движения или *чувствованія*, развиваются 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.

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

Въ разныхъ мѣстахъ своихъ сочиненій св. Григорій не мало говорить о двухъ этихъ силахъ, действующихъ въ низшей сторонѣ души. Но то, что онъ говоритъ о нихъ, относится болѣе къ области этической, чѣмъ собственно психологической. Чтѣ такое єпївомѹтхѹ и Ѹюсеідѣс съ психологической стороны, какой кругъ явлений 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 явлений, которую древніе психологи отмѣтили названіемъ тѣ єпївомѹтхѹ, трудно подыскать наиболѣе соотвѣтствующее слово, чѣмъ терминъ „вожделѣніе“. Это—не желаніе, какъ движение чисто разумной воли, и не похоть, какъ исключительное движение 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 влечениемъ похоти къ низменнымъ, чувственнымъ предметамъ. Тоже нужно сказать и относительно термина „раздражительность“, который мы будемъ употреблять для обозначенія душевныхъ явлений, сгруппированныхъ св. Григоріемъ подъ общимъ названіемъ — тѣ Ѹюсеідѣс. Это—не просто гнѣвъ, какъ опредѣленное, частное психическое явленіе (въ смыслѣ представлениія о немъ нынѣшней психологіи); это—вообще возбужденіе или напряженіе, которое можетъ сопровождать всякую душевную дѣятельность.

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

Платонъ первый разграничили вождѣніе и раздражительность, какъ два разныхъ начала, дѣйствующія въ низшей душѣ параллельно третьему, вышшему началу — разума. «Есть три начала въ душѣ, говорить Платонъ: одно называютъ раздражительностью; она должна служить помощницей разума, если только не извращена дурнымъ воспитаніемъ. Ее не слѣдуетъ смѣшивать съ вождѣніемъ, такъ какъ она доставляетъ оружіе разуму въ его борьбѣ съ вождѣніемъ... Она различается также и отъ разума, потому что она обнаруживается и у малыхъ дѣтей, изъ которыхъ большинство не имѣть еще разума, а многіе даже и не будуть имѣть его никогда... Разумной части, если только она истинно — разумна, свойственно повелѣвать, раздражительной — повиноваться разуму и оказывать ему вспоможеніе»¹). Изъясняя мысль Платона, Фома Аквинатъ характеризуетъ вождѣніе, какъ извѣстное (назшее) движение воли и приписываетъ ему любовь и ненависть, инститтивное 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 имѣть 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 имѣеть двѣ части, говоритъ Аквінатъ. Одною душа возбуждается къ пріобрѣтенію того, что льститъ чувствамъ, и къ избѣжанію того, что ихъ непріятно поражаетъ: эту часть называютъ вожделѣніемъ. Другою душа противится предметамъ, противостоящимъ ея благу и причиняющимъ ей вредъ: ее называютъ раздраженіемъ. Ея дѣятельность состоитъ въ побѣдѣ надъ трудностями и въ устраниеніи 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, великий средневѣковый богословъ, различаютъ въ душѣ два самостоятельныхъ начала—разумъ и вожделѣніе, какъ двѣ противоположности, стоящія во взаимной враждѣ. Третьему началу—раздраженію—они, повидимому, не приписываютъ значенія самостоятельного, отдѣльного принципа, а считаютъ его лишь известнымъ состояніемъ первыхъ двухъ. Движенія разума, достигающія высокой степени напряженія вслѣдствіе борьбы съ противостоящими влеченіями чувственности (вожделѣнія),—или наоборотъ, движенія чувственности, противящіяся разумнымъ вѣяніямъ и достигающія въ этомъ сопротивленіи слишкомъ большой силы,—это и есть раздраженіе (*θυμός*). Оно не есть, такимъ образомъ, какая—либо качественно-определенная способность; его можно назвать аффективнымъ состояніемъ каждой душевной дѣятельности.

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

¹⁾ *Thom. Aquin.*, Sum. Theol., 1-а р., q. 81, art. II.

дой изъ нихъ соотвѣтственный кругъ дѣятельности, опредѣлилъ ихъ различіе и отношеніе къ высшей, разумной сторонѣ души. — Къ разряду явленій, обозначаемыхъ именемъ тѣаѳорицію (вожделѣніе), Плотинъ относитъ явленія воли: желанія и стремленія, поскольку они имѣютъ свой источникъ въ тѣлѣ и клонятся къ удовлетворенію его потребностей. Этимъ послѣднимъ ограничено изъ области єтического исключаются всѣ высшія движения воли, всѣ тѣ желанія и стремленія, которые исходятъ отъ разумно-свободной воли и составляютъ принадлежность только человѣческаго духа, не раздѣляемую животными. Подъ именемъ єтическаго Плотинъ разумѣетъ стремленія по природѣ своей безпорядочныя, которые, 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 направление и сосредоточивать на себѣ. Собственно говоря, желанія исходятъ не отъ тѣла, поскольку оно есть нечто материальное, но отъ тѣла, какъ организма одушевленнаго, способнаго къ движеніямъ. Само по себѣ тѣло относилось бы совершенно безразлично, будь 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, его оживляющей, и она, въ случаѣ напр. боли, ощущаемой въ тѣлѣ, стремится избавиться отъ впечатлѣній, возбуждающихъ неудовольствіе ¹⁾.

¹⁾ Владиславьевъ, Фил. Плотина, стр. 167—8. См. тамъ соответствующія цитаты изъ сочиненій Плотина.

То́ бοροειδές, по определению Плотина, не есть только гибъвъ или раздраженіе въ узкомъ смыслѣ слова. Къ числу явленій, сюда относящихся, Плотинъ причисляетъ также состоянія трусости и храбрости. Слѣдовательно, подъ бοροειдѣс онъ разумѣеть 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 гибѣться при видѣ дѣйствій, чуждыхъ справедливости. Подобные случаи указываютъ, что состояніе гибѣва предполагаетъ ощущеніе и нѣкоторое размышленіе ¹⁾.

Если при свѣтѣ разсмотрѣнныхъ сужденій мы обратимся къ учению св. Григорія Нисскаго о низшихъ дѣятельностяхъ души, то найдемъ въ немъ полное сходство съ мнѣніями вышеуказанныхъ философовъ. Наиболѣе подробно св. Григорій говоритъ о вожделѣніи и раздражительности въ своемъ «каноническомъ посланіи къ Литою, еп. Медетинскому». Приведемъ главное, относящееся сюда, мѣсто. Различая въ дѣятельности низшихъ силъ души два направленія,— направленіе къ добродѣтели и направленіе къ пороку,—еп. Нисский по отношенію къ силѣ вожделѣнія разсуждаетъ такъ: „Добродѣтельное направленіе вожделѣвателной части (той єпифортихой мѣрою) души состоитъ въ устремленіи горячей любви къ подлинно-вожделѣнному и истинно—прекрасному, чтобы здѣсь находила предметъ для своей дѣятельности вся, какая ни есть въ насъ, сила и расположение любви,

¹⁾ Тамъ же, стр. 168—9..

въ томъ убѣжденіи, что ничто иное не вожделѣніо по своей природѣ, кромѣ добродѣтели и Существа, служащаго источникомъ добродѣтели. Уклоненіе же съ прямаго пути и грѣхъ этой части души бываетъ, когда кто свое вожделѣніе (*τὴν ἐπιθυμίαν*) направляетъ къ призрачному тщеславію или къ цвѣтущей красотѣ тѣлесной. Отсюда происходитъ сребролюбіе, славолюбіе и всѣ подобные имъ пороки, которые имѣютъ своимъ началомъ этотъ родъ зла.—Правыя дѣйствія силы раздражительной (*τῆς φύσεοῦ διεθέσεως*) 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 противостоять 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. Наденія же этой силы души всѣмъ известны: зависть, ненависть, вражда, злословіе, ссоры, сварливое и мстительное настроеніе души, долго удерживающееся злопамятство, доводящее многихъ до убийства и кровопролитія¹⁾.

Первая черта, которая бросается въ глаза въ дѣятельностяхъ, сейчасъ указанныхъ, это—ихъ смѣшанный, двойственный характеръ, по которому они могутъ принадлежать и разумной, и чувственной сторонѣ души. Движенія любви и ненависти, влеченія и отвращенія сталкиваются, перемѣшиваются, 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 (высшую сторону души) есть истинная любовь, равно какъ и движение отвращенія въ этой области есть ненависть въ строгомъ смыслѣ слова. Но тѣ же движенія, только перенесенные въ сферу чувственности, являются уже, какъ вожделѣніе 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 одинаковые движения, 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 оскорблѣніемъ начавшему оскорблять,—а какъ бы мы думали, раздраженіе есть стремленіе сдѣлать зло огорчившему ($\omega\zeta \delta' \alpha\mu \eta\mu\epsilon\zeta \beta\kappa\lambda\alpha\beta\sigma\mu\mu\epsilon\zeta \theta\mu\mu\beta\epsilon \epsilon\sigma\tau\mu \delta\mu\mu\mu$).“¹⁾ Но что такой же характеръ страстности отличаетъ по существу и дѣй-

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

ПРИВАЛ. ч. XXXVII.

ствія силы вожделѣнія отъ соответствующихъ явленій разумно-свободной воли,— на это ясно намекаетъ св. Григорій опять въ самомъ опредѣлениіи вожделѣвателной способности. „Если вожделѣніе (*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 тѣ же движенія, которыя свойственны и высшей, чисто-разумной сторонѣ души; но въ душѣ низшей эти движенія получаются особый оттѣнокъ: они всегда сопровождаются здѣсь нѣкоторымъ страстнымъ волненіемъ. Тоже желаніе, которое въ чистой сфере разумно-свободной воли развивается совершенно безстрастно и спокойно направляется къ своему высочайшему объекту, вѣчному и неизмѣнному благу,—здѣсь, въ области низшихъ, чувственно—животныхъ влечений и потребностей, развивается неровно, порывисто, нерѣшительно, такъ какъ не соединяется съ увѣренностью въ прочномъ обладаніи своимъ объектомъ. Предметы чувственныхъ не имѣютъ въ себѣ устойчивости и постоянства, они подлежатъ безпрерывнымъ перемѣнамъ и колебаніямъ. Эта черта измѣнчивости своеобразно отражается и на душевныхъ движеніяхъ, къ нимъ направленныхъ. Желаніе овладѣть ими, соединенное съ сознаніемъ ихъ непрочности, переходитъ въ вожделѣніе, въ страстное стремленіе поскорѣе получить и, по возможности, долѣе удержать желаемое; а боязнь постоянно утратить полученное, или—еще болѣе—сознаніе невозможности достигнуть желаемаго предмета кладеть

1) Ibid.

на самыя желанія отпечатокъ томленія, печали (хлѣпѣ).

Итакъ, тѣ явленія, которые 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, направленныя къ Богу, могли имѣть въ нашей душѣ общій источникъ съ желаніями, устремленными къ миру чувственному. Допустить этого она не могла изъ боязни утратить различеніе между высшимъ, небеснымъ и низшимъ, животнымъ началами человѣческой души, и чрезъ то низвести человека 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 разграничения двухъ отдѣльныхъ способностей въ сферѣ низшихъ движеній души нельзѧ 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

сторонъ души они являются движеньями одной и той же силы, а въ низшей—рассматриваются, какъ двѣ особы, самостоятельные силы? Отвѣтить на этотъ вопросъ мы затрудняемся, потому что у самихъ древнихъ психологовъ не дано по этому поводу ясныхъ указаний. Платонъ, какъ мы видѣли, хотя и раздѣлялъ ἑπιθυμητικὸν и φρονεῖσθαι, какъ двѣ параллельные силы, но самостоятельное значение приписывалъ только первой, вторую же мыслилъ, какъ служебную, вспомогательную способность, лишенную собственнаго содержанія. Плотинъ, хотя и приписывалъ раздражительности особый кругъ дѣйствій, отличныхъ отъ дѣйствій вождѣнія, 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 взглядахъ на силу раздражительности, то какъ на вполнѣ самостоятельную и обособленную, то какъ только на частный видъ дѣятельности вождѣнія. Въ приведенномъ выше мѣстѣ „Канонического посланія“ св. Григорій трактуетъ раздражительность, какъ особую силу, параллельную вождѣвателной (и разумной). Какъ то, что льстить чувственности, есть первый двигатель вождѣнія, такъ то, что непріятно поражаетъ чувственность, есть основной мотивъ раздраженія. Отсюда каждая изъ этихъ силъ имѣть свой особый кругъ дѣйствій. Вождѣніе всегда есть положительное движение или влеченіе къ предмету: „отъ него проходитъ сребролюбіе, славолюбіе, сластолюбіе и всѣ подобные имъ пороки; при добромъ направленіи оно есть любовь къ добродѣтели и предметамъ чувственнымъ, возбуждающимъ добродѣтель.“ Раздражительность, напротивъ, есть движение отрицательное, отвращающее отъ предмета. „Когда она не управляетъ

разумомъ, ея дѣйствія суть: зависть, ненависть, вражда, злословіе, ссоры, злопамятство и т. п.; при хорошемъ направленіи тѣ же движенія обращаются на служеніе добру¹⁾). Св. Григорій указываетъ даже различныя мѣста въ нашемъ организмѣ, гдѣ начинаются и преимущественно развиваются дѣйствія двухъ низшихъ силъ. Для силы вожделѣнія онъ указываетъ пространство, окружающее печень, ибо здесь по преимуществу обнаруживается растительная сторона души. Дѣйствія силы раздражительной отражаются главнымъ образомъ въ сердцѣ и въ крови, его окружающей²⁾).

Но какъ ни ясно, повидимому, разграничены двѣ силы низшей души, однаждѣ при болѣе внимательномъ взглядѣ на дѣло не трудно замѣтить, что одной изъ нихъ недостаетъ твердой психологической основы. Если вожделѣніе 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 положительного и обособленного 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 вожделѣнію 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) Ось устр. чел., гл. 12, стр. 111; си. гл. 30. О душѣ 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. Развличіе 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, такъ обр., возвышаетъ и укрѣпляетъ наши желанія, (въ какую бы сторону они никлонились), сообщаетъ имъ настойчивость и тѣмъ помогаетъ вѣрѣ достигать цѣли.—

Въ дѣятельностяхъ низшихъ силь 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 рассматривалъ ихъ присутствіе въ человѣкѣ и ихъ отношеніе къ вышней, богоподобной части человѣческаго существа. Вожделѣніе и раздражительность составляютъ не существенныя, а случайныя свойства нашей души ³⁾. Онъ не отъ разума исходить и стоять съ нимъ въ

¹⁾ Канон. посл., стр. 424.

²⁾ О душ. и воскр., стр. 245.

³⁾ Ibid.. стр. 236.

противорѣчіи; ихъ основа—въ чувственной, скотоподобной сторонѣ нашей природы. Правда, онѣ такъ тѣсно связаны съ разумною душой, что обыкновенно считаются частями ея. Однакожъ, на самомъ дѣлѣ, онѣ—не то, чтѣ душа въ сущности: овѣ суть «какъ бы иѣкоторые возбуждающіе зудъ нарости», отвѣ и лишь на время привошедшіе къ разумному, богоподобному духу человѣка¹⁾). — 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 различныхъ основанія присутствія ихъ въ теперешнемъ человѣкѣ. Съ одной стороны, онѣ являются неизбѣжнымъ условиемъ жизни души въ ея соединеніи съ тѣломъ²⁾); 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 привошло множество животныхъ влечений. Но чтѣ у животныхъ неразумныхъ составляетъ цѣлесообразный инстинктъ сохраненія и продолженія жизни и имѣетъ самою природою положенные правильныя границы,—то, будучи перенесено въ природу человѣческую, при превратномъ направленіи разума, становится болѣзнью души, страстью (*паѳос*)³⁾. По своему источнику и направленію всѣ страстные движения могутъ быть отнесены къ любви или ненависти, къ вождѣльню или раздражительности въ сферѣ предметовъ чувственныхъ. Они клонятся или къ наслажденіюственно-пріятнымъ, или къ изѣжаніюственно-непріятнаго. Но то, чтѣ прискорб-

¹⁾ Ibid., стр. 237.

²⁾ Ibid., стр. 241 и дал.

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

но для чувственности, часто составляетъ величие высшаго, нравственнаго долга, а то, что ласкаетъ ее, часто служить препятствиемъ добродѣтели. Такъ, страсти обыкновенно являются орудіями порока и поводами грѣха. Предоставленныя самимъ себѣ, не управляемы разумомъ, онъ развиваются очень быстро и увлекаютъ душу съ большою силой. Однакожъ, какъ бы ни были онъ сильны и стремительны. онъ не могутъ сдѣлаться закономъ для души; душа можетъ всегда оставаться госпою своей свободы и не уступать безотчетно влечениямъ, противнымъ ея назначению. Для оцѣнки достоинства предметовъ, возбуждающихъ любовь или ненависть, она имѣеть свѣтъ болѣе чистый, чѣмъ впечатлѣнія чувственности, это—свѣтъ ея разума. Разумъ разбираетъ, что прилично, полезно и честно; и его сужденія могутъ всегда представлять достаточный противовѣсь чувственнымъ влечениямъ¹). Свободная воля остается рѣшительницей выбора между влечениями разума и слѣпыми движениями 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 победу надъ цѣлою душой. Но здѣсь и получаетъ свою цѣну добродѣтель, какъ истинная, съ усилемъ пріобрѣтаемая заслуга человѣка.

Платонъ наглядно изобразилъ внутреннюю борьбу разнородныхъ влечений подъ видомъ двухъ коней, впряженныхъ въ одну колесницу. «Одинъ конь прекрасный и хорошо наѣжденный; всѣ члены его крѣпки и сильны, голову онъ держитъ высоко, шерсть имѣеть блѣдную, глаза черные;... онъ любить 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, вполиѣ повинующіеся свѣту разума. Другой конь олицетворяетъ собою страстныя, беспорядочныя движенія похоти. „Онъ имѣть члены искривленные, лобъ сплюснутый, шерсть черную, глаза налиты кровью; онъ дикъ, непослушенъ, скачетъ отъ удара плетью“ ¹⁾). Встрѣчаетъ-ли онъ что-нибудь по внѣшности прекрасное, испытываетъ ли первый приступъ похоти, — онъ сердится свирѣпѣть и сilitся 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 усиляхъ возницѣ удастся наконецъ укротить жаръ запальчиваго коня ²⁾). — Такъ свобода человѣческая должна употреблять большія усилия, 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 обѣщається „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 тѣ же самыя мысли, что и Платонъ. „Движенія, которыхъ мы называемъ страстями, говорить 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, дѣляясь или мечемъ, или какимъ-либо землемѣльческимъ орудіемъ. Такъ и у насъ: если разумъ,—это преимущество нашей природы, возьмѣтъ господство надъ тѣмъ, что привело въ насъ отвѣтъ, ни одно изъ животныхъ движеній не будетъ намъ содѣйствовать въ услуженіи пороку¹⁾). Напротивъ, каждое изъ нихъ превратится въ соотвѣтственный видъ добродѣтели: раздражительность прозведетъ мужество, робость—осторожность, страхъ—благопокорность, ненависть—отвращеніе отъ порока, сила любви—вожделѣніе истинно-прекраснаго, а величавость нрава возвыситъ надъ страстями и образъ мыслей сохранитъ непорабощеннымъ злу²⁾). Если же разумъ кинетъ бразды, и подобно какому-то возничему, привязанному къ колесницѣ, будетъ влакиться свади ея, увлекаемый туда, куда понесеть неразумное движение впряженныхъ коней, тогда низшія стремленія обращаются въ пагубную страсть“³⁾.

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

¹⁾ Ibid., стр. 241—2.

²⁾ Объ устр. чл., гл. 18, стр. 152.

³⁾ О пуш. и воскр. стр. 242.

жется вмѣстѣ съ первымъ, потому что движение по порядку и связи отъ первого звѣна проходитъ черезъ лежащія близъ него: такъ переплетены и соединены между собою и страсти человѣческія; когда одна изъ нихъ возьмѣтъ силу, и все прочее скопище пороковъ входить въ душу. Для примѣра можно указать на человѣка, одержимаго хоть страстью тщеславія. За тщеславіемъ слѣдуетъ желаніе пріобрѣсть больше, ибо невозможно быть любостяжательнымъ, если не руководить этою страстью тщеславіе. Далѣе, желаніе пріобрѣсть 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 размноженіи страостей, человѣкъ долженъ зорко наблюдать за своими чувственными влечениями и обуздывать ихъ прежде, чѣмъ силою привычки они переведены будутъ въ пагубную страсть ²⁾). Сохранять гармоническое равновѣсіе во всемъ теченіи душевной жизни, подчиняя все свое поведеніе руководству разума,—это и значитъ жить добродѣтельно. „На добродѣтель можно смотрѣть, какъ на средину между крайностями и увлечениями; ибо кто во всемъ наблюдаетъ средину между недостаткомъ и чрезмѣрностью, тотъ отличаетъ добродѣтель отъ порока“ ³⁾).

3) Способность питанія (τὸ θρεπτικόν).

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.

мъ способностей смѣшанного, духовно-чувственного характера, общихъ у человѣка съ безсловесными животными, душа наша имѣть 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,—имѣть 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 имѣть въ самомъ себѣ принципа жизни: какъ простое соединеніе материальныхъ элементовъ, оно подлежитъ общимъ законамъ всего сложно-материального и готово постоянно разрушиться, разложиться на составляющія его стихіи³⁾). Если же на самомъ дѣлѣ оно не только поддерживается въ бытіи, но еще живеть 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 материальныхъ предметовъ. — Сторона души, обращенная на это дѣло, стоитъ особо въ ряду другихъ душевныхъ дѣятельностей. Это кругъ бесознательныхъ, инстинктивныхъ душевныхъ отправлений, рѣзко отличный и отъ чистыхъ движений разума, и отъ движений смѣшанного,

1) Объ устр. чл., гл. 8.

2) О душ. и воскр.. стр. 240.

3) Огласит слов., гл. 37, стр. 98.

чувственно-разумного характера. При всей сложности процесса, который происходит въ органической жизни нашего тѣла, душа совершаеть 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 имѣеть 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 определенiemъ 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 насть 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, однакожъ природа питаемыхъ растеній перерабатываетъ влагу въ разныя свойства. Одна и также 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 холодѣеть, въ третьемъ является среднимъ качествомъ; въ лаврѣ, въ нардѣ и въ подобныхъ растеніяхъ благоуханія; въ смоковницѣ и въ грушѣ сладка; виноградною лозою обращается въ грозѣ 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.—Подобный же чудеса и на нашей нивѣ, оживотворяемой душою, творить природа или—лучше сказать—Владыка природы. Кости, хрящи, кровеносные жилы, нервы, связки, плоть, кожа, жиръ, волосы, желѣзы, ногти, глаза, ноздри, уши, все сему подобное и кроме того тысячи другихъ суставовъ, отличающихся другъ отъ друга разными свойствами, питаются однимъ родомъ пищи, соответственно 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 срасторится съ этимъ зрительнымъ членомъ, и соответственно разностямъ глазныхъ покрововъ—удѣлится каждому, Если приливаетъ къ слуховымъ суставамъ, смѣшивается съ природою слухового органа; вошедшіи въ губу, дѣлается губой; въ костяхъ твердѣтъ, въ мозжечкѣ размягчается, въ жилахъ получаетъ упругость, растягивается съ поверхностями, утончается въ соответственныхъ испареніяхъ до того, что производить изъ себя волосы. И притомъ, если проходить путями извилистыми, то порождаетъ выющиеся и курчавые; а если прохожденіе волосородныхъ испареній совершаются путями прямыми, то и волосы являются длинные 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, исключ-

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

чаетъ ихъ изъ области явлений собственно психологическихъ и придаетъ имъ характеръ процессовъ чисто физиологическихъ. По тому-то св. Григорій, какъ и большинство древнихъ философовъ, не занимается специально функциями души питательной; онъ довольствуется только утверждениемъ ихъ существования 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 несовершенѣе способности разумной. Но въ порядке послѣдовательного 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 изложенного 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 об-
нимающій совокупность душевныхъ отправлений. Клас-
сификація Платона уложена сюда, какъ часть въ цѣ-
лозе: тѣ «πιδιομητικо» и тѣ «υρωειδес», которымъ Платонъ
придавалъ значеніе отдѣльныхъ частей души, стоя-
шихъ въ прямой параллели съ разумомъ, здесь низ-
ведены на степень частныхъ силъ, подчиненныхъ
одной, выше ихъ стоящей, способности—чувствитель-
ной, которая въ свою очередь является въ соподчи-
ненномъ отношеніи съ двумя другими способностями
души—разумной и питательной.—Насколько правиль-
на и основательна съ научно-психологической точки
зрѣнія григоріева классификація—судить не будемъ;
съ формально-логической стороны ее можно упрек-
нуть скорѣе въ слишкомъ большой широтѣ и общно-
сти, чѣмъ въ противоположномъ недостаткѣ.

Эта общность принятаго дѣленія отразилась въ
ученіи еп. Нисского другимъ недостаткамъ,—непол-
нотою въ раскрытии деталей. За тѣми душевными
явленіями, какія исчислены св. Григоріемъ въ каж-
дой изъ трехъ категорій, остается рядъ другихъ пси-
хическихъ феноменовъ, или вовсе не упомянутыхъ
св. отцомъ или же упомянутыхъ лишь вскользь и ми-
моходомъ, и однакожъ имѣющихъ свой особый, стро-
го опредѣленный характеръ и глубокій интересъ
для психолога. Чтобы видѣть этотъ проблѣлъ, позво-
лимъ себѣ кратко воспроизвести изложенія выше
мысли св. Григорія по вопросу о душевныхъ способ-
ностяхъ. Разумная сторона души имѣетъ двѣ способ-
ности: мышленіе или познаніе, и волю. Познаніе въ
свою очередь имѣетъ два вида: непосредственное
или созерцательное, направленное къ объектамъ сверх-
чувственнымъ, духовнымъ, и опосредственное дѣя-
тельностью виѣшнихъ чувствъ и направленное къ
предметамъ материальнымъ. Воля свободно опредѣ-

ляетъ себя къ дѣятельности посредствомъ двухъ различныхъ движений, любви и ненависти. — Тѣ же два движения характеризуютъ и явленія чувственно-животной стороны души: движение любви или влечения становится здѣсь вожделѣніемъ, движение ненависти и отвращенія — раздражительностью. Страсти суть пылкія движения вожделѣвателной и раздражительной силы; они рождаются изъ впечатлѣній пріятныхъ или непріятныхъ, производимыхъ на чувственность внѣшними предметами. Указанія разума служить 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 Промысломъ. —

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 движениями — вожделѣнія и раздражительности. Но, какъ само собой понятно, цѣлая область чувствованій этими движениями далеко не обнимается. Есть чувства, которые сопровождаются пріятными или непріятными ощущеніями, но первая причина и источникъ которыхъ лежитъ не во внѣшнихъ впечатлѣніяхъ, а во внутреннихъ движенияхъ 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 подобные психические движения были совсѣмъ неизвѣстны греческой философіи. Платонъ посвящаетъ вѣсколько прекрасныхъ страницъ экзальтированному изображенію тѣхъ высокихъ чувствованій, какія способна испытывать душа, поднимаясь къ миру 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 специального ихъ источника, ни мѣста ихъ въ ряду другихъ душевныхъ явлений.

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. чл.“ (стр. 105), выражая удивленіе „обширности этого внутреннаго вмѣстилища, въ которое стекаются всѣ безчисленныя впечатлѣнія, идущія при посредствѣ вѣнѣній 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 надянс. псалм.“ ч. 2-я, гл. 2, стр. 5—8; гл. 4, стр. 15—18. На Екк., Бесѣд. 5, стр. 291—2 и мн. др.

Можно ли упрекать еп. Нисского за подобный упущение? Нужно пожалеть, 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 дѣятельностей, 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 Нисского понятіе душевной жизни имѣть болѣе определенный и тѣсный смыслъ. Не всѣмъ психическимъ способностямъ св. отецъ придаетъ одинаково важное и существенное значение въ природѣ нашего духа, и потому далеко не всѣ душевые отправленія считаетъ относящимися къ прямой цѣли и назначенію этого послѣдняго. Истинное существо души, какъ мы видѣли, онъ опредѣляетъ лишь двумя богоподобными свойствами—умомъ и свободою 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 движения нашей души.

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

существа, богоподобная душа имѣть также свою жизнь и свое особое питаніе, соотвѣтственное ея духовно-разумной природѣ¹⁾). Пища души—не грубый хлѣбъ, какимъ читается тѣло, ибо написано: не о хлѣбѣ единомъ живъ будеть человѣкъ (Мо. 4, 4) ²⁾). Душу питаютъ и животворять 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 представление св. Григорія объ истинномъ направлениі 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 Θεόν ἐστιν τῇ ζωῇ τῆς φρυγῆς 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 Екклез., Бесѣд. 5, стр. 291.

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

текая и утекая, самымъ прохожденiemъ своимъ влагаетъ жизненную силу въ тѣхъ, въ комъ она бываетъ, то пріобщеніе (*μετοσіа*) истинно-сущаго, всегда пребывающаго и вѣчно неизмѣнаго не гораздо-ли болѣе сохраняетъ въ бытіи пріобщающагося? “¹⁾.

Но если познаніе Бога служить источникомъ жизни души, то наоборотъ — невѣдѣніе (*ἀγνоіα*) Его есть причина духовной смерти. „Незнаніе истиннаго блага, сначала подобно туману затемнающее нѣсколько зрителную 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 (тѣ дѣ ѹпъ ххт' о旣іау дн, ѿдѣ єстіу блаѡс); оно есть просто отрицаніе или прекращеніе дѣятельности вѣдѣнія (*δὲ ἀγνοіα οὐχὶ τινός єстіу ὅπαρεіс, ἀλλὰ τῆς κατὰ τὴν γνωſіи ἐνεργεіас ἀναίρεіс*). Тѣмъ не менѣе въ отношеніи къ духовной жизни оно есть величайшее изъ золъ (тобто δ' αὐτὴ τὸν κακῶν τὸ ἐσχατον) ³⁾). Съ прекращеніемъ притока духовной пищи, начинается постепенное ослабленіе и увяданіе душевныхъ силъ, которое можетъ потомъ окончиться полною духовною смертью. 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 естественного 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 препятствиемъ къ пріобщенію 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 периода, строго различные между собою: жизнь настоящая, земная, и жизнь будущая, загробная. Знаніе доступное намъ здѣсь на землѣ, при условіяхъ тѣлеснаго существованія, и по своему характеру, и по степени совершенства стоитъ гораздо ниже того, которымъ будетъ владѣть наша душа, когда отрѣшится отъ связи съ грубымъ веществомъ и перейдетъ въ область бытія 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 лицемъ къ лицу, но для познанія Его нуждаемся въ посредствѣ чувственного міра, который Имъ созданъ и есть какъ-бы лѣвая сторона Его существа. Весь видимый міръ, во всѣхъ своихъ частяхъ исполненный божественныхъ чудесъ, служить 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 говорять 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 пребывая и около себя самой вращаясь, и движенія никогда не прекращая, и изъ свойственного ей мѣста не переходя въ какое-либо другое“¹⁾). Это космологическое свидѣтельство о Богѣ, по мнѣнію св. Григорія, имѣть такую неотразимую силу убѣдительности, что способно и атеистамъ доказать бытіе Божіе и предъ политеистами оправдать единство Божества²⁾.

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 боговѣданія. Пусть многія науки преслѣдуютъ материальныя цѣли и клонятся къ обеспеченію внѣшняго благосостоянія человѣка, но истинную цѣну онѣ получаютъ только тогда, когда ведутъ къ познанію Бога и развиваются любовь къ Нему, т. е. когда поддерживаютъ и укрѣпляютъ истинную жизнь души. Въ противномъ случаѣ онѣ окажутся пустыми и бесплодными измышеніями, 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 живаго¹⁾.

Въ познаніи истины, которое достигается нашею душою въ здѣшнемъ, земномъ, мірѣ и которое сохраняетъ ее въ бытіи (*δεῖς ἐν τῷ οὐτι συντηρεῖται ἡ φύσις*)²⁾, еп. Нисскій различаетъ свои стадіи развитія. Высшую ступень познанія онъ обозначаетъ терминами — *ἐπιστήμη* и *εἰδῆσις*. Это — познаніе, свойственное людямъ, вполнѣ окрѣпшимъ въ вѣрѣ, утвердившимся духовно, — тѣмъ, которымъ апостолъ Павель приписываетъ «совершеннѣйшія способности и чувства обученные» (Евр. 5, 14), и которыхъ въ другомъ мѣстѣ онъ называетъ пневматиками (1 Кор. 2, 15). Въ моральномъ отношеніи характерную черту этой ступени познанія составляетъ *διάκρισις*, безошибочное различеніе между добромъ и зломъ, основанное на ясномъ, разумномъ пониманіи ихъ природы. Менѣе совершенную ступень познанія представляетъ *γνῶσις*. Изъ употребленія этого термина въ разныхъ мѣстахъ св. Писанія св. Григорій выводить заключеніе, что *γνῶσις* есть знаніе не вполнѣ твердое, допускающее возможность ошибокъ и связанное съ нѣкоторымъ расположениемъ къ пріятному (*τὴν πρός καλὸν εἰδησέν*). 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 зла³⁾.

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

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

³⁾ Объ устр. чел., гл. 20, стр. 156—7. Migne, col. 197. Ап. Павель обозначаетъ терминомъ *γνῶσις* вышнее, фрагментарное наше познаніе въ отличіе отъ бывшаго, интуитивнаго, которое онъ отмѣчаетъ словомъ *ἐπιγνώσκειν*: „*ὅτι*

Развитіе души въ сферѣ познанія, начинающееся въ здѣшнемъ мірѣ, имѣть опредѣленныя границы, полагаемыя условіями настоящаго, чувственного бытія. Совершенѣйшее знаніе откроется тогда, когда душа, отрѣшившись отъ земной оболочки, представитъ лицемъ къ лицу предъ высочайшимъ Источникомъ истины,—по примѣру Моисея, снявшаго предварительно обувь и потомъ уже удостоившагося созерцать свѣтъ горящей купины ¹). Тогда откроется предъ нами другой міръ, міръ вещей вѣчныхъ,—то, что Платонъ называетъ «стравою истины» (*tό τῆς ἀληθείας πεδίον*), и что мы, христіане, называемъ царствомъ Божіимъ. Душа познаетъ тогда истину, обнаженную отъ всякаго покрова; она узритъ Бога такимъ, каковъ Онъ есть (1 Кор. 13, 12). «Въ будущемъ вѣкѣ, когда прейдетъ все видимое, по слову Господа.... и мы перейдемъ въ ту жизнь, которая выше и зреѣнія, и слуха, и мысли, тогда не отчасти уже и не изъ дѣлъ только, какъ теперь, познаемъ мы природу Благого и не при посредствѣ видимаго будемъ уразумѣвать невидимое, но, безъ сомнѣнія, будетъ постигнуть родъ неизреченаго 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 безплодно и бесполезно. Познаніе истины начинаетъ и поддерживаетъ жизнь души; любовь къ истинѣ укрѣпляетъ и завершаетъ ее. Истинное знаніе есть «твѣрдое 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 любовью, съ тѣмъ освиваемся душами»²⁾. Эта близость къ Богу служить для духа человѣческаго обильнымъ источникомъ жизни; какъ и наоборотъ, — отвращеніе отъ истиннаго блага въ сторону зла ведеть къ духовной смерти³⁾. Зло есть отрицаніе истины; оно есть влеченіе души къ этому, что имѣть 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 Екл., Бесѣд. VIII, стр. 335.

³⁾ Ibid., стр. 343.

дитъ 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, принадлежить 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 вполнѣ заслуженно носятъ усвоенное имъ имя; другія должно носятъ такое название. 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 Божиемъ. Все прочее, что ласкаетъ чувства, представляется хорошимъ въ силу ложнаго обольщенія, на самомъ же дѣлѣ оно не имѣть 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 разрушенню, и устремляютъ свою любовь къ предметамъ суетнымъ, изнурая себя въ погонѣ за этими призраками. ³⁾ „Одно только достойно любви по природѣ, — истинно — сущее (тѣ

¹⁾ О надп. псалм., гл. 8, стр. 53.

²⁾ На Екклез., Бесѣд. VIII, стр. 340.

³⁾ Ibid., стр. 342—3.

а́лъгдóс бу), о чёмъ законодательство говорить въ де-
сятословіи: *возлюбиши Господа Бога твоего отъ
всего сердца твоего и отъ всего помышленія твоего* (Второз. 6,5 ¹⁾).

Любовь, какъ и познаніе, не можетъ достигнуть полнаго совершенства въ здѣшней земной жизни. По силѣ тѣснѣйшей связи и зависимости воли отъ разума, недостатки въ дѣятельности послѣдняго не-
обходимо отражаются такими-же несовершенствами и въ движеніяхъ первой. Любовь имѣть свое начalo въ знаніи: не зная, нельзя любить. Она зараж-
дается вмѣстѣ съ первымъ проблескомъ истины и постепенно укрѣпляется по мѣрѣ большаго и боль-
шаго просвѣщенія разума свѣтомъ истиннаго по-
знанія. И если для разума совереннѣйшее вѣдѣніе, соединенное съ непосредственнымъ проникновеніемъ въ самое существо истины, въ настоящей жизни недостижимо, то и для воли здѣсь лежитъ неодо-
лимое препятствіе къ совереннѣйшему раскрытию истинной любви. За отсутствіемъ непосредственного 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 вступить въ ближайшее съ Нимъ обще-
ніе. А это будетъ, когда мы, перешедши въ жизнь загробную и очистившись отъ всѣхъ сквернъ плот-
ской жизни, узримъ Бога лицемъ къ лицу. Здѣсь чистыя влеченія любви не встрѣтять болѣе никакихъ преградъ; душа соединится съ самымъ Источникомъ жизни и въ томъ будетъ почерпать высочайшее для себя блаженство: „ибо можно-ли представить боль-

1) Ibid., стр. 343.

шее блаженство, чѣмъ лицезрѣніе Бога? (*τι γὰρ ἀντὶς μεῖζον εἰς μακάρισμόν ἔνυούσειεν τοῦ εἰδεῖν τὸν Θεόν;*)¹⁾).

Достигши этой высочайшей цѣли своей жизни, душа не будетъ уже имѣть недостатка ни въ чемъ: она обниметъ полноту сущаго и въ немъ найдеть удовлетвореніе всѣмъ своимъ стремленіямъ.²⁾ Излишними окажутся для нея всѣ тѣ движения и тѣ способности, которые имѣютъ ближайшее отношеніе къ условіямъ настоящаго земнаго ея существованія. Не найдутъ въ ней мѣста ни вожделѣніе, ни раздражительность, ни надежда, ни припоминаніе, ни вообще какая-либо изъ тѣхъ дѣятельностей, которыя развиваются въ ней теперь, пока цѣль ея жизни находится еще въ отдаленіи и закрыта покровомъ чувственности.³⁾ Даже познаніе и любовь,—эти высокія движения богоподобнаго духа,—въ будущемъ существенно измѣнятъ свой характеръ: *η γνῶσις ἀγάπη γίνεται* — знаніе сдѣлается любовью,⁴⁾ или—лучше сказать — знаніе и любовь сольются въ одинъ общій, нераздѣльный актъ,—актъ непосредственнаго созерцанія и внутренней привязанности къ высочайшему Благу. Душа познаетъ Бога, и сама будетъ познана Имъ; душа возлюбить Бога, и сама будетъ возлюблена Имъ: она будетъ въ Богѣ, и Богъ будетъ въ ней⁵⁾.

A. Martynovъ.

1) На Пѣсн. Пѣсн., 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 Пѣсн. Пѣсн., стр. 155.

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