

АСКЕТИЧЕСКІЯ ВОЗЗРѢНІЯ
Преподобнаго Іоанна Кассіана
РИМЛЯНИНА

(ПРЕСВИТЕРА МАССИЛІЙСКАГО).

Іеромонахъ Θεодоръ

(ПОЗДѢВСКІЙ).



КАЗАНЬ
Типо-литографія Императорскаго Университета.
1902.

Печатано по опредѣленію Совѣта Казанской Духовной Академіи отъ
12 іюня 1902 года.

Ректоръ Академіи Епископъ А л е к с і й.

Предисловіе.

Просперъ Аквитанскій въ своихъ письмахъ къ блаж. Августину извѣщалъ послѣдняго, что среди богослововъ южной Галліи возникъ новый взглядъ на значеніе свободы и благодати въ дѣлѣ спасенія человѣка. Этотъ новый взглядъ южно-галльскихъ богослововъ былъ результатомъ ихъ попытки смягчить рѣзкость ученія бл. Августина о полнѣйшей неспособности падшаго человѣка къ дѣланію добра и, избѣгая заблужденій Пелагія, представить правильное рѣшеніе вопроса объ отношеніи свободы воли къ благодати Божіей въ дѣлѣ спасенія человѣка. Но эта попытка галльскихъ богослововъ оказалась неудачной и новое ученіе по словамъ Проспера содержало въ себѣ „остатки пелагіанскаго кривотолкованія“ (*reliquiae Pelagianae pravitatis*), какъ онъ выражается въ своихъ письмахъ.¹⁾ Въ виду этого тотъ же Просперъ въ 432 году пишетъ особое сочиненіе подъ заглавіемъ „*Contra Collatorem*“, направленное прогивъ Кассіана, пресвитера Массилійскаго,²⁾ въ сочиненіяхъ котораго онъ и находилъ эти остатки пелагіанскаго кривотолкованія. Въ своемъ же собственномъ сочиненіи („*Contra Callatorem*“) Просперъ и указываетъ тѣ пункты въ ученіи Кассіана, которые ему казались пелагіанскими, несогласными съ православнымъ ученіемъ

¹⁾ Epist. ad Aug. § 7. Mign. t. 51 p. 72.

²⁾ Просперъ въ указанномъ сочиненіи не называетъ Кассіана по имени и самое его сочиненіе теперь извѣстно подъ неопредѣленнымъ заглавіемъ „*Contra Collatorem*“. Но въ болѣе древнемъ—„*Codex Corbeiensis*“—это его сочиненіе носитъ другую надпись, именно: *Liber sancti Prosperi pro praedicatoribus gratiae Dei contra librum Cassiani presbyteri, qui prenotatur „de protectione Dei“*. См. Wiggers „*Versuch einer pragm. darst. d. August. und Pelag.*“ t. II s 138. Hamburg. 1833 г. Справ Mign. t 51 p 214

и требовавшими осужденія.¹⁾ Съ этого времени имя Іоанна Кассіана вносится въ исторію, такъ называемыхъ, пелагіанскихъ споровъ, волновавшихъ западъ въ началѣ V-го вѣка и его ученіе дѣлается предметомъ научной богословской разработки. И если въ области богословской литературы, изучающей исторію движенія христіанской богословской мысли по разнымъ вопросамъ вѣроученія и жизни, интересъ изученія начала V-го вѣка христіанской эры сосредоточивается почти исключительно на пелагіанскихъ движеніяхъ, то на ряду съ именами Пелагія и Августина всегда уже выводится и имя преп. Кассіана, какъ представителя, такъ называемаго, полупелагіанства. Почти единственно только съ этой стороны и разсматривается дѣятельность І. Кассіана въ новѣйшей сравнительно богословской литературѣ и весь интересъ его изученія сводится къ его ученію о свободѣ и благодати.

Между тѣмъ, если обратить вниманіе на литературные труды І. Кассіана, на всю его жизнь и дѣятельность, то очень ясно будетъ видно, что богословскій интересъ самого-то І. Кассіана далеко не ограничивался выясненіемъ вопроса объ участіи въ дѣлѣ спасенія человѣка двухъ факторовъ: божественнаго и человѣческаго. Даже болѣе, этому вопросу и его выясненію отводится въ извѣстныхъ намъ литературныхъ трудахъ І. Кассіана очень незначительное мѣсто, поскольку только это требовалось главною цѣлію всѣхъ его сочиненій. Центръ тяжести его сочиненій далеко не въ этомъ пунктѣ, и самыя его разсужденія о свободѣ и благодати вовсе не носятъ того спеціально полемическаго характера, какого можно было бы ожидать отъ писателя, поставившаго себѣ цѣлію оправдать свои взгляды и опровергнуть взгляды противниковъ, въ данномъ случаѣ примирить или найти средину между взглядами блаж. Августина и Пелагія. И мы увидимъ въ послѣдствіи, что вопросъ о свободѣ и благодати тѣсно и органически связанъ съ тѣмъ предметомъ, раскрытію котораго посвящены сочиненія І. Кассіана, какъ часть съ цѣлымъ, и послѣдній не могъ совершенно пройти его молчаніемъ, но въ то же время не вдавался и въ обширныя разсужденія о немъ, такъ какъ это нарушало бы планъ его сочиненій. Поэтому и изучать І. Кассіана только какъ представителя, такъ называемаго, полупе-

¹⁾ Mign t. 51 p. 266—269.

лагіанства, можно сказать, было бы очень односторонне; это значить брать только небольшую частичку его богословских трудовъ и оставлять то, что служить главнымъ содержаніемъ не только его богословской мысли, но и самой его личной жизни.

Основное же содержаніе личной жизни I. Кассіана было духовное подвижничество—аскетизмъ, которому онъ посвятилъ всю свою жизнь отъ ранней юности, и это же подвижничество составляетъ главный предметъ наиболѣе значительныхъ его литературныхъ трудовъ, каковы его: „De Institutis Coenobiorum“ (XII кн.) и „Collationes Patrum“ ¹⁾ (XXIV кн.). Только уже въ зависимости отъ его личной жизни и отъ главной цѣли его сочиненій образовалась и его богословская теорія объ отношеніи свободы воли и благодати Божіей въ процессъ спасенія человѣка. Это необходимо имѣть въ виду, и вопросъ о свободѣ и благодати у Кассіана нужно рѣшать въ связи съ изученіемъ его аскетическихъ воззрѣній, ибо онъ составляетъ только частный, хотя и важный, пунктъ всей его аскетической системы. Такая именно постановка дѣла замѣтно ведетъ къ нѣкоторой перемѣнѣ взгляда на самое ученіе I. Кассіана о свободѣ и благодати и измѣняетъ обычный пріемъ изученія этого предмета, когда выходятъ уже изъ предзанятой мысли о полупелагіанствѣ I. Кассіана.

Въ данномъ случаѣ не лишнимъ будетъ упомянуть о сочиненіи одного нѣмецкаго автора, который хотя и посвятилъ свое сочиненіе специально рѣшенію вопроса о свободѣ и благодати у I. Кассіана, но рѣшаетъ его въ связи съ изученіемъ его аскетическихъ воззрѣній и его жизни. Авторъ этого сочиненія, которое озаглавляется: „Lehre des Iohannes Cassianus von Natur und Gnade“, Alexander Hoch, въ самомъ началѣ первой главы его говорить, что при выясненіи кассіановскаго ученія о природѣ и благодати необходимо имѣть въ виду: 1) ходъ образованія и развитія Кассіана и 2) цѣль его сочиненій. ²⁾ Сдѣлавши краткій очеркъ жизни Кассіана, авторъ характеризуетъ далѣе его исключительно какъ аске-

¹⁾ Подробнѣе о его сочиненіяхъ скажемъ послѣ, когда будемъ дѣлать очеркъ его жизни и трудовъ.

²⁾ См. «Lehre d. I. Cassianus von Natur und Gnade» Al. Hoch. Freiburg. 1895 г. стр. 1.

тическаго писателя и при дальнѣйшемъ раскрытіи его взгляда на свободу и благодать всегда имѣетъ въ виду это основное содержаніе, какъ жизни І. Кассіана, такъ и его сочиненій. Какъ на характерную особенность сочиненія упомянутого нѣмецкаго автора слѣдуетъ указать на стремленіе послѣдняго поставить нравственное христіанское міровоззрѣніе І. Кассіана и особенно его взглядъ на свободу и благодать въ прагматическую связь съ воззрѣніями восточныхъ о.о. и главнымъ образомъ І. Златоуста. Въ результатѣ такого изученія І. Кассіана получилось то, что указанный авторъ воздерживается отъ рѣшительнаго признанія взгляда І. Кассіана на свободу и благодать полупелагіанскимъ. Онъ переноситъ на І. Кассіана сужденіе, высказанное объ І. Златоустѣ Бѣрингеромъ. Послѣдній замѣчаетъ относительно взгляда І. Златоуста на свободу и благодать, что въ этомъ пунктѣ Златоустъ мыслилъ правильно, что благодать онъ никогда не противопоставлялъ свободѣ, но только косности—вялости (свободы) (träghheit). У Іоанна Златоуста нѣтъ только системы, и онъ въ интересахъ практическихъ, какъ эмпирикъ, говоритъ часто въ реторической формѣ съ преувеличеніемъ.¹⁾ Это же самое по мнѣнію Нсш'а нужно сказать и объ І. Кассіанѣ и его ученіи о свободѣ и благодати.²⁾

Такимъ образомъ, упомянутый авторъ признаетъ во взглядахъ І. Кассіана только недостатокъ научно-систематическаго выраженія имъ своихъ воззрѣній и воздерживается отъ обвиненія его въ пелагіанствѣ. И это едва-ли не единственный авторъ, который ставитъ вопросъ о свободѣ и благодати у Кассіана въ связь съ его жизнью и аскетическими воззрѣніями и въ послѣднихъ ищетъ пособія для рѣшенія этого вопроса. Что касается другихъ изслѣдованій и трудовъ, посвященныхъ изученію І. Кассіана, то они совершенно не касаются его аскетическихъ воззрѣній и оставляютъ совершенно въ тѣни эту сторону его дѣятельности въ исторіи христіанской жизни. Этотъ недостатокъ научной разработки и выясненія аскетическихъ воззрѣній І. Кассіана въ новѣйшей богословской литературѣ тѣмъ замѣтнѣе, что извѣстность его какъ именно христіанскаго подвижника, высокое значеніе его подвижническихъ

¹⁾ См. Нсш. «Lehre d. I. Cass. von. Natur und Gnade» стр. 113.

²⁾ Ibid.

сочиненій засвидѣтельствованы многими древними знаменитыми мужами не только западной церкви, но и восточной.

Чтеніе сочиненій І. Кассіана рекомендовалось многими мужами, извѣстными не только своей ученостью, но и святостью жизни и повсюду его сочиненія цѣнились очень высоко.

Геннадій, пресвитеръ Массилійскій „in Catalogo illustrium virorum“, Фульгенцій, Кассіодоръ, Григорій Вел., и др. говорятъ о Кассіанѣ главнымъ образомъ какъ о подвижникѣ и авторѣ прекрасныхъ аскетическихъ сочиненій и даютъ о нихъ самый похвальный отзывъ, внушая монахамъ прилежно читать ихъ. „Cassianum presbyterum, qui scripsit de institutione fidelium, sedulo legite, frequenter audite“, внушаетъ Кассіодоръ своимъ монахамъ.¹⁾

Св. Бенедиктъ (regula monastica cap. 24 и 73) установилъ въ монастыряхъ ежедневное чтеніе сочиненій І. Кассіана. Такое же отношеніе къ Кассіану и его сочиненіямъ можно видѣть у извѣстныхъ своей ученостью и благочестіемъ мужей и болѣе поздняго времени. Петръ Даміанъ, говоря объ одѣянніи монаховъ и клириковъ, въ подтвержденіе ссылается на І. Кассіана, а Доминикъ самъ тщательно изучалъ сочиненіе Кассіана „Collationes Patrum“ и изъ него „didicit puritatem cordis, contemplationis viam, omniumque virtutum perfectiorem“. ²⁾ Даже Тома Аквинатъ, ученѣйшій мужъ своего времени, когда желалъ отвлечься отъ своихъ возвышенныхъ спекуляцій, брался за „Собесѣдованія“ І. Кассіана. Въ сочиненіи же своемъ „Summa Theologica“ онъ охотно и очень часто цитируетъ Кассіана, изъ него заимствуетъ аргументы и имъ подтверждаетъ свои заключенія. Діонисій Картузіанскій (Cartusianus) причисляетъ І. Кассіана къ славнѣйшимъ мужамъ, достойнымъ вѣчной памяти, называетъ его величайшимъ мужемъ, сочиненія котораго значительно выдѣляются и превосходятъ сочиненія другихъ ученыхъ мужей церкви.

Іоаннъ Тритемій, писатель XV-го вѣка, въ своемъ сочиненіи „Catalogus illustrium virorum“, Петръ Еквилинъ, кардиналъ Белларминъ „in libro de scriptoribus ecclesiasticis“ говорятъ о Кассіанѣ, какъ мужѣ знаменитомъ, славномъ подвижникѣ и писателѣ, сочиненія котораго „utiliter legi possunt“,

¹⁾ Mign. Prolegom. ad op Ioan. Cassian. t 49 стр. 47.

²⁾ Ibid. стр 49

по выраженію Беллармина.¹⁾ Свидѣтельства знаменитыхъ мужей объ І. Кассіанѣ, какъ выдающемся писателѣ и славномъ подвижникѣ, горечислены далеко не всѣ, а только наиболѣе важныя. Но и изъ нихъ уже можно видѣть, что память объ І. Кассіанѣ и интересъ къ нему, какъ писателю-подвижнику, живо хранились на западѣ даже до XVI-го вѣка.²⁾

Если обратимся къ восточной Церкви, греческой, то увидимъ, что и тамъ имя І. Кассіана пользовалось извѣстностью, а его сочиненія („Collationes“ et „Institutiones“) очень рано были переведены на греческій языкъ и пользовались большимъ уваженіемъ за изложенныя въ нихъ возвышенныя аскетическія воззрѣнія. Такъ, по отзыву преп. Іоанна Лѣствичника, „великій Кассіанъ разсуждаетъ превосходно и возвышенно“.³⁾

Патріархъ Фотій въ своей „Bibliotheca“ (Cod. 197), говоря о Кассіанѣ, замѣчаетъ, что его сочиненіямъ свойственно нѣчто „божественное“—*θεϊον*⁴⁾, а относительно второй части „Institutiones“ Кассіана пишетъ: „если что другое, то особенно эти разсужденія полезны для рѣшившихся принять на себя трудъ подвижничества“.⁵⁾ Сочиненія Кассіана патріархъ Фотій безъ сомнѣнія видѣлъ уже переведенными на греческій языкъ, такъ какъ мѣста изъ второй части „Institutiones“ приводимы были уже Леонтіемъ (въ VI-мъ вѣкѣ)⁶⁾. „Собесѣдованія“ Кассіана точно также сдѣлались извѣстны на греческомъ языкѣ очень рано.⁷⁾

Что касается нашей отечественной древне-русской религіозной письменности и ея представителей, то извѣстность и вліяніе І. Кассіана на послѣднихъ не подлежитъ сомнѣнію.

¹⁾ См. Mign. t. 49. Praef. ad op. I. Cass. стр. 50—51

²⁾ Подробное собраніе свидѣтельствъ объ І. Кассіанѣ древнихъ знаменитыхъ мужей вплоть до XVI в. можно читать у Mign'я t. 49. Здѣсь въ предисловіи къ трудамъ І. Кассіана находится цѣлый отдѣлъ подъ заглавіемъ: „Illustrium virorum de I. Cassiano testimonia“ стр. 45—51.

³⁾ „Лѣствица“ Іоанна Лѣств. ст. 4 гл 106. Изд. 1894 г. 4-е Серг. Посадъ.

⁴⁾ Biblioth. Cod. 197 p. 265.

⁵⁾ Ibid. стр. 265—266. См. «Ист. уч. объ о.о. Цер.» Филар. т. 2 стр. 42.

⁶⁾ «Истор. уч. объ отцахъ Церкви.» Филарета т. 2 стр. 42

⁷⁾ Ibid. стр. 42—44 и Hoch. «Lehre d. I. Cass. von Nat. und Gnade» стр. 7 примѣч. 1-е.

Преп. Ниль Сорскій, аскетическія идеи котораго въ своей общей основѣ—идеи цѣлаго ряда патристическихъ писателей, всего болѣе кажется пользовался сочиненіями І. Кассіана, когда онъ, по его собственному выраженію, „собиралъ малая отъ многихъ—отъ крупницъ падающихъ отъ трапезы словесъ господій своихъ блаженныхъ отцевъ“. ¹⁾ По крайней мѣрѣ пятая самая важная глава „монастырскаго устава“ Нила Сорскаго („о различіи нашего боренія и побѣды на осмь начальнѣйшихъ помыслъ страстныхъ“) имѣетъ ближайшую связь со второй половиной сочиненія Кассіана „De Institutis Coenobiorum“, которая тоже содержитъ въ себѣ описаніе борьбы съ восьмью главными пороками. Въ томъ и другомъ сочиненіи можно видѣть одну основную идею, одну общую психологическую почву изслѣдованія. Слѣдуя за Кассіаномъ, Ниль Сорскій также дѣлаетъ попытку психологическаго описанія, анализа главныхъ страстей, съ которыми долженъ бороться инокъ, и съ помощью такого разсмотрѣнія этихъ страстей старается указать средства побѣждать ихъ (средства эти такъ же общи какъ и у Кассіана). Въ „Главахъ“ Нила Сорскаго можно находить даже болѣе частныя точки соприкосновенія съ упомянутымъ сочиненіемъ Кассіана: русскій авторъ дѣлаетъ прямыя заимствованія изъ сочиненія Кассіана, и говоритъ даже иногда его словами, хотя и не называетъ его по имени. ²⁾ Несомнѣнно, что имя І. Кассіана было хорошо извѣстно въ древне-русской письменности. Сборникъ библіотеки Троице-Сергіевской Лавры (XV-го в.) № 756 л.л. 461—476 содержитъ въ себѣ часть изъ аскетическихъ сочиненій преп Кассіана подъ такимъ заглавіемъ: „Преподобнаго отца нашего Аввы Кассіана Римлянина о злобныхъ осмихъ помыслахъ“; также сборникъ XV-го в. № 760 л.л. 168 и сл.

Правда, нужно сказать, что въ указанныхъ древне-славянскихъ рукописяхъ это сочиненіе Кассіана находится въ сокращенной редакціи, въ какой оно было переведено съ латинскаго на греческій, а съ послѣдняго уже и на славянской.

¹⁾ Изъ «Главъ» Нила Сорскаго.

²⁾ Срав. съ упомянут. соч. Кассіана слѣд мѣста V-й гл «Устава»—по изданію оптинск. пуст. стр. 68, 69—71, 74, 79—80, 82, 87, 94. См. Архангельскій «Ниль Сорскій и Вассіанъ Патрик.» стр. 150 примѣч. СПб. 1882 г.

Сочиненія преп. І. Кассіана такимъ образомъ очевидно могли быть читаемы древними русскими иноками и цѣнны по достоинству. Одинъ изъ ближайшихъ учениковъ Нила Сорскаго, Иннокентій Охлѣбшинъ съ такимъ же уваженіемъ относился къ писаніямъ І. Кассіана, какъ и самъ Нилъ Сорскій. Объ этомъ можно судить по тому факту, что въ своемъ „Надсловіи“ Иннокентій Охлѣбшинъ не разъ въ подтвержденіе себя приводитъ слова „Святаго Кассіана“.

Такимъ образомъ, и наши русскіе иноки-богословы, равно какъ и западные, и восточные представители христіанской жизни и богословской мысли одинаково знаютъ преп. Кассіана, какъ славнаго подвижника и весьма полезнаго наставника духовной жизни. Этимъ очевидно уваженіемъ къ сочиненіямъ І. Кассіана и ихъ цѣнностью для духовной жизни и объясняется то количество изданій, въ какомъ они вышли въ небольшой сравнительно періодъ времени. Начиная съ 1485 г. и до 1733 г. сочиненія І. Кассіана издавались 29 разъ, при чемъ нѣкоторыя изданія выдѣляются особенною заботою о восстановленіи подлиннаго текста сочиненій І. Кассіана и устраненіи интерполяцій.¹⁾ И не смотря на такую повидимому завидную историческую извѣстность І. Кассіана, какъ подвижника и писателя подвижническихъ сочиненій, въ научной богословской литературѣ нѣтъ трудовъ, посвященныхъ выясненію его аскетическихъ воззрѣній.

Мы не беремся указывать причины, по которой научная богословская мысль новѣйшаго времени, оставляя безъ вниманія существенное содержаніе жизни и трудовъ І. Кассіана, ограничивается изученіемъ только его взгляда на свободу и благодать. Впрочемъ, преп. Кассіанъ въ данномъ случаѣ не составляетъ исключенія, такъ какъ и вообще-то аскетическая литература новѣйшаго времени бѣдна, а интересъ не только къ изученію аскетовъ, но даже и чтенію ихъ только еще начинаетъ пробуждаться. И хотя конечно интересъ изученія аскетовъ естественно долженъ выходить и опредѣляться интересами христіанской жизни, но это все-таки не устраняетъ и интересовъ чисто научной, богословской мысли. Въ данномъ слу-

¹⁾ Schoeneman. Notit. Hist-Litter. in I. Cass. См. Mign. t. 49. Proleg. ad op. I. Cass. стр. 11—26. Подробнѣе объ изданіяхъ сочиненій І. Кассіана будетъ рѣчь при анализѣ его литературныхъ трудовъ

чаѣ по отношенію къ І. Кассіану изученіе его какъ подвижника и изложеніе его аскетическихъ воззрѣній не только полнѣе и ярче очертитъ намъ эту личность, но и можетъ, какъ уже было замѣчено, содѣйствовать выясненію самаго его взгляда на свободу и благодать, столь интереснаго для богослововъ. Помимо этого, небезынтересно также чрезъ изложеніе аскетическихъ воззрѣній І. Кассіана посмотрѣть и на ту форму и на тотъ духъ христіанскаго подвижничества, въ которыхъ онъ выразился къ началу V го вѣка въ жизни и взглядахъ западнаго монашества, однимъ изъ представителей котораго былъ преп. Кассіанъ, какъ основатель двухъ монастырей въ Галліи. Вѣдь если подвижничество въ жизни христіанской Церкви представляетъ собою явленіе, тѣсно связанное съ самою сущностью христіанской религіи, и значеніе его въ самой исторіи христіанской церкви неоспоримо, то безъ сомнѣнія и изученіе его не должно ограничиваться только вѣшной исторіей его и судьбой, а должно касаться тѣхъ идеаловъ, которыми жили подвижники, и того міровоззрѣнія, въ которомъ выражалось содержаніе личной жизни подвижника. Безъ сомнѣнія вѣдь и эта, такъ сказать, внутренняя сторона подвижничества имѣетъ свою исторію, которая тоже имѣетъ своихъ представителей, съ наибольшей полнотою и рельефностью выражавшихъ идеалы и міровоззрѣніе подвижничества.

Задачу настоящаго сочиненія и составляетъ выясненіе и характеристика аскетическихъ воззрѣній пр. І. Кассіана.

Что касается источниковъ и пособій, которыми приходилось пользоваться при выполненіи указанной задачи, то они не многочисленны. Главнымъ источникомъ для изученія аскетическихъ воззрѣній І. Кассіана и притомъ единственнымъ служатъ самыя его сочиненія. Мы пользовались изданіемъ ихъ у Mign'я въ его „Patrologiae cursus completus“ t. 49 и 50.¹⁾ но не упускали изъ виду и другія, доступныя для насъ изданія, каковы: ed. Romana (1611 г.) и ed. Basileensis 1575 г. На русскомъ языкѣ лучшее и новѣйшее изданіе твореній І. Кассіана сдѣлано Аѳонскимъ русскимъ Пантелеимоновымъ монастыремъ въ переводѣ Еп. Петра подъ заглавіемъ: „Писанія преп. отца І. Кассіана Римлянина“. ²⁾ Этотъ переводъ при

¹⁾ Mign. •Patrol. curs. compl. • series latina Paris 1846 г.

²⁾ Изданіе 2-е 1892 года.

всѣхъ своихъ достоинствахъ страдаетъ однако нѣкоторыми недостатками, и потому заставляетъ обращаться къ латинскому тексту.

Литература, посвященная вопросу объ I. Кассіанѣ или той эпохѣ, въ которую онъ жилъ, совершенно не касается спеціально его аскетическихъ воззрѣній, а рассматриваетъ, какъ это уже было замѣчено, только его ученіе о свободѣ и благодати и всего чаще въ исторической связи съ ученіемъ другихъ богослововъ и даетъ кое какія біографическія свѣдѣнія. А такъ какъ вопроса о свободѣ и благодати нельзя выбрасывать изъ цѣльнаго аскетическаго міровоззрѣнія Кассіана, то и этого рода литература имѣетъ свое значеніе и можетъ при этомъ способствовать расширенію общаго богословскаго кругозора.

Кромѣ упомянутой уже книжки Hoch'a: „Lehre d. I. Cassianus von Natur und Gnade“, солидный сравнительно съ другими трудъ представляетъ изъ себя сочиненіе G. F. Wiggers'a: „Versuch einer pragmatischen darstellung des Augustinismus und Pelagianismus nach ihrer geschichtlichen entwicklung“. ¹⁾ Согласно задачѣ своего сочиненія указанный авторъ во второмъ томѣ своего труда переходитъ къ полупелагианству и на протяженіи 136-ти страницъ ведетъ рѣчь о Кассіанѣ. Здѣсь у него изложена біографія преп. Кассіана, указаны его сочиненія, ихъ содержаніе и ученіе о свободѣ и благодати. Судя по общему заключенію, какое выводитъ Wiggers изъ разсмотрѣнія ученія Кассіана о свободѣ и благодати (ср. 120—121), можно думать, что онъ считаетъ I. Кассіана представителемъ не строгаго полупелагианства, а болѣе смягченнаго и сглаженнаго. ²⁾

Другіе авторы, какъ иностранные, такъ и русскіе, меньше удѣляютъ вниманія Кассіану и его ученію и часто ограничиваются только указаніемъ общихъ пунктовъ его воззрѣній, таковы напримѣръ: F. W. Goldwitzer. „Patrologie verbunden mit Patristik“ т. 2-й стр. 172—180. Nurnberg. 1834 г.

¹⁾ Изд. Hamburg. 1833 г. въ 2-хъ томахъ.

²⁾ Нѣкоторые изслѣдователи различаютъ въ полупелагианствѣ 2 направленія: строое и болѣе сглаженное. См. Д. И. Писаревъ: «Учен. блаж. Август. о челов. въ его отнош. къ Богу» стр. 27 прим. 4.

A. Harnack. „Lehrbuch der Dogmengeschichte“. Freiburg. 1890 г. 3.

Gieseler. „Dogmengeschichte“ Bonn. 1855 г. стр. 401 и слѣд.

Montalembert. „Die monche des Abendlandes von H. Benedikt bis zum Bernhard“. B. 1 s. 236—240. Regensb. 1860 г.

Otto Zockler. „Ascese und Mönchtum“ s. 337—346. Frankfurt. 1897 г.

Два указаннныя сочиненія: Montalembert'a и Zockler'a чисто историческаго характера и притомъ очень мало касаются внутренней стороны подвижничества, а излагаютъ только внѣшнюю его исторію, особенно трудъ Montalembert'a. Zockler сравнительно еще больше удѣляетъ вниманія самымъ идеямъ аскетизма, начиная рѣчь съ языческаго дохристианскаго аскетизма и съ аскетизма еретиковъ первыхъ вѣковъ христіанства.

Michael Petschenig „Ueber die textkritischen grundlagen im zweiter theile von Cassians Collationes“. Wien. 1883 г. Эта небольшая (31 стр.) книжка заслуживаетъ того, чтобы сказать о ней нѣсколько словъ и объ ея значеніи при изученіи I. Кассіана. Она посвящена критикѣ и разсмотрѣнію текста разныхъ изданій сочиненій I. Кассіана, рассматриваетъ также кодексы и манускрипты,¹⁾ которые легли въ основу изданій и по послѣднимъ устанавливаетъ болѣе вѣроятное и правильное чтеніе разныхъ мѣстъ въ сочиненіяхъ I. Кассіана въ приложеніи къ второй части „Collationes“.

А это конечно очень важно при изученіи взглядовъ I. Кассіана, такъ какъ подлинность и точность мысли автора и вообще-то составляетъ главную задачу всякаго изслѣдованія чужихъ воззрѣній.

Что касается нашей русской ученой богословской литературы, то здѣсь совершенно нѣтъ ни одной монографіи, специально посвященной выясненію ученія и вообще литературной дѣятельности преп. I. Кассіана.

Небольшая сравнительно доля вниманія удѣляется Іоанну Кассіану только въ общихъ курсахъ церковныхъ исторій въ отдѣлѣ пелагіанскихъ споровъ, да въ трудахъ такъ или иначе затрагивающихъ ту эпоху. въ которую жилъ и дѣйствовалъ

¹⁾ См. стр. 5 этой книжки

І. Кассіанъ. Въ „Историческомъ ученіи объ о.о. церкви“ ¹⁾ Филарета среди представителей богословской мысли въ періодъ съ 420—620 г.г. можно находить и имя І. Кассіана, краткій очеркъ его жизни, краткое указаніе содержанія его сочиненій и пункты его ученія о свободѣ и благодати.

Въ общихъ чертахъ ученіе І. Кассіана о томъ же предметѣ изложено въ диссертациі Л. И. Писарева: „Ученіе бл. Августина, еписк. Иппонскаго о чловѣкѣ въ его отношеніи къ Богу“. ²⁾

Въ представленномъ перечнѣ тѣхъ пособій, съ которыми приходилось знакомиться при выполненіи задачи настоящаго сочиненія, опущены тѣ, которыя могли служить только вообще къ расширенію кругозора и косвеннымъ образомъ содѣйствовать выполненію задачи; о нихъ будетъ упомянуто въ тѣхъ случаяхъ, когда придется что-либо заимствовать изъ нихъ.



¹⁾ «Истор. уч. объ о.о. Церкви» т. III стр 40—41.

²⁾ Казань. 1894 г. стр. 34—36.

Введеніе.

Разнообразныя обсто́ятельства личной жизни, образованіе и воспитаніе, а также господствующій духъ времени и общественная среда безъ сомнѣнія имѣють опредѣляющее вліяніе на характеръ и складъ міровоззрѣнія всякаго мыслящаго человѣка. Вотъ почему часто бываетъ, что для болѣе точнаго выясненія воззрѣній извѣстнаго мыслителя необходимо бываетъ коснуться сначала самыхъ обстоятельствъ его личной жизни и изъ нихъ уже заимствовать свѣтъ для проясненія не только основнаго пункта его міровоззрѣнія, но и частныхъ его сторонъ. Это особенно приложимо къ І. Кассіану, потому что его аскетическія воззрѣнія не были плодомъ только его чисто теоретическихъ, спекулятивно-отвлеченныхъ разсужденій, хотя бы и на основаніи Слова Божія, а главнымъ образомъ есть плодъ его личной подвижнической жизни и личнаго опыта. Въ виду этого думается, что біографическія данныя касательно личности послѣдняго и замѣчанія касательно господствовавшихъ въ его время направленій, подъ вліяніемъ которыхъ воспитывался его христіанскій духъ, будутъ далеко не лишними для выясненія нравственнаго характера этого христіанскаго подвижника и его воззрѣній.

Источники, изъ которыхъ можно почерпнуть біографическія свѣдѣнія объ І. Кассіанѣ, довольно скудны; они не сообщаютъ точныхъ свѣдѣній даже о годѣ рожденія, смерти и мѣстѣ его рожденія. Сообщаются только наиболѣе выдающіеся факты изъ жизни І. Кассіана, на основаніи которыхъ можно составить только общій біографическій очеркъ.

Кромѣ собственныхъ сочиненій І. Кассіана матеріалъ для его біографіи можно почерпнуть частію изъ сочиненій его про-

тивника по вопросу о свободѣ и благодати—Проспера ¹⁾), частью изъ сочиненій тѣхъ знаменитыхъ мужей, свидѣтельства которыхъ о Кассіанѣ были указаны раньше. Наиболѣе важными въ этомъ отношеніи служатъ показанія объ I. Кассіанѣ Геннадія, пресв. массилійскаго, въ его книгѣ: „De viris illustribus“ cap. LXI; Іоанна Тритемія, писателя XV-го вѣка, въ его сочиненіи: „De scriptoribus ecclesiasticis“ cap. CXI и показанія Honorii Augustodunensis въ книгѣ: „De scriptoribus ecclesiasticis“ lib. II cap. 60 ²⁾).

Есть краткое біографическое указаніе о Кассіанѣ еще у Фотія въ его „Bibliotheca“ (cod 197) ³⁾ и у нѣкоторыхъ другихъ писателей древнихъ и сравнительно новыхъ, имена которыхъ будутъ указаны при изложеніи біографическихъ свѣдѣній.

По болѣе вѣроятному мнѣнію Іоанна Кассіана нужно считать урожденцемъ Запада. Насколько можно судить по словамъ самого I. Кассіана, родители его были люди зажиточные, жили въ странѣ пріятной, съ благораствореннымъ климатомъ и имѣли свои помѣстья ⁴⁾). Если опредѣлить точнѣе мѣсто рожденія I. Кассіана, то вѣроятно его родина была въ той же области западной римской имперіи, въ которой онъ провелъ послѣдніе дни своей жизни и умеръ, именно въ Галльской области, въ Марсели. Впрочемъ это мнѣніе относительно родной страны I. Кассіана раздѣляется далеко не всѣми, и если въ опредѣленіи родины Кассіана основываться на показаніи упомянутыхъ источниковъ, то болѣе можно найти указаній на восточное происхождение Кассіана. Такъ, Геннадій въ сочиненіи „De viris illustribus“ и Тритемій въ сочиненіи „De scriptoribus ecclesiasticis“ называютъ Кассіана по національности Скиеомъ; въ сочиненіи Honorii Augustodunensis: „de scriptoribus ecclesiasticis“ о Кассіанѣ говорится, что онъ „natione Afer“, т. е. изъ Африки. И одинъ только Фотій называетъ I. Кассіана „римляниномъ“ по отечеству ⁵⁾).

¹⁾ In Chronico Mign. t. 51 p. 596 et in opusc. contra Collator. c. 2. См. Mign. t. 49. Proleg. ad op I Cass. стр. 45.

²⁾ Сочиненія трехъ указ. авторовъ можно читать въ «Bibliotheca ecclesiastic». Curante a Alberto Fabricio. MDCCXXIX an. Hamburg.

³⁾ Β:βλ:οθ:η:κ:η τοῦ Φω:τοῦ. Librorum quos legit Photius. Quatuor mss codicibus David Hoeschnelius primus edidit. 1661 г. стр 267.

⁴⁾ Сб. XXIV, 1.

⁵⁾ Фотій. Biblioth. cod. 197. См. Mign. t. 49 стр. 47. « proleg. ad op. I Cass»

Можно думать, что первые два указанные писателя въ опредѣленіи національности І. Кассіана введены были въ заблужденіе тѣмъ обстоятельствомъ, что самъ І. Кассіанъ скитскую пустыню въ Египтѣ. гдѣ онъ долгое время жилъ среди пустынниковъ, называетъ Скиѳіей-Scythia ¹⁾. Что же касается самой Скиѳіи, то она, по указанію историка Θεодорита, рассказывающаго объ обращеніи скиѳовъ І. Златоустомъ отъ аріанской ереси, составляла часть провинціи Θρακίи, населенной въ то время готами ²⁾. Характеръ этой страны далеко не согласенъ съ тѣмъ описаніемъ родины, какое даетъ І. Кассіанъ въ указанномъ уже мѣстѣ своего сочиненія „Collationes“ (Соб. 24, 1), и считать ее родиной Кассіана будетъ ошибочно. Нужно еще замѣтить, что названіе „Скиѳія“ І. Кассіанъ употребляетъ въ приложеніи къ скитской пустынѣ въ Египтѣ, а не въ отношеніи къ Θρακίϊской провинціи.

Если, поэтому, предположить, что Геннадій въ своемъ выраженіи объ І. Кассіанѣ „Natione Scytha“ хотѣлъ указать не на жителя Скиѳіи, провинціи Θρακίи, а на жителя скифской пустыни въ Египтѣ и въ этомъ смыслѣ назвалъ его по національности скиѳомъ, то и это мнѣніе о національности І. Кассіана нельзя принять даже за болѣе или менѣе вѣроятное. Въ данномъ случаѣ очевидно пришлось бы принять мнѣніе Ноноріи Augustodunensis и считать І. Кассіана родомъ изъ Африки, изъ той пустыни, которую онъ называетъ „Scythia“, т. е. изъ скифской. Но вѣдь самъ Кассіанъ, говоря о пустынѣ скитской, указываетъ на нее только какъ на мѣсто своего путешествія и временнаго пребыванія, а не какъ на мѣсто постояннаго обитанія.

Страна эта для него была совершенно чужою и онъ, какъ иностранецъ-путешественникъ, могъ лично бесѣдовать только съ однимъ старцемъ Іосифомъ, знавшимъ, какъ и самъ Кассіанъ, греческій языкъ; съ другими же, знавшими только свой родной языкъ, онъ принужденъ былъ говорить чрезъ переводчика ³⁾. Этого очевидно не могло бы быть, если бы І. Кассіанъ былъ мѣстный житель. Если принять во внима-

¹⁾ Coll prima cap. I. Mign t 49 p. 431.

²⁾ Theodoretus. Histor lib V cap. 30 и 31. См Mign. t. 49 стр. 51.

³⁾ Соб. XIV, 9; Соб I, 1; XIX, 2; XVII, 2, 5, 31; XI, 1; XVI, 1.

ніе при этомъ еще описаніе Кассіаномъ родной страны (Соб. XXIV, 1), то съ большею вѣроятностью можно допустить мнѣніе Патр. Фотія о западномъ происхожденіи І. Кассіана. Но была-ли отечественной страной І. Кассіана южная Галлія, какъ это рѣшигательно утверждаетъ Noris ¹⁾, за недостаткомъ положительныхъ историческихъ данныхъ нельзя сказать съ достовѣрностью. Можно это мнѣніе считать только за вѣроятное и потому главнымъ образомъ, что тамъ преп. І. Кассіанъ провелъ послѣдніе дни своей жизни. Одно только можно сказать съ несомнѣнностью, что пр. І. Кассіанъ былъ уроженецъ Запада. На это указываютъ: его римское имя—Кассіанъ; его хорошее знакомство съ латинскимъ языкомъ, на которомъ онъ написалъ и сочиненія свои ²⁾, посольство въ Римъ къ папѣ Иннокентію, чтобы тамъ отъ лица Константинопольскаго клира и народа ходатайствовать за І. Златоуста и, наконецъ, позднѣйшее пребываніе до конца жизни въ Масиліи ³⁾. Годъ рожденія І. Кассіана приблизительно полагается въ періодъ между 350—360 ⁴⁾, но съ точностью нигдѣ не указывается. Іоаннь—его собственное имя (Nomen), а Кассіанъ—прозваніе (Cognomen), и въ то время какъ Геннадій и Кассіадоръ называютъ его только Кассіаномъ, Тритемій и другіе употребляютъ и собственное имя—Іоаннь (См. Fabric. „Bib. Eccl.“) О дѣтскихъ годахъ жизни І. Кассіана въ родной странѣ и о первоначальномъ воспитаніи религиозно-нравственномъ и умственномъ ничего не говорится ни у самого І. Кассіана, ни въ другихъ дошедшихъ до насъ историческихъ памятникахъ

Біографическія свѣдѣнія начинаются прямо жизнію его въ Палестинѣ, въ вилеємскомъ монастырѣ, куда онъ прибылъ еще въ ранней юности. Объ этомъ своемъ пребываніи

¹⁾ См. Wiggers op. t. II стр. 9.

²⁾ Предисл. къ Соб. и Соб III, 15.

³⁾ Опредѣленіе національности І. Кассіана и убѣжденіе, что онъ родился на Западѣ и тамъ же провелъ остатки дней своихъ, посвятивъ ихъ трудамъ на пользу монашества, имѣетъ то значеніе, что при выясненіи его аскетическихъ воззрѣній мы будемъ имѣть въ виду І. Кассіана, какъ одного изъ представителей именно Западнаго подвижничества, чтобы сравнивать его воззрѣнія съ воззрѣніями Востока.

⁴⁾ См. Mign. Proleg, ad op. I. Cass „Vita Cassianum“ p. I

въ вилеемской обители Кассіанъ самъ говоритъ часто въ своихъ сочиненіяхъ. Такъ, въ главѣ I-й XI-го Соб. пишетъ: „во время пребыванія нашего въ сирійскомъ общежитіи, когда мы, не довольствуясь первыми опытами вѣры, начали нѣсколько преуспѣвать въ ней и желать большаго совершенства, то положили намѣреніе отправиться въ Египетъ и, пропикнувъ въ самую дальнюю Ѡивскую пустыню, посѣтить тамъ тѣхъ святыхъ, о коихъ слава носилась повсюду“. Въ предисловіи же къ своему сочиненію „De Institutis Coenobiorum“ Кассіанъ прямо говоритъ, что въ Вилеемской обители онъ жилъ въ молодыхъ лѣтахъ. Изъ этихъ, а также и изъ многихъ другихъ мѣстъ его сочиненій ¹⁾, ясно можно видѣть, что Кассіанъ еще въ ранней юности („a pueritia nostra“) облекся въ иноческое одѣяніе ²⁾ въ Вилеемскомъ монастырѣ ³⁾ и получилъ первые уроки подвижничества отъ здѣшнихъ монаховъ, какъ самъ онъ говоритъ въ Соб. XVII, 7: „qui nos docuerunt a parvulis magna conari“.

Здѣсь же I. Кассіанъ вступилъ въ тѣсное духовное содружество съ однимъ братомъ Германомъ, котораго онъ вѣроятно за любовь къ подвижничеству называетъ даже святымъ (sanctus) ⁴⁾. Съ нимъ (Германомъ) по выраженію самого I. Кассіана „было у него съ самаго начала монашеской жизни, съ первыхъ опытовъ духовнаго воинствованія (militiae spiritalis) нераздѣльное пребываніе, какъ въ киновіи, такъ и въ пустынѣ, такъ что всѣ для означенія дружества и одинаковаго намѣренія нашего говорили, что въ двухъ тѣлахъ находится одинъ умъ и одно сердце“ ⁵⁾.

Можетъ быть этотъ-то именно личный опытъ истиннаго содружества на почвѣ нравственнаго усовершенствованія и далъ I. Кассіану матеріалъ для его „Собесѣдованія“ „о дружествѣ“ (XVI-e), главная мысль котораго та, что истинное

¹⁾ Inst. III, 4; IV, 31. Соб. XVI, 1; XII, 15, 19.; XIX, 1.

²⁾ Соб. XVI, 1; XVII, 2, 5, 31.

³⁾ Такъ какъ Палестина составляла тогда часть Сиріи (Соб. XX, 1), то у I Кассіана Вилеемская обитель называется и монастыремъ Сирскимъ и говорится, что она была недалеко отъ пещеры, гдѣ родился Христосъ. Inst. IV, 31.

⁴⁾ Соб. I, 1.

⁵⁾ Ibid

содружество не возможно ни на какой другой почвѣ, кромѣ какъ на почвѣ личнаго нравственнаго развитія и совершенствованія, въ совокупной борьбѣ съ общимъ врагомъ спасенія. И содружество, заключенное на этомъ основаніи, будетъ все расти и крѣпнуть по мѣрѣ духовнаго возрастанія и осуществленія въ жизни нравственнаго христіанскаго идеала ¹⁾. Къ этой же порѣ юности и пребыванія І. Кассіана въ Палестинѣ вѣроятно относится начало знакомства его съ Исидоромъ Пелусіотомъ. Извѣстно письмо послѣдняго, направленное къ нѣкому Кассіану и вѣроятно къ этому именно ²⁾. „Слышу, пишетъ Исидоръ Пелусіотъ монаху Кассіану, что бѣжалъ ты жизни тлѣнной, вступивъ на поприще монаховъ, но языкъ у тебя не удержишь и говоришь не подумавъ. Это не иное что значить, какъ построить крѣпкую, неприступную для враговъ стѣну и для входа имъ оставить врата. Если хочешь и стѣну соблюсти въ безопасности и предъ врагами оказаться сильнымъ, то всѣми силами сдерживай языкъ, отъ котораго приключаются мгновенныя и великія паденія“ ³⁾. Такъ писать могъ Исидоръ Кассіану не иначе какъ еще въ первое время монашеской жизни послѣдняго, а не послѣ того, какъ они стали въ болѣе близкія отношенія другъ къ другу, какъ ученики І. Златоуста. Пр. Кассіанъ былъ тогда уже въ зрѣломъ возрастѣ и конечно значительно усовершенствовался въ монашескихъ подвигахъ послѣ своего знакомства съ египетскими пустынниками, да и въ самомъ письмѣ Исидора нѣтъ слѣдовъ того знакомства, которое связывало ихъ обоихъ какъ учениковъ І. Златоуста. Замѣчательно, что и египетскій подвижникъ, Авва Нестеросъ, совѣтуетъ Кассіану молчаніе, какъ особенно для него необходимое. „Итакъ прежде всего старайтесь, говорить старецъ, особенно ты Іоаннъ, которому для сохраненія того, что я намѣренъ сказать, много благопріятствуетъ и юный возрастъ, наложить на свои уста совершенное молчаніе, чтобы отъ суетнаго возношенія не сдѣлались бесполезными усердіе въ чтеніи и трудъ твоего желанія. Это есть первый шагъ въ дѣятельной наукѣ; ибо весь трудъ человѣка въ устахъ его (Еккл. VI, 7)... Итакъ не осмѣли-

¹⁾ Соб. XVI.

²⁾ 309-е письмо. См. твор. Исид. Пелус. т. 1 стр. 179. Моск. 1859 г.

³⁾ Твор. Исид. Пелус. кн. 1-я стр. 179. письмо 309. Моск. 1859 г.

вайся ничего говорить при собесѣдованіи старцевъ,.. будь во всемъ скоръ на слышаніе и медленъ на слова (Іак. I, 19), чтобы не пало на тебя замѣчаніе Соломона: „видѣлъ-ли ты человѣка опрометчиваго въ словахъ своихъ? на глупаго больше надежды нежели на него (Пртч. XXIX, 20)“¹⁾.

Приведенное выше письмо Исидора Пелусіота содержитъ тѣ же самыя мысли, что и это разсужденіе старца Нестероса, съ которымъ Кассіанъ бесѣдовалъ во время своего путешествія по Египту, куда они съ Германомъ отправились, оставивши на время Виолеемскій монастырь.

Въ Виолеемскомъ монастырѣ преп. Кассіанъ пребывалъ два года²⁾, а потомъ, побуждаемый желаніемъ высшаго духовнаго совершенства въ христіанской жизни³⁾, вмѣстѣ со своимъ другомъ Германомъ около 360-го года предпринялъ путешествіе по Египетскимъ монастырямъ⁴⁾. Семь лѣтъ⁵⁾ проведены были въ посѣщеніи и бесѣдахъ съ многочисленными подвижниками Ѳиваиды, куда они сначала прибыли⁶⁾, а потомъ скитской пустыни⁷⁾. Ѳиваида⁸⁾ была извѣстна тогда какъ отечество строгаго монастырскаго подвига, какъ отечество анахоретства, которое въ ряду монашескаго рода жизни представляетъ высшую ступень (Соб. VIII, 6. 11). Великій Златоустъ прославляетъ Ѳиваиду и тамошнихъ подвижниковъ весьма возвышенными словами. „Идите въ Ѳиваиду, говорить онъ, вы найдете тамъ пустыню прекраснѣе рая, тысячи хоровъ ангеловъ въ человѣческомъ образѣ, цѣлый сонмъ мучениковъ, цѣлый сонмъ дѣвственницъ, вы увидите діавола связаннымъ, а Христа побѣждающимъ“⁹⁾.

¹⁾ Соб. XIV, 9.

²⁾ Соб XIX, 2.

³⁾ Соб. XVII, 7.

⁴⁾ Соб XI, 1; XXV, 9; I, 1 и др.

⁵⁾ Соб. XVII, 31.

⁶⁾ Соб. XI, 1.

⁷⁾ Соб. I, 1. Пустыня Скитская находилась возлѣ озера Мареотскаго въ Египтѣ.

⁸⁾ О многочисленныхъ подвижникахъ Ѳиваиды См. у Montalembert'a «Die Monche d. Abendl.» B. 1. S. 68—70.

⁹⁾ См. Montalembert «Die Monche d. Abendlandes» B. 1. S. 79.

Пребываніемъ въ этихъ пустыняхъ І. Кассіанъ ревностно воспользовался къ тому, чтобы усвоить себѣ всестороннее изученіе духовной мудрости, т. е. преданія древнихъ отцовъ—подвижниковъ, и такъ увлекся жизнію здѣшнихъ подвижниковъ, что только вслѣдствіе даннаго обѣщанія возвратился съ Германомъ въ Виолеемскій монастырь (397 г.), проведя въ путешествіи семь лѣтъ ¹⁾. Пробывъ немного въ Виолеемѣ, они опять отправились въ Египетскіе монастыри и снова посѣтили скитскую пустыню для большаго преуспѣянія въ благочестивыхъ подвигахъ иночества ²⁾, но сколько времени они прожили теперь въ Египетскихъ монастыряхъ, въ точности не извѣстно. Можно полагать, что они провели въ пустынѣ теперь не болѣе трехъ лѣтъ, такъ какъ вскорѣ, въ 400-мъ году ³⁾, они прибыли въ Константинополь, чтобы послушать и поучиться у святого мужа и знаменитаго проповѣдника и учителя жизни І. Златоустаго, въ личной жизни котораго І. Кассіанъ могъ видѣть блестяще осуществленнымъ ученіе древнихъ египетскихъ отцевъ о духовномъ совершенствѣ.

По какому собственно побужденію І. Кассіанъ со своимъ другомъ прибылъ въ Константинополь и сдѣлался даже ученикомъ Златоуста въ точности не извѣстно. Можно предположить двѣ причины, какъ вѣроятныя: 1) І. Златоустъ самъ могъ пригласить, узнавши объ ихъ святости и религіозной ревности, чтобы ихъ ученіемъ и трудами возвратить къ здоровой мысли монаховъ оригенистовъ, которые производили въ это время волненія на Востокѣ ⁴⁾; 2) такъ какъ кромѣ оригенистовъ въ Египтѣ тогда образовалась еще партія антропоморфитовъ, то Кассіанъ и Германъ, чтобы не попасть въ ту или другую монашескую партію, могли сами прійти къ Златоусту, какъ верховному учителю восточной церкви, были приняты имъ любезно и утверждены въ правильномъ мнѣніи ⁵⁾. Важенъ тотъ фактъ, что І. Кассіанъ прибылъ въ Констан-

¹⁾ Coll. XVII, 30.

²⁾ Соб. XVII, 2. 5. 31.

³⁾ Впрочемъ о времени прибытія І. Кассіана въ Константинополь не всѣ авторы вполне согласны. Большинство однако принимаетъ 400-й годъ. См. Носх. «Lehre d. I. Cass von Nat. und Gnade». стр. 2 пр 2 и Mign. Prol. ad op. I. Cassiani t. 49 p. 1.

⁴⁾ См. Mign. t. 49. стр. 34.

⁵⁾ Ibid. стр. 32—34.

тинополь и сдѣлался ученикомъ І. Златоуста, о чемъ свидѣтельствуется не только Тритемій ¹⁾ и другіе, но и самъ І. Кассіанъ въ сочиненіи „De Incarnatione Christi adversus Nestorium“ ²⁾. Пребываніе І. Кассіана въ Константинополѣ у ногъ св. І. Златоуста и притомъ въ качествѣ ученика безъ сомнѣнія было очень важнымъ моментомъ въ его личной жизни и имѣло рѣшительное вліяніе на его богословское направленіе и выработку его религіозно-нравственного міровоззрѣнія. Въ послѣдствіи мы постараемся указать пункты совпаденія въ ученіи І. Кассіана съ ученіемъ І. Златоуста по разнымъ вопросамъ христіанскаго вѣроученія и жизни, а теперь приведемъ только слова самого І. Кассіана, свидѣтельствующія о глубокомъ уваженіи его къ своему учителю и о вліяніи на его богословское образованіе взглядовъ І. Златоуста. „Помните (вспоминайте), пишетъ І. Кассіанъ въ своемъ сочиненіи „De Incarnatione Christi“, убѣждая жителей Константинополя въ виду несторіанской ереси быть вѣрными вѣрѣ своего законнаго учителя (т. е. І. Златоуста),—помните всегда этого вашего учителя и воспитателя, на груди и рукахъ котораго вы сдѣлались велики, который былъ общимъ наставникомъ моимъ и вашимъ, котораго мы ученики и члены. Его писанія читайте, его убѣжденій твердо держитесь, его вѣру и образъ жизни крѣпко держите.... Пусть онъ будетъ всегда у васъ въ мысляхъ и какъ будто всегда въ виду; пусть онъ будетъ всегда обрѣтаться въ вашихъ душахъ и помышленіяхъ. Онъ самъ наконецъ объяснитъ вамъ то, что я написалъ вамъ, такъ какъ тому, что я вамъ написалъ, онъ меня научилъ и посему принимайте это не какъ мое, а какъ его ученіе, ибо ручей беретъ начало изъ источника и прилично то самое, что считается собственностью ученика, вполне отнести къ чести учителя“ ³⁾. Такая привязанность І. Кассіана къ своему славному учителю, сохраненная имъ до старости ⁴⁾, свидѣтельствуется о

¹⁾ См. Fabricius «Bibl. Eccles.» I Tritemii «de script. eccl.» гл. CXI. стр. 33. «Beati Iohannis Chrysostomi Constantinopolitani Episcopi auditor atque discipulus»...

²⁾ См. Mign. t. 50 p. 270

³⁾ «De Incarn. Christ.» lib VII, 31. См. Mign. t. 50 p. 270.

⁴⁾ Упомянутое сочиненіе І. Кассіана «De Incarn. Christi» написано имъ уже подъ конецъ его жизни.

томъ несомѣнно, что личность І. Златоуста, нравственно-практическое направленіе всего его ученія оказали неотразимое вліяніе на І. Кассіана и какъ нельзя болѣе соотвѣтствовали предшествующему ходу его развитія и чисто монастырскому воспитанію. Вѣроятно и самъ І. Златоустъ оцѣнилъ духовное просвѣщеніе и благочестіе І. Кассіана и его друга Германа и перваго посвятилъ въ діакона ¹⁾, а Германа, какъ можетъ быть старшаго лѣтами, въ пресвитера. Эта же близость къ І. Златоусту и навѣрно почегъ, какимы они пользовались отъ жителей Константинополя, послужили вѣроятно побужденіемъ для друзей І. Златоуста, когда послѣдній былъ присужденъ къ ссылкѣ, зачислить І. Кассіана и Германа въ составъ посольства, отправленнаго (405 г.) въ Римъ къ папѣ Иннокентію просить защиты для невиннаго страдальца.

Объ этомъ фактѣ въ жизни І. Кассіана, очень характерномъ для его отношенія къ Златоусту, свидѣтельствуетъ Θεодоръ, діаконъ Римской церкви ²⁾, и самъ папа Иннокентій ³⁾.

Такимъ образомъ, благопріятный случай приводитъ І. Кассіана въ столицу западнаго христіанскаго міра—въ Римъ. Здѣсь-то онъ по мнѣнію нѣкоторыхъ новѣйшихъ писателей ⁴⁾ и познакомился въ первый разъ съ Пелагіемъ и его ученіемъ. Хотя положительныхъ историческихъ данныхъ для такого мнѣнія и нѣтъ, но нѣтъ ничего невѣроятнаго и въ томъ предположеніи, что преп. Кассіанъ именно въ этотъ разъ могъ впер-

¹⁾ Объ этомъ кромѣ Геннадія и Тритемія говоритъ самъ І. Кассіанъ въ сочиненіи «De Incarn. Christi». кн. VII гл. 31: ...*adoptatus enim a beatissimae memoriae Iohanne episcopo in ministerium sacrum, atque oblatus Deo, et si corpore absum, affectu illic sum*. Тоже самое подтверждаетъ и Θεодоръ, діаконъ рим. церкви. См. Mign. t. 49 стр. 34 «Praef. ad op. I. Cass.»

²⁾ См. Mign. стр. 35 t. 49. Praef. ad op. I. Cass. ...*Post Palladium Germanus presbyter, Cassianusque diaconus, viri magnae religionis, litteras ab omni clero Iohannis attulerunt, continentes Ecclesiam ipsam tyrannidem perpassam fuisse, episcopo per vim militum ejecto et in exsilium misso*...», говоритъ діаконъ Θεодоръ о прибытіи изъ Константинополя посольства въ Римъ съ вѣстію о судьбѣ І. Златоуста.

³⁾ См. Mign. Ibid. ...*ex litteris charitatis vestrae, quas per Germanum presbyterum et Cassianum misistis*...

⁴⁾ См. Wiggers op. t. II s. 15.

вые познакомиться съ ученіемъ Пелагія, такъ какъ Пелагій могъ быть около этого времени въ Римѣ ¹⁾). И если дѣйстви-тельно І. Кассіанъ тогда познакомился съ ученіемъ Пелагія, то само собой понятно, какъ онъ, твердо усвоившій взгляды св. Златоуста и какъ бы пропитанный ими, могъ отнестись къ этому новому ученію. Предшествовавшій опытъ личной жизни и уроки Златоуста подготовили І. Кассіана достаточно и дали ему возможность правильно взглянуть на ученіе Пелагія. Куда отправился преп. І. Кассіанъ изъ Рима послѣ выполнения возложеннаго на него порученія въ точности не извѣстно; въ біографическихъ памятникахъ—пробѣлъ относительно дальнѣйшей жизни І. Кассіана и притомъ довольно значительный. По мнѣнію нѣкоторыхъ І. Кассіанъ, послѣ исполненія возложеннаго на него порученія и послѣ смерти І. Златоуста, движимый печалію душевной, снова отправился на Востокъ, или въ Египетъ, и тамъ среди монаховъ еще болѣе усовершеншался въ жизни подвижнической и ученіе, воспринятое въ молодыхъ лѣтахъ, совершеннѣе впиталъ душой и закрѣплялъ въ памяти и его-то послѣ оставилъ въ своихъ литературныхъ памятникахъ ²⁾). Другіе говорятъ, что преп. Кассіанъ прямо рѣшился остаться на жительство въ области римскаго папы, въ Марсели, и здѣсь уже продолжалъ подвизаться по примѣрамъ и ученію египетскихъ подвижниковъ, тѣмъ болѣе что на Востокѣ въ то время было неспокойно ³⁾). Несомнѣнно только, что послѣдній періодъ своей жизни, когда онъ писалъ и свои сочиненія, преп. І. Кассіанъ провелъ въ Галліи, въ Марсели, о чемъ ясно свидѣлствуютъ Геннадій и Тритемій въ своихъ сочиненіяхъ ⁴⁾). И самъ преп. І. Кассіанъ въ предисловіи къ сочиненіямъ и въ самыхъ сочиненіяхъ достаточно ясно указываетъ на свое пребываніе въ предѣлахъ Галліи, гдѣ онъ писалъ свои сочиненія для галльскихъ же епископовъ и своихъ знакомыхъ монаховъ. Въ Массилии преп. І. Кассіанъ былъ посвященъ въ санъ пресвитера, какъ свидѣтель-

¹⁾ Ibid

²⁾ См Mign. t 49 p. 36 Praef. ad op. I Cass.

³⁾ Mign t 49 p. 37. и Русс перев. твор. І. Касс стр IV

⁴⁾ См Fabricius. Bibliothec Eccles

ствують Геннадій и Тритемій ¹⁾ и здѣсь же вблизи города, по свидѣтельству Геннадія, устроилъ два монастыря: мужской и женскій, по правиламъ палестинскихъ и египетскихъ общезжительныхъ монастырей ²⁾. Вслѣдствіе этого преп. І. Кассіанъ по праву можетъ быть причисленъ къ первымъ основателямъ монашества въ Галліи и вообще на Западѣ.

Вѣроятно за устройство этихъ монастырей и за введенную въ нихъ дисциплину, которая была основаніемъ и для будущаго устройства монастырей, преп. І. Кассіанъ и получилъ почетное названіе аббата. Такъ именно называется его Касторъ, еп. Аптскій, въ своемъ письмѣ, которое онъ такъ озаглавливаетъ: „ad domnum Cassianum abbatem Massiliensem“ ³⁾.

Годъ смерти преп. І. Кассіана въ точности не извѣстенъ: Геннадій относитъ его къ царствованію Θεодосія и Валентиніана, не указывая точно самаго года, а Тритемій добавляетъ, что І. Кассіанъ умеръ въ 435 году ⁴⁾. За совершенство своей жизни преп. Кассіанъ причисленъ къ лику святыхъ и его имени очень рано стали посвящаться монастыри ⁵⁾. Папа Григорій Вел. въ своемъ письмѣ къ одной аббатиссѣ упоминаетъ о монастырѣ, который былъ посвященъ почитанію Святаго Кассіана ⁶⁾. Папа Урбанъ V-й, который съ 1362 г. до 1370 былъ на папскомъ престолѣ въ Авиньонѣ, приказалъ голову І. Кассіана положить въ серебряный ковчегъ и сдѣлать надпись: „Caput Sancti Cassiani“. Въ самой Массилии память преп. І. Кассіана празднуется 23-го іюля и притомъ съ большою торжественностью: совершаются праздничнымъ образомъ моленія и предъ его гробницею, сдѣланной изъ мрамора и

¹⁾ Ibid. стр. 28 Liber Gennadii «de viris illustrib.» cap. LXI. и стр. 33. Iohan. Tritem. «de script eccles.» cap. CXI.

²⁾ См. Геннадій «de viris illust.» cap. LXI Fabricius. Bibl. Eccles.

³⁾ По древнему обычаю анахореты старшихъ и совершеннѣйшихъ называли по Сирски *аббатами*, а по латински *patres*. См. Mign. t. 49 p. 38. Не менѣе почетно названіе ихъ «*domni*», которое приложено и къ Кассіану въ письмѣ къ нему еп. Кастора. Это названіе еще менѣе латинское, но издавна употреблялось въ церкви и прилагалось къ мужамъ славнымъ и святымъ. См. Wiggers. op. t. II. s. 16 и Mign. t. 49 p. 38.

⁴⁾ См. Fabricius. «Bibl. Eccles.» Lib. Gennadii et Tritemii.

⁵⁾ См. Mign. t. 49 p. 38. Praef. ad. op. I. Cass.

⁶⁾ См. «Истор. уч. объ о. о. цер. Филарета» т. 3 стр. 41 прим 17.

окруженной четырьмя колоннами, день и ночь стоятъ горящія свѣтильники въ почитаніе его святости ¹⁾).

Изъ представленнаго біографическаго очерка І. Кассіана можно видѣть, что онъ только по мѣсту рожденія и послѣднихъ лѣтъ жизни принадлежалъ Западу, а по духу и образованію всецѣло принадлежалъ Востоку и ему обязанъ тѣмъ духовнымъ богатствомъ, обнаруженіемъ и показателемъ котораго служить его личная жизнь и литературная дѣятельность. Духовное богатство Востока онъ какъ бы перенесъ на Западъ и въ своемъ личномъ міровоззрѣніи представилъ какъ бы попытку сочетанія спекуляцій Востока съ реальнымъ направлениемъ западной богословской мысли. Впрочемъ это нужно, строго говоря, принимать только въ смыслѣ его религіозно-нравственнаго образованія и выработки его богословскаго міровоззрѣнія; что же касается его образованія чисто свѣтскаго, классическаго, которое очень ярко проглядываетъ во многихъ мѣстахъ его сочиненій, то трудно съ точностью сказать, гдѣ онъ получилъ послѣднее. Несомнѣнно только, что преп. І. Кассіанъ обнаруживаетъ хорошее знакомство не только съ древне—классической литературой ²⁾), разными древними и позднѣйшими философскими системами ³⁾), но даже съ гражданскою исторіей Рима ⁴⁾).

Можетъ быть І. Кассіанъ пріобрѣлъ хорошее свѣтское образованіе еще на родинѣ, если послѣдней была Массилія, такъ какъ по нѣкоторымъ историческимъ даннымъ можно заключать, что и тамъ процвѣтали свѣтскія науки, и римляне вмѣсто того, чтобы путешествовать для образованія въ Грецію и вообще на Востокъ, ѣздили съ этой цѣлю въ Массилійскую гимназію ⁵⁾). Маркъ Туллій „in oratione pro L. Flacco“ въ слѣдующихъ словахъ восхваляетъ Массилію за строгость и чистоту нравовъ ея жителей и за процвѣтаніе въ ней благородныхъ наукъ: „Neque vero te, Massilia, praetereo, quae I.

¹⁾ См. Fabricius. Bibl. Eccles. Lib. Gennadii «de viris illust». Cap. LXI стр. 29 прим.

²⁾ Собр. XIV, 12.

³⁾ Inst. XII, 13; Собр. XIII, 15; XXI, 12; VIII, 17, 18; XIII, 12.

⁴⁾ Собр. XXI, 28.

⁵⁾ Mign. Proleg. ad op. I. Cass. стр. 27. т. 49.

Flaccum militem quaestorem cognovisti: cujus ego civitatis disciplinam atque gravitatem, non solum Graeciae, sed haud scio an cunctis gentibus anteponendam jure dicam ¹⁾).

Гдѣ бы ни получилъ І. Кассіанъ свѣтское образованіе, однако оно несомнѣнно въ немъ, и на ряду съ глубокимъ богословскимъ образованіемъ замѣтно проглядываетъ въ его литературныхъ трудахъ, къ посильному анализу которыхъ теперь и обратимся.

Литературные труды І. Кассіана, заключающіе въ себѣ выраженіе его аскетическихъ воззрѣній. Ихъ содержаніе, форма, историческая судьба и соотвѣтствіе духу и потребностямъ вренени.

Преподобный Іоаннъ Кассіанъ, какъ мы видѣли изъ его біографіи, воспитывался и выросъ въ монашествѣ и поэтому вся его дѣятельность, какъ практическая ²⁾, такъ равно и литературная, служила интересамъ монашества, которое въ то время еще только прививалось на Западѣ. Аѳанасій Вел., пребывавшій въ 40-хъ годахъ IV-го столѣтія въ Италіи, какъ изгнанникъ, первый, какъ извѣстно, произвелъ тамъ движеніе къ монашеству и пересадилъ киновійскую жизнь Востока на Западъ ³⁾. Съ этого времени движеніе въ пользу монашества и стремленіе къ монашеской жизни усиливается все болѣе и болѣе и не только въ Римѣ, но и въ другихъ мѣстахъ западной имперіи: въ верхней и нижней Италіи, въ Испаніи, на островахъ и въ Галліи возникаютъ монашескія общества. А такія лица, какъ Мартинъ Турскій и бл. Іеронимъ своимъ вліяніемъ и примѣромъ еще болѣе воспламеняли благочестиво настроенныхъ лицъ къ монашеской жизни ⁴⁾. Поэтому и пр. І. Кассіанъ, переселившись съ Востока въ Галлію, посвящаетъ свою дѣятельность на пользу еще молодаго монашества: осно-

¹⁾ Ibid.

²⁾ Основаніе имъ двухъ монастырей въ Галліи.

³⁾ См. «Ascese und Monchtum». Otto Zockler ч. 3 стр. 325 и др.

⁴⁾ Исторію западнаго монашества можно читать у Otto Zockler'a «Ascese und Monchtum» dritter abschnitt. стр. 323 и слѣд. Еще у Montalembert'a «Die Monche des Abendlandes» B. III s. 137—280.

выдаетъ два монастыря и для монаховъ же пишетъ свои сочиненія.

Изъ его литературныхъ трудовъ, несомнѣнно ему принадлежащихъ, сохранились до настоящаго времени слѣдующіе:

1) „De Institutis Coenobiorum libri XII ad Castorem, aptensem episcopum“.

2) „Collationes Patrum“ XXIV книги.

3) „De Incarnatione Christi adversus Nestorium“ libri VII¹⁾. Последнее изъ указанныхъ трехъ сочиненій преп. I. Кассіана написано имъ уже подъ самый конецъ его жизни, около 430 г., по порученію римскаго архидіакона Льва, впоследствии знаменитаго папы, и менѣе другихъ замѣчательно, такъ какъ въ немъ собраны противъ Несторія мысли восточныхъ и западныхъ отцевъ. Интереснымъ оно можетъ быть только въ томъ отношеніи, что даетъ возможность познакомиться и узнать, какъ I. Кассіанъ относился къ представителямъ богословской мысли Востока и Запада, къ которымъ изъ нихъ болѣе замѣтно у него уваженіе и сочувствіе; для выполненія же задачи настоящаго сочиненія оно не имѣетъ прямого отношенія. Болѣе замѣчательныя изъ его сочиненій, которыя и создали ему главнымъ образомъ славу среди монашества послѣдующаго времени, это два первыхъ его сочиненія. Они-то и заключаютъ въ себѣ полное выраженіе его аскетическихъ воззрѣній, и ихъ именно нужно имѣть въ виду при изложеніи и характеристикѣ послѣднихъ. Приписываются правда I. Кассіану еще нѣкоторыя сочиненія, тоже повидимому посвященныя монашеству и предметамъ духовной жизни, каковы: „De spiritali medicina Monachi seu dosis medica ad exinaniendos animi affectus“; „Theologica confessio“ et „De conflictu vitiorum et virtutum liber“²⁾. Но объ этихъ сочиненіяхъ, какъ принадлежащихъ преп. I. Кассіану, не упоминаютъ ни Геннадій, ни Тритемій, а потому они могутъ считаться ложно приписываемыми преп. Кассіану.

Подлинность же вышеуказанныхъ сочиненій засвидѣтельствована не только Геннадіемъ и Тритеміемъ, но и другими знаменитыми мужами древности³⁾. Геннадій въ своемъ со-

¹⁾ См. Mign. Proleg. ad op. I. Cass. t. 49. p. 1.

²⁾ См. Mign. t. 49, стр. 11

³⁾ Mign. t. 49, стр. 45. И въ изданіяхъ трудовъ I. Кассіана вездѣ можно находить только первыя три его сочиненія.

чиненіи „De viris illustribus“ (cap. LXI) раздѣляетъ сочиненіе I. Кассіана „De institutis Coenobiorum“ (XII кн.) на три части и только одной четвертой книгѣ этого сочиненія приписываетъ название „Institutiones“. Онъ такъ перечисляетъ сочиненія I. Кассіана: „Scriptis: de habitu monachi et de canonico orationum modo, atque psalmorum, libros tres; *Institutionum librum unum*; de origine et qualitate ac remediis octo principalium viciorum libros octo“ ¹⁾. Но преп. I. Кассіанъ самъ приписываетъ названіе „Institutiones“ не четвертой только книгѣ, какъ дѣлаетъ это Геннадій, а всѣмъ первымъ четыремъ книгамъ упомянутого своего сочиненія.

Въ предисловіи къ X-ти первымъ собесѣдованіямъ онъ такъ называетъ это сочиненіе: „volumina, quae de institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis duodecim libellis digesta sunt“ ²⁾. Ясно, что преп. Кассіанъ названіе „institutiones“ дѣлаетъ общимъ для первыхъ четырехъ книгъ, почему и въ началѣ двадцатаго собесѣдованія, говоря о смиреніи аввы Пинуфія, замѣчаетъ, что онъ уже объ этомъ кратко говорилъ „in quarto institutionum libro (cap. 30), qui est super instituendis renuntiantibus titulatus“ ³⁾. Поэтому можетъ быть патр. Фотій и раздѣляетъ все первое сочиненіе I. Кассіана на двѣ книги: „о правилахъ монашескихъ“ и „объ осьми порочныхъ помыслахъ“ ⁴⁾.

Изъ предисловія къ сочиненію „De Institutis Coenobiorum“ и къ „Collationes“ видно, что инициатива появленія этихъ двухъ сочиненій, какъ и послѣдняго труда I. Кассіана, принадлежитъ не ему лично. Они написаны по просьбѣ Кастора, еп. антскаго, который основалъ въ своемъ діоцезѣ монастырь и желалъ, чтобы, какъ въ этомъ монастырѣ, такъ и въ другихъ монастыряхъ его области жизнь монаховъ была устроена по правиламъ восточныхъ и особенно египетскихъ монасты-

¹⁾ Сл. Fabricius. Bibl. Eccl. liber Genнадіи «de viris illustr.» c. LXI.

²⁾ Praefacio ad Coll. prima. Mign. t. 49. p. 477—478.

³⁾ Coll. XX cap. I Mign. t. 49. p. 1149.

⁴⁾ Фотій. «Bibliotheca» Cod. 197. См. Mign. t. 49. pag. 47. и «Вѣдъ о вѣдѣхъ тоу Фотію». David Hoeschelins Augustanus 1661 г. Библ. Каз. дух. акад. (Жъ катал. 85¹⁰).

рей¹⁾. Съ этою цѣлью онъ и просилъ I. Кассіана оказать ему содѣйствіе „въ этомъ святомъ дѣлѣ“ и изложить тѣ монастырскія правила, кои онъ видѣлъ въ Египтѣ и Палестинѣ и о коихъ слышалъ отъ отцевъ, дабы братія новаго монастыря могла знать образъ жизни, какой ведутъ тамъ святые²⁾. Равнымъ образомъ преп. Кассіанъ долженъ былъ еще написать и руководство къ духовному совершенству, т. е. описать по преимуществу ходъ и строй не внѣшней уже, а внутренней жизни подвижника³⁾.

Преподобный I. Кассіанъ во исполненіе просьбы еп. Кастора и пишетъ сначала свои „Institutiones“, первая часть которыхъ (I—IV кн.) содержитъ внѣшнія правила монастырской жизни, а вторая (V—XII) трактуетъ о восьми главныхъ порокахъ и о средствахъ ихъ излѣченія. Это сочиненіе пр. Кассіана самое раннее изъ его литературныхъ трудовъ и вѣроятно написано 417—419 года⁴⁾. Основываясь на словахъ самого пр. Кассіана въ предисловіи къ первымъ десяти собесѣдованіямъ, что онъ долгъ, обѣщанный папѣ Кастору, теперь уже умершему, выполнилъ чрезъ изданіе указанныхъ двѣнадцати книжекъ, можно думать, что онѣ написаны прежде смерти Кастора. Если теперь опредѣлить годъ смерти послѣдняго, хотя приблизительно, то этимъ опредѣлится и время написанія указанного сочиненія I. Кассіана. Въ 419-мъ году папа Касторъ былъ еще живъ, потому что въ письмѣ папы Бонифація къ епископамъ Галліи отъ 13-го іюня 419 года онъ упоминается какъ живой⁵⁾. Но съ точностью годъ его смерти опредѣлить нельзя, хотя нѣкоторые и считаютъ таковымъ 422 годъ. Отсюда и время сочиненія первыхъ XII-ти книжекъ I. Кассіана приблизительно только опредѣляется между 417—419 г.⁶⁾ и

¹⁾ Предисл. къ Instit. и Collat. См. русск. пер. твор. I. Кассіана, стр. 7—8 и 166.

²⁾ Ibid.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ «Collationes» написаны послѣ, какъ можно видѣть изъ II кн. Instit. тл. 1, и изъ предисловія къ «Collationes». Сочиненіе же «De Incarn. Christi» по свидѣтельству Геннадія уже послѣдній трудъ I. Кассіана.

⁵⁾ Письмо можно находить in Gallandii Bibliotheca Patr. t. IX, p. 48.

⁶⁾ У Migne'я Graef. ad. op. I. Cass. p. 1—2; у Филарета «Ист. уч. объ о.о. цер.» т. III, стр. 40—41 и у Wiggers'a op. t. II, годъ сочиненія указыв-

вѣроятно не задолго до сочиненія „Collationes“, такъ какъ съ этимъ послѣднимъ онѣ стоятъ въ органической связи, какъ можно видѣть изъ предисловія къ десяти первымъ собесѣдованіямъ ¹⁾.

По своему содержанію вторая часть „Institutiones“, разсуждающая о борьбѣ съ восьмью главными пороками, представляетъ переходъ къ „Collationes“, самому замѣчательному произведенію І. Кассіана, въ которомъ онъ разсуждаетъ о духовномъ совершенствѣ и о внутренней жизни подвижника подъ формой бесѣдъ съ египетскими подвижниками.

Въ то время какъ въ своихъ „Institutiones“ І. Кассіанъ возвращается въ большинствѣ случаевъ на почвѣ описанія, въ „Collationes“ онъ достигаетъ таковаго полета мистическаго краснорѣчія, которое дѣлаетъ его величайшимъ теоретикомъ монашества древняго времени. Это тѣмъ болѣе достойно вниманія, что І. Кассіанъ, по его собственному признанію, излагаетъ въ „Collationes“ предметы очень глубокіе и тонкіе („*tam profundus, tamque sublimus*“) и притомъ такіе, *quae in usum styli, ut arbitror, antea non venerunt*“, т. е. которые не получили еще раньше письменнаго изложенія ²⁾. Между тѣмъ предметъ „Institutiones“ далеко уже не новый и по словамъ самого І. Кассіана объ этомъ „говорили мужи отличные по жизни, уму и краснорѣчію: каковы сугь: Василиій Вел., Іеронимъ и другіе, изъ коихъ первый на вопросы братіи о разныхъ правилахъ общежительныхъ отвѣтилъ на основаніи Св. Писанія, а другой не только издалъ свое сочиненіе, но еще изданныя на греческомъ языкѣ перевелъ на латинскій“ ³⁾.

Значить, въ то время какъ для своихъ „Institutiones“ І. Кассіанъ имѣлъ образцы подобнаго рода сочиненій у Василия В. и бл. Іеронима, его „Collationes“ — трудъ совершенно новый по своей задачѣ и безъ сомнѣнія долженъ носить на

вается между 417—418. Но вѣдь если еп. Касторъ живъ былъ въ 419 г., то почему же и не принять этотъ годъ крайнимъ.

¹⁾ Определеніе времени появленія сочиненій преп. І. Кассіана думается далеко нелишнее, особенно въ цѣляхъ выясненія исторической связи его идей съ идеями другихъ отцовъ и представителей христіанской жизни

²⁾ Praef. ad op. I. Cass. «Collationes» съ I—X-e Migne t. 49 p. 477

³⁾ Предисл. къ «*instit.*» См. русск. перев. стр. 8

себѣ печать оригинальности и въ извѣстной степени самостоятельности.

Когда преп. Кассіанъ написалъ свои первыя десять Собесѣдованій съ отцами, пребывавшими въ скитской пустынѣ, епископа Кастора, который „по ревности къ святости и велѣлъ написать ихъ“ ¹⁾, уже не было въ живыхъ. Вслѣдствіе этого преп. Кассіанъ посвящаетъ ихъ брату еп. Кастора епископу Леонтію и нѣкоему Елладію, вѣроятно настоятелю какого либо монастыря ²⁾. Нельзя точно опредѣлить годъ написанія этихъ собесѣдованій, можно только сказать, что они написаны несомнѣнно послѣ 419 года, въ которомъ еп. Касторъ былъ еще живъ.

Вскорѣ послѣ написанія первыхъ десяти Собесѣдованій I. Кассіанъ пишетъ еще XIV Собесѣдованій съ отцами о томъ же предметѣ духовнаго совершенствованія по внутреннему челоуѣку, „чтобы этими собесѣдованіями восполнить то, что въ прежнихъ писаніяхъ о совершенствѣ можетъ быть темно выражено, или опущено“ ³⁾. Семь Собесѣдованій отцевъ, жившихъ въ египетской пустынѣ Оивайдѣ, онъ посвящаетъ еп. Гонорату и Евхерію, ревностно желавшимъ знать правила и заповѣди египетскихъ отцевъ ⁴⁾. Остальныя семь Собесѣдованій отцевъ, обитавшихъ въ предѣлахъ нижняго Египта, преп. Кассіанъ назначаетъ „святымъ братьямъ“: Іовиніану, Минервію, Леонтію и Теодору ⁵⁾.

Эти Собесѣдованія составлены такъ, чтобы „приличествовать какъ кинувійскому, такъ и отшельническому роду жизни, которою по старанію указанныхъ братьевъ процвѣтають очень большія общества братій не только въ западныхъ областяхъ, но и на островахъ“ ⁶⁾. Что касается времени написанія этихъ

¹⁾ Предисл. къ I—X. Соб. русск. пер. стр. 165.

²⁾ Ibid.

³⁾ Предисл. къ Соб. XI—XVII русск. перев. стр. 367.

⁴⁾ Гоноратъ былъ епископомъ Арелатскимъ и вмѣстѣ настоятелемъ монастыря. Евхерій былъ вѣроятно настоятелемъ монастыря, а потомъ еп. Лионскимъ.

⁵⁾ Какъ видно изъ предисловія къ этимъ Соб. (XVIII—XXIV) эти братья были вѣроятно настоятелями монастырей.

⁶⁾ См. предисл. къ XVIII—XXIV Соб. Острова, упоминаемые здѣсь, вѣроятно Стехадскіе—Протенъ, Мессенъ и Гиполя. Еще островъ Леро въ 60

послѣднихъ XIV-ти Собесѣдованій, то первая половина ихъ (XI—XVII), посвященная епископу Гонорату, могла быть написана не раньше 428 года ¹⁾, а остальные семь (XVIII—XXIV) могли быть написаны уже послѣ 428-го года, или 429-го по смерти еп. Гонората, такъ какъ къ послѣднему преп. Кассіанъ in praefatio къ послѣднимъ 7-ми собесѣдованіямъ прилагаетъ предикать „beatus“, а это названіе употреблялось обычно только объ умершемъ ²⁾. Такимъ образомъ, въ общей своей совокупности всѣ „Collationes“ (XXIV кн.) преп. Кассіана появились въ періодъ 420—429 или 430 годъ.

Но хотя они и появились по частямъ и въ разное время, однако какъ между собой, такъ и съ написаннымъ ранѣе сочиненіемъ „Institutiones“ они находятся въ самой тѣсной связи, и общая идея, объединяющая ихъ,—это духовная жизнь съ ея внутренней стороны и внѣшняго выраженія. И этимъ

миляхъ отъ Марсельскаго берега; на немъ были уже отшельники. См. Otto Zockler «Ascese und. Monchtum» (стр. 339 и Montalembert op. В III. s. 223.

¹⁾ Это можно заключать хотя бы изъ того обстоятельства, что Гоноратъ, котораго Кассіанъ называетъ въ предисловіи епископомъ («ad Honoratum episcopum») былъ епископомъ съ 426—428 г., на что можно находить указанія in Chronico Проспера и въ его 225 письмѣ къ Августину. Другое указаніе для опредѣленія времени написанія Собес (XI—XVII) можно находить въ томъ, что сочиненіе бл. Августина «de correptione et gratia», написанное въ 427 г., не даетъ никакихъ намековъ на XIII Соб. Кассіана, хотя послѣднее и даетъ къ этому поводъ. Не зная XIII-го Соб., если оно было. Августинъ не могъ, ибо ему все дѣлалось извѣстнымъ чрезъ Проспера, что происходило въ Галліи. Между тѣмъ въ XIII Соб. есть такое мѣсто, которое очевидно указываетъ на упомянутое соч. бл. Августина, именно въ 7-й гл.: «qui ut pereat unus ex pusillis non habet voluntatem, quomodo sine ingenii sacrilegio putandus est, non universaliter omnes, sed quosdam salvos fieri pro omnibus». Эти слова очевидно указываютъ на слова бл. Август. въ упомянут. соч. «et quod scriptum est omnes homines salvos fieri, nec tamen omnes salvi fiunt ita dictum est, ut intelligantur omnes praedestinati...» (с 14). Mign. t. 44 p. 943.

²⁾ Наприм. Просперъ въ соч. »Contra Collator.« с. 21 объ умершемъ Августинѣ говоритъ «beatus Augustinus Episcopus». По отношенію къ живымъ чаще—«beatitudo tua»; напр. Иеронимъ пишетъ къ Теофилу (62 письмо Иерон.): «meminit beatitudo tua» и Просперъ въ 225 письмѣ къ Августину говоритъ: «beatitudo tua». У писателей же IV и V вв. терминъ «beatus» всегда прилагается къ умершимъ: «beatus Paulus», «beatus Petrus», «beati apostoli». См. Wiggers. op. t. II s. 37 примѣч.

предметомъ преп. Кассіанъ занимается подъ рядъ нѣсколько лѣтъ, такъ что къ нѣкоторымъ вопросамъ—напр, къ вопросу о свободѣ и благодати, вѣроятно подъ вліяніемъ запросовъ времени, возвращается нѣсколько разъ. Что же касается сравнительной важности самаго содержанія этихъ сочиненій („Institutiones“ и „Collationes“), то преп. Кассіанъ самъ отдаетъ предпочтеніе въ этомъ отношеніи сочиненію „Collationes“. Правда онъ написалъ сначала „Institutiones“, такъ что описаніе виѣшняго вида и правилъ жизни подвижника предшествуетъ изображенію жизни внутренняго человѣка, сдѣланному имъ въ „Collationes“, но по собственному же его заявленію первое однако—вещь второстепенной важности по сравненію съ изображеніемъ жизни внутренняго человѣка, что онъ называетъ „особенно важнымъ предметомъ“ ¹⁾. Вотъ почему онъ еще въ предисловіи къ „Institutiones“, опредѣляя задачу своего настоящаго труда, говоритъ слѣдующее: „здѣсь я не буду говорить о тѣхъ чудесахъ отцевъ, о коихъ я слышалъ или коихъ былъ свидѣтелемъ, потому что чудеса, возбуждая удивленіе, мало содѣйствуютъ святой жизни; но только, сколько возможно, вѣрнѣе расскажу о правилахъ монастырскихъ, о происхожденіи восьми главныхъ пороковъ и о томъ, какъ можно, по ученію отцевъ, искоренить сіи пороки, потому что я цѣлю имѣю по вѣствованіе не о чудесахъ Божіихъ, а о томъ, какъ по наставленію отцевъ исправить наши нравы и проводить жизнь совершенную“ ²⁾. Такимъ образомъ, уже самая задача „Institutiones“ выходитъ за предѣлы изображенія только порядка виѣшней жизни подвижниковъ и большая часть этого же сочиненія (съ V—XII кн.) посвящена уже явленіямъ внутренней жизни спасающагося человѣка.

Въ „Собесѣдованіяхъ“ же говорится исключительно о благочиніи внутренняго человѣка, о совершенствѣ жизни и чистотѣ сердца, „чтобы читая эти сочиненія, каждый могъ поучаться, что должно соблюдать на высотѣ духовнаго совершенства“ ³⁾. Очевидно самъ же I. Кассіанъ ставилъ это свое сочиненіе несравненно выше и считалъ его важнѣе перваго, и заранѣе предвидя, какъ трудно будетъ для читателя

¹⁾ Inst. II, 9.

²⁾ Предисл. къ Instit. См. русск. пер. стр. 8

³⁾ Предисл. къ Собес. русск. перев. стр. 166.

несовершеннаго, или еще незнакомаго съ подвижнической жизнію, понять все написанное имъ въ „Collationes“, дѣлаеть такого рода замѣчаніе въ предисловіи къ сочиненію: „прежде всего мы хотимъ предостеречь читателя, какъ этихъ собесѣдованій, такъ и прежнихъ писаній, чтобы, если по качеству своего состоянія, или намѣренія, или по общему житію, можетъ быть, что нибудь въ нихъ почтетъ невозможнымъ и суровымъ, судилъ бы о нихъ не по мѣркѣ своей способности, а по достоинству и совершенству говорящихъ ¹⁾), прежде понять ихъ ревность и намѣреніе, по которому они, истинно умерши для этой мірской жизни, не связывались никакимъ пристрастіемъ къ плотскимъ родителямъ, никакими узами мірскихъ дѣлъ. Потомъ должны обратить вниманіе и на качество тѣхъ мѣстъ, въ которыхъ они пребывали, потому-что находясь въ обширнѣйшей пустынѣ, отдѣлившись отъ сообщенія со всѣми смертными и чрезъ это получивъ просвѣщеніе чувствъ, они созерцаютъ и высказываютъ то, что неопытнымъ и неученымъ покажется, можетъ быть, невозможнымъ. Впрочемъ, если кто захочетъ произнести истинное мнѣніе объ этомъ, можетъ ли быть исполнено, пусть пожелаеть испытать на дѣлѣ, поспѣшить прежде предпринять ихъ намѣреніе съ подобнымъ усердіемъ и образомъ жизни и тогда наконецъ пойметъ, что то, что казалось выше способности человѣка, не только возможно, но и весьма пріятно“ ²⁾).

Мы привели эту длинную выдержку изъ словъ самого І. Кассіана, чтобы показать его собственный взглядъ на жизнь подвижническую и ея проявленія, какъ на жизнь совершенно особую, какъ на нѣкое новое бытіе попреимуществу въ области духа человѣческаго.

¹⁾ Т. е. тѣхъ отцевъ, бесѣды которыхъ приводятся.

²⁾ Предисловіе къ «Собес.» См. русск. перев. стр. 166.

Предостереженіе и предупрежденіе преп. І. Кассіана дѣйствительно оказалось далеко не лишнимъ: жаль что на него не обратилъ вниманія авторъ сочиненія «Нилъ Сорскій и Вассіанъ Патрик.»—Архангельскій, который такъ говоритъ о литературномъ вкусѣ преп. І. Кассіана: «читая сочиненія Кассіана, мы очень нерѣдко чувствуемъ себя въ легендарной области восточнаго монашества»... стр. 151. Вѣроятно авторъ не сталъ бы себя такъ чувствовать, если бы принялъ во вниманіе совѣтъ преп. Кассіана въ предисловіи къ «Собесѣдованіямъ».

И дѣйствительно содержаніе двухъ указанныхъ сочиненій преп. Кассіана—„Institutiones“ et „Collationes“, особенно послѣдняго, можетъ удовлетворить запросамъ и потребностямъ самаго высшаго и доступнаго въ здѣшней жизни для человѣка духовнаго совершенства. Сказавши въ первыхъ четырехъ книгахъ (I—IV) „Institutiones“ о внѣшнемъ строѣ монастырской жизни, т. е. объ одеждѣ и поновѣ (lib. I), объ общихъ монастырскихъ молитвахъ—дневныхъ и ночныхъ (lib II и III)—о чинѣ отреченія (lib. IV) и необходимости строгаго послушанія, о совершенной бѣдности, І. Кассіанъ остальную часть этого сочиненія и особенно „Collationes“ направляетъ къ тому, чтобы ввести читателя въ истинный духъ христіанскаго подвижничества. Твердо стоя на почвѣ Св. Писанія и общаго христіанскаго нравственнаго міровоззрѣнія, І. Кассіанъ опредѣляетъ самую задачу и конечную цѣль христіанскаго аскетизма (соб. I) и изображаетъ весь процессъ этого какъ бы творчества нѣкаго новаго бытія въ области духа и воли человѣка, доводя его до того момента, когда подвижникъ какъ бы отрѣшается отъ всего земнаго и живетъ однимъ созерцаніемъ Бога. При свѣтѣ Божественнаго откровенія путемъ по преимуществу психологическаго анализа тѣхъ состояній, которыя приходится переживать подвижнику, преп. І. Кассіанъ знакомитъ читателя со всѣми явленіями въ области духовной жизни спасающагося человѣка. Онъ разсматриваетъ состояніе и расположеніе душевныхъ силъ въ естественномъ человѣкѣ ¹⁾ и то содержаніе, въ которомъ обычно проявляется жизнь человѣка плотскаго, потомъ по мѣрѣ „Собесѣдованій“ знакомитъ съ состояніемъ и расположеніемъ этихъ природныхъ силъ человѣка уже на разныхъ ступеняхъ духовной жизни, указываетъ также тѣ проявленія душевной жизни, которыми главнымъ образомъ характеризуется жизнь подвижника на разныхъ ступеняхъ духовнаго совершенства. Въмѣстѣ съ предметами, относящимися спеціально къ области жизни подвижнической, І. Кассіанъ въ тѣхъ же „Собесѣдованіяхъ“ касается и болѣе общихъ, основныхъ пунктовъ христіанскаго міровоззрѣнія, чтобы подвижникъ чрезъ истинное уразумѣніе ихъ яснѣе и правильнѣе понимать задачи своей жизни и чувство-

¹⁾ Соб. IV.

валъ подъ собой твердую почву. Поэтому-то „Собесѣдованія“ І. Кассіана отличаются—не смотря на свою повидимому частную и специальную задачу—такимъ богатствомъ содержанія, что даютъ возможность судить не только о характерѣ его аскетическихъ воззрѣній, но и объ его общемъ христіанскомъ міровоззрѣніи.

Вотъ краткій перечень тѣхъ предметовъ, о которыхъ идетъ рѣчь въ „Собесѣдованіяхъ отцевъ“ у І. Кассіана. „О пѣли монаха“ (1-е соб.), и здѣсь же можно находить опредѣленіе преп. Кассіаномъ самаго понятія о подвижничествѣ, его сущности и смыслѣ; „о духовномъ разсужденіи“ (соб. II) или добродѣтели разсудительности, которая въ духовной жизни подвижника имѣетъ весьма важное значеніе; „о трехъ отреченіяхъ“ (соб. III) отъ міра. въ которыхъ выражается пересозданіе человѣкомъ себя по содержанію своей внутренней жизни и душевнаго расположенія; „о борьбѣ плоти и духа“ (соб. IV), какъ характерномъ явленіи въ жизни человѣка падшаго, и о значеніи этой борьбы въ нравственной жизни послѣдняго; „объ осьми главныхъ страстяхъ“, съ которыми приходится бороться подвижнику (соб. V); о бѣдствіяхъ постигающихъ праведниковъ повидимому совершенно незаслуженно, какъ на это смотрѣть, чтобы идея промысла Всеблагаго Бога не могла колебаться въ сознаніи христіанина (соб. VI); о непостоянствѣ души и озлхъ духахъ, особенно въ ихъ вліяніи на человѣка (соб. 7—8). Послѣднему предмету—демонологіи—преп. Кассіанъ отводитъ довольно обширное мѣсто въ „Собесѣдованіяхъ“ (часть 7-го и 8-е) и потому конечно, что для подвижника, жизнь котораго есть борьба со зломъ, необходимо имѣть правильное понятіе о дѣятельности этихъ представителей злого начала. „Собесѣдованія“ IX - е и X-е посвящены вопросу о качествѣ и видахъ молитвы сообразно съ душевнымъ расположеніемъ молящагося и разными степенями духовнаго совершенства подвижника. „Собесѣдованіе“ XI-е разсуждаетъ специально о высшемъ проявленіи духовнаго совершенства, которое характеризуется какъ всеобъемлющая любовь къ Богу, и о степеняхъ восхожденія къ нему. Какъ бы дополненіемъ къ нему (XI-му соб.) служить слѣдующее XII-е Собесѣдованіе „о чистотѣ“ въ смыслѣ совершеннѣйшаго цѣломудрія, которое понимается преп.

Кассіаномъ не какъ только воздержаніе, при которомъ можетъ быть еще услажденіе порокомъ въ мысляхъ, а какъ совершенная невинность расположенія души. Предметъ XIII-го соб. „о покровительствѣ Божіемъ“ (или о томъ, какъ благодать Божія содѣйствуетъ совершенію добрыхъ дѣлъ), гдѣ І. Кассіанъ высказываетъ свои взгляды на взаимоотношеніе свободы челоѣка и благодати Божіей въ дѣлѣ спасенія челоѣка, и въ настоящее время представляетъ живой интересъ для богословской мысли. Въ то же время, когда появились его сочиненія, высказанныя имъ по этому вопросу сужденія какъ нельзя болѣе соотвѣтствовали духу и потребностямъ времени. Но онѣ же и подверглись критикѣ Проспера аквитанскаго, который подвергъ ихъ разсмотрѣнію въ сочиненіи „*Contra collatorem*“ и напелъ ихъ пелагіанскими ¹⁾. Собесѣдованіе XIV-е разсуждаетъ „о духовномъ знаніи“, т. е. о лучшемъ способѣ какъ богопознанія, такъ и уразумѣнія вообще духовныхъ предметовъ и истинъ откровенія; указываются виды герменевтики, при чемъ нравственный опытъ жизни по І. Кассіану служитъ наилучшимъ путемъ для достиженія яснаго уразумѣнія божественнаго откровенія; XV-е собес. „о божественныхъ дарованіяхъ“; XVI-е объ истинномъ дружествѣ и основахъ его; XVII-е „объ опредѣленіи“. Это собесѣдованіе затрогиваетъ тоже довольно важный предметъ не только въ нравственной жизни подвижника, но и всякаго челоѣка, именно разсматриваетъ случаи, такъ называемыхъ, „*collisio officiorum*“ и даетъ наставленіе, какъ поступать въ данномъ случаѣ и какъ избѣгать подобныхъ явленій въ жизни. „Собесѣдованіе“ XVIII-е носитъ заглавіе: „о трехъ родахъ монаховъ“, но разсуждаетъ въ сущности о четырехъ, указывая, какой родъ жизни монаха есть истинно монашеская жизнь, способствующая духовному совершенству; XIX-е „о цѣли киновіи и пустынножительства“; XX-е „о концѣ покаянія“; здѣсь же рѣшается вопросъ о томъ, когда челоѣкъ можетъ считать себя оправданнымъ предъ Богомъ, при чемъ высказывается очень своеобразный взглядъ на самое оправданіе; XXI-е разсуждаетъ о льготахъ въ пятидесятницу въ смыслѣ ослабленія строгости поста, что даетъ преп. Кассіану поводъ высказать свой взглядъ

¹⁾ Далѣе мы будемъ имѣть случай разсмотрѣть воззрѣнія І. Кассіана по этому вопросу болѣе подробно.

на постъ и вообще на внѣшніе подвиги и ихъ значеніе въ духовной жизни. Собесѣдованіе XXII-е разсуждаетъ о ночныхъ искушеніяхъ, точнѣе о ночныхъ истеченіяхъ, смущающихъ совѣсть подвижника и его душевную чистоту; XXIII-е соб. содержитъ замѣчательное по глубинѣ мысли объясненіе словъ апостола: „добра, котораго хочу, не дѣлаю, а зло, котораго не хочу, дѣлаю“ (Рим. 7. 19—23), каковыя слова по мнѣнію I. Кассіана могутъ приличествовать только праведнику, а не человѣку, преданному порокамъ, какъ ихъ толковали пелагіане. Последнее XXIV-е собес. посвящено вопросу о духовномъ самоумерщвленіи, т. е. о тѣхъ трудностяхъ и испытаніяхъ, которыя надлежитъ перенести подвижнику, взявшему на себя иго Христово, и о томъ, какъ сдѣлать это иго легкимъ, и о наградахъ за эти труды не только въ жизни будущей, но и въ здѣшней.

При такомъ богатствѣ своего содержанія неудивительно, что сочиненія преп. I. Кассіана, какъ уже было указано, и въ его время и въ послѣдующее пользовались глубокимъ уваженіемъ и читались съ величайшимъ интересомъ, какъ сочиненія удовлетворяющія основнымъ запросомъ времени. Написанныя на латинскомъ языкѣ ¹⁾, что видно изъ словъ самого автора, они скоро сдѣлались извѣстными и на греческомъ, хотя и въ со-

¹⁾ Предисл. къ Соб. I—X См. русск. перев. стр. 166

Нѣкоторые впрочемъ думаютъ, что Кассіанъ написалъ свои сочиненія на греческомъ языкѣ, но это мнѣніе едва-ли заслуживаетъ вѣроятности. Невѣроятно, чтобы Кассіанъ для латинскихъ монаховъ сталъ писать по гречески. Кассіанъ, напр., приводитъ въ Соб. III, 15 слова апостола. *sufficientia nostra ex Deo* и замѣчаетъ: „*quod minus latine, sed expressius dici potest, «idoneitas nostra ex Deo est»*. Если бы Кассіанъ писалъ по гречески, то и взялъ бы греческое выраженіе апостола. Здѣсь же онъ приводитъ слова Псалмопѣвца по лат. перев.: *Dominus illuminat caecos*», замѣчая при этомъ: *quod Graece dicitur: «Κύριος σοφὸς τοφλοῦς», id est: Dominus sapientes facit caecos*. Въ Соб. IV, 6 Кассіанъ говоритъ. ...«*peto ne me usquequaque deseras, quod Graece dicitur μευρι πρὸς ἀγαντεῖον, id est usque ad nimietatem*. Такъ онъ не могъ бы писать, если бы писалъ свои сочиненія на греческомъ, а не на латинскомъ языкѣ. Эти выраженія Кассіана, а особенно его замѣчаніе въ предисл. къ I—X Соб. «*se latino disputantes eloquio patres induxisse*» ясно указываютъ, что онъ писалъ свои сочиненія на латинскомъ языкѣ.

кращенной нѣсколько редакціи. Правда и на Западѣ сочиненіями І. Кассіана пользовались не столько въ полномъ ихъ видѣ, сколько въ сокращенной редакціи и въ выдержкахъ, и это дѣлалось въ виду его предполагаемаго пелагіанства.

Съ легкой руки Проспера подозрѣніе преп. Кассіана въ пелагіанствѣ сдѣлалось общимъ, и лица, сознававшія важность и пользу его сочиненій, опасались „*ne pro medela venenum ex ipsis hauriri*“ (чтобы не почерпнуть изъ нихъ вмѣсто лѣкарства яда) и дѣлали въ этихъ видахъ исправленія и очищенія въ сочиненіяхъ Кассіана. Самъ Просперъ въ сочиненіи „*Contra Collatorem*“ приводитъ 12-ть положеній, взятыхъ имъ изъ XIII-го Соб. Кассіана, которыя казались ему пелагіанскими. Мы не будемъ излагать подробно всѣ аргументаціи Проспера противъ Кассіана, а укажемъ только самыя мѣста, которыя приводитъ Просперъ изъ сочиненій Кассіана какъ еретическія и общее заключеніе Проспера о Кассіанѣ ¹⁾.

Еретическія мысли по Просперу содержатъ слѣдующія главы XIII соб.: 3, 6, 8, 9, 11, 12, 14, 16, 17, при чемъ изъ нѣкоторыхъ главъ онъ беретъ не одно, а нѣсколько мѣстъ какъ еретическихъ. Особенно рѣзко заявляетъ себя пелагіанизмъ Кассіана по мнѣнію Проспера въ слѣдующихъ его выраженіяхъ: „*Cavendum est nobis, ne ita ad Dominum omnia sanctorum merita referamus, ut nihil nisi id quod malum atque perversum est humane ascribamus naturae*“ ²⁾ Верхомъ еретичества Кассіана Просперъ считаетъ также его слова въ 14-гл. XIII-го Собес., что Іовъ побѣдилъ діавола собственными силами. Совокупность всѣхъ неправильныхъ мнѣній Кассіана Просперъ сводитъ къ слѣдующему: чрезъ грѣхъ Адама душа, по мнѣнію будто бы Кассіана, не стала поврежденной, а осталась здоровой. Знаніе добра не потерялъ ни Адамъ, ни его потомки. Въ душѣ человѣка всаждены сѣмена добродѣтелей, такъ что каждый чрезъ естественное рѣшеніе можетъ предшествовать благодати Божіей. Нужно остерегаться, чтобы не отнести всѣ заслуги святыхъ къ Богу, какъ будто чело-

¹⁾ Въ подробностяхъ можно познакомиться съ этими вопросамъ по указанному сочиненію Проспера. См. Migne. t. 51 p. 214—278.

²⁾ Coll. XIII, 12 Mign. t. 49 p. 927.

вѣческая природа ничего не имѣетъ добраго. Возможность добра присуща всѣмъ людямъ, но не всѣ желаютъ пользоваться этими природными силами. Въ заключеніе Просперъ называетъ приверженцевъ указанныхъ имъ еретическихъ мнѣній „скрытыми волками“ и требуетъ отъ папы Сикста отлученія ихъ отъ стада Господа. Насколько справедливы упреки и обвиненія Просперомъ преп. Кассіана въ пелагіанствѣ, это можетъ показать безпристрастное изложеніе взглядовъ самого Кассіана; нужно однако сказать, что это отношеніе Проспера къ преп. Кассіану было только прецѣдентомъ къ подобному же отношенію и со стороны другихъ лицъ и имѣло важное значеніе въ послѣдующей исторической судьбѣ сочиненій преп. I. Кассіана.

Извѣстно, что папа Геласій, руководясь сомнительнымъ мнѣніемъ относительно сочиненій преп. I. Кассіана и потому особенно, что убѣжденъ былъ Просперомъ въ пелагіанствѣ Кассіана, помѣстилъ сочиненія послѣдняго въ разрядъ апокрифическихъ. Впрочемъ это не равносильно было запрещенію читать ихъ, а только исключалось ихъ чтеніе въ церкви.

Это можно заключить изъ самаго названія *ἀπόκριτον*—скрытое, секретное—и изъ самаго декрета папы Геласія (начинается словами „*Sancta Romana*“), въ которомъ различаются три разряда книгъ: 1) книги каноническія, къ которымъ относятся книги Св. Писанія и Св. Отцовъ, читаемыя публично въ церковныхъ собраніяхъ; 2) разрядъ книгъ апокрифическихъ, куда, кромѣ сочиненій I. Кассіана, причислены труды Климента Александр., Тертуліана, Лактанція, Арнобія и др и 3) книги еретиковъ. Очевидно книги второго класса не читались только публично, а домашнее, частное чтеніе ихъ было разрѣшено, иначе не понятно, почему бы запрещать чтеніе другихъ, указанныхъ въ этомъ разрядѣ, писателей ¹⁾). Нѣтъ ничего однако невѣроятнаго, что въ домашнемъ даже чтеніи сочиненія преп. I. Кассіана употреблялись уже, можетъ быть, въ выдержкахъ и во всякомъ случаѣ въ очищенномъ отъ предполагаемаго пелагіанства ридѣ. По крайней мѣрѣ едва—ли бы такіе мужи, какъ Бенедиктъ, Доминиъ и др.

¹⁾ Proleg. ad. op. I. Cass. Mign. t. 49 p. 39—40.

стали такъ усиленно рекомендовать сочиненія преп. Кассіана всѣмъ монахамъ, если бы не имѣли ихъ очищенными отъ предполагавшихся въ нихъ заблужденій.

Извѣстно, напр., что уже Евхерій (умеръ въ 450 г), *Lugdunensis Ecclesiae presbyter*, привелъ въ сокращенномъ видѣ все, что казалось ему полезнымъ въ сочиненіяхъ Кассіана. Объ этомъ прямо говорить Геннадій въ LXIII-гл. своего сочиненія „*De viris illustribus*“: „*Sed et Cassiani (Eucherius) quaedam opuscula, lato tensa sermone, augusto verbi resolvens tramite, in unum coegit volumen, aliaque tam ecclesiasticis, quam monasticis studiis necessaria* ¹⁾“. А Бароній (in *gestis anni 433*) въ поясненіе приведеннаго мѣста Геннадія замѣчаетъ: „*Haec Gennadius, ejusdem farinae cum Cassiano: qui ne diceret erroribus confutatis, Eucherium expurgando contraxisse opera Cassiani, latum sermonem circumcidisse praetexuit*“ ²⁾. То же самое, что сдѣлалъ Евхерій по отношенію къ сочиненіямъ I. Кассіана, предпринялъ, по словамъ Кассіодора, Викторъ, еп. африканскій: „*Cassiani dicta Victor Martyritanus, episcopus Afer, ita Domino juvante purgavit, et quae minus erant addidit.... et cet.*“ ³⁾. Адо (ep. *viennensis*) о самомъ Кассіодорѣ говоритъ, что онъ занимался исправленіемъ сочиненій I. Кассіана: „*errores illius (Cassiani) Cassiodorus, Ravennatum Senator, purgare volens, non ad plenum omni ex parte potuit*“ ⁴⁾.

Наконецъ то же самое до нѣкоторой степени сдѣлалъ Діонисій (*Cartusianus*) in sua *paraphrasi*, когда, опустивши въ сочиненіяхъ Кассіана ошибочныя мѣста, выбралъ правильныя мѣста и составилъ изъ нихъ истинную, православную доктрину ⁵⁾. Указанное отношеніе къ сочиненіямъ преп. I. Кассіана и пользованіе ими въ исправленномъ видѣ и даже сокращенномъ, конечно, не могло быть благопріятно для послѣдую-

¹⁾ См. Fabricius «*Bibliotheca Eccl.*» Liber Gennadii p. 29 Mign. Proleg. ad op. I Cass. t. 49 p. 40.

²⁾ Fabricius «*Bib. Eccl.*» Lib Gennad. Cap. LXIII p. 30.

³⁾ Ibid. Справ. Mign. t. 49 p. 40. Wiggers op. t. II s. 45.

⁴⁾ Адо ep. *Viennensis* (IX-го вѣка) Chron. ann. 425. См Wiggers. op. t. II s. 45 и Mign. t. 49 p. 40.

⁵⁾ Эту доктрину можно читать у Mign'я t 49 p. 946.

щей исторической судьбы ихъ. Оно могло вредно отразиться на самомъ изданіи трудовъ I. Кассіана и требовало отъ издателей внимательнаго критическаго отношенія къ тѣмъ манускриптамъ и кодексамъ, на основаніи которыхъ предпринимались самыя изданія. Мы уже говорили, что сочиненія преп. I. Кассіана въ теченіе только почти 250 лѣтъ издавались до тридцати разъ ¹⁾; остановимся теперь на нѣкоторыхъ болѣе важныхъ изданіяхъ.

Рядъ изданій трудовъ I. Кассіана, если довѣрять Фабрицію, начинается съ 1481 года изданіемъ (*officinae venetorum*) только двѣнадцати книгъ „*Institutiones*“. Извѣстнѣе изданіе *Basileensis* 1485 г., заключающее уже и „*Collationes*“; снова оно же повторено *apud Amerbachium* 1497 г. et *Lugduni* 1516 г. „Собесѣдованія“ присоединены въ „*Institutiones*“, in editio *Venetis* въ 1491 г., и это изданіе повторено снова in ed. *Bononiae* 1521 г. и повторялось въ другихъ до 1578 года ²⁾.

Въ этомъ году въ Антверпенѣ стараніями *Henrici Cuycchii* (*professori Lovaniensi*) появилось новое изданіе сочиненій I. Кассіана, новое не потому только, что оно увеличивало число прежнихъ изданій, а новое по существу дѣла, по самому тексту и по критическому отношенію къ манускриптамъ, легшимъ въ основу изданія. Еще и раньше этого чувствовалась нужда въ такомъ человѣкѣ, который занялся бы очищеніемъ текста сочиненій I. Кассіана отъ порчи, которая могла произойти въ нихъ и отъ переписчиковъ и отъ издателей, положившихъ въ основу своихъ изданій не вполне доброкачественныя манускрипты. И вотъ собственно изъ всѣхъ многочисленныхъ изданій трудовъ I. Кассіана только два изданія могутъ заслуживать вниманія и быть цѣнными какъ критическія рецензіи: упомянутое изданіе *Henrici Cuycchii* и еще ed. *Romana* 1588 г., приготовленное трудами испанскаго пресвитера *Petri Ciacconii*. Первый изъ упомянутыхъ издателей, H. Cuycchius, такъ опредѣляетъ задачу своего труда въ письмѣ „*ad Hermannum comitem a Renneborch Ecclesiae S. Salvatoris*“: „*Quoniam autem partim temporum injuria et vetustate,*

¹⁾ Mign Proleg. ad op I. Cass. t. 49 p II.

²⁾ Ibid. p. 12—25.

partim scribarum obscurantia, partim etiam haeticorum insolenti temeritate horum labores compluribus in locis foedati et multis mendis respersi sunt et multa passim loca in eis occurrunt hiulca, distorta, confusa et veluti scopae dissolutae; *idcirco danda est opera, ut ex vetustissimis, optimisque exemplaribus mss. suo nitore et integritati quam accuratissime restituantur*“..... и указывая на отношеніе своего труда къ предыдущимъ изданіямъ, говорить: „illud vero affirmare audeo: quod, si quis hanc nostram cum prioribus editionibus, quantum a Baseliensibus; tum a Lugdunensibus paucis abhinc annis accepimus, compararit (omitto antiquiores impressos codices, in quibus omnia pene mutata sunt et imperfecta), novam hujusce scriptoris faciem, novam formam, novumque cultum adhibitum fuisse deprehendet“¹⁾.

Н. Сучиус основывалъ текстъ „Institutiones“ на пяти, а текстъ „Collationes“ на двѣнадцати манускриптахъ, которые онъ собралъ въ бельгійскихъ монастыряхъ. Впрочемъ эти манускрипты явно были недавняго сравнительно происхожденія и значительно попорчены и поправлены. Поэтому—то текстъ этого изданія для указанныхъ сочиненій не имѣетъ еще особенной цѣны и только для сочиненія „Contra Nestorium“ Н. Сучиус имѣлъ въ распоряженіи превосходный кодексъ „Coloniensium Augustinianorum“²⁾. Гораздо важнѣе и лучше корректура Римскаго изданія 1588 г., сдѣланная на основаніи восьми ватиканскихъ манускриптовъ трудами испанскаго пресвитера Petri Ciasconii. Но это изданіе не содержитъ сочиненія противъ Несторія, для котораго не было въ Ватиканѣ ни одного манускрипта, а содержитъ: „De Institutis renuntiantium libri XII“ и „Collationes Patrum XXIV, ab innumeris pe-

¹⁾ Это письмо можно читать у Mign'я t. 49 p. 16.

²⁾ См. М. Petschenig. „Ueber die textcrit grundlag...“ стр. 3. У Mign'я t. 50 есть „Annotationes“ Н. Сучиуса. sive censoriae notae ad I. Cass. libros, стр. 312—348. Этихъ критическихъ замѣтками снабжено изданіе Н. Сучиуса и онъ двоякаго рода: одни онъ называетъ „Castigatorias“, въ которыхъ указываетъ варианты изданій и причины исправленій; другіе—„censoriae“,—имѣющія въ виду истолковать темныя мѣста въ сочиненіяхъ Кассіана и предохранить отъ заблужденій (XIII-го Соб. и другихъ мѣстъ) читателей. Вообще же въ этихъ примѣчаніяхъ Н. Сучиуса—не столько критика текста, сколько критика мыслей Кассіана, ихъ правильности или ложности.

ne mendis auxilio vetustissimorum codicum expurgatae et ad suam integritatem restitutaе“¹⁾. Собственно самъ авторъ этого изданія Р. Сіасконіус умеръ раньше изданія своихъ трудовъ и уже на основаніи его автографа римскій типографъ Dominicus Vasa издалъ его труды и поднесъ это изданіе папѣ Григорію XIII-му. Помимо самого текста сочиненій І. Кассіана въ этомъ изданіи заслуживаютъ еще вниманія, такъ называемые, „Observationes“ того же самого Р. Сіасконіи; это ничто иное какъ примѣчанія къ нѣкоторымъ сомнительнымъ и не безопаснымъ (въ отношеніи къ православію) мѣстамъ въ сочиненіяхъ І. Кассіана. Этимъ „Observationes“, предшествуютъ, такъ наз., „annotationes“, — истолкованія тѣхъ греческихъ словъ и выраженій, которыми пользовался І. Кассіанъ²⁾. Въ этомъ же изданіи помѣщенъ еще указатель мѣстъ Св. Писанія, которыя цитуются І. Кассіаномъ не по римскому изданію (Vulgata editio), а по переводу LXX-ти.

Указанное римское изданіе 1588 года повторено in ed. Lugduni (1606г) и Romae (1611г).

И вообще относительно послѣдующихъ изданій, какъ въ XVII, такъ и въ XVIII в. в., нужно сказать, что они въ большинствѣ случаевъ повторяютъ эти два указанныхъ изданія: Н. Суччии 1578 г. и Romae 1588 г., иногда соединяя и пользуясь обоими, а иногда и прямо однимъ.

Такъ въ 1616 году трудами бенедиктинца D. Alardi Sazaеі появилось новое изданіе сочиненій І. Кассіана (три тома) „novissime recognita, repurgata et notis amplissimis illu-

¹⁾ Mign. t 49 p 17—18.

²⁾ «Observationes» Р. Сіасконіи можно находить у Mign'я t. 50 p. 349—361. Въ этихъ «Observationes» сведены къ одиннадцати положеніямъ тѣ мѣста изъ соч. Кассіана, которые казались пелагианскими. Р. Сіасконіус указываетъ, какъ нужно понимать правильно въ данномъ случаѣ мысль Кассіана, чтобы она не противорѣчила православному пониманію, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ ссылается на авторитетъ Св. о. о., съ которыми Кассіанъ оказывается согласнымъ; напр. *propositio sexta* и *propositio septima* (355 стр. Mign'я) и въ послѣднемъ изъ нихъ указываетъ правильное пониманіе. Вообще Р. Сіасконіус склоненъ болѣе находить у Кассіана въ приведенныхъ 11-ти положеніяхъ правильный взглядъ и вездѣ сопоставляетъ ихъ съ мнѣніями отцевъ.

strata“¹⁾. Но что собственно касается очищенія текста издаваемыхъ сочиненій, о каковомъ очищеніи говоритъ издатель, то въ этомъ отношеніи не сдѣлано ничего новаго сравнительно съ двумя указанными изданіями. Изъ изданій Н. Сучіи et Р. Сіассоніи (Romae) онъ по очень легкому методу составилъ одно, главнымъ же образомъ слѣдовалъ тексту изданія Н. Сучіи и даже пренебрегъ болѣе цѣннымъ изданіемъ Romae 1588 г. Такимъ образомъ, кромѣ своей обширности (3 тома) и множества примѣчаній всякаго рода (quattuor indices)²⁾, это изданіе ничѣмъ не выдѣляется и не превосходитъ прежнія. А вслѣдствіе этого и болѣе новыя изданія, каковы: Франкфуртское 1722 г. и Лейпцигское 1733 года³⁾, исключительно повторявшіе изданіе А. Газали, не представляютъ собою ничего новаго со стороны текста издаваемыхъ сочиненій.

Тоже самое нужно сказать и относительно изданія І. Кассіана у Мигн'я въ его „Patrologiae cursus completus“ t. t. 49 и 50.

Такимъ образомъ, изъ всѣхъ изданій сочиненій І. Кассіана могутъ заслуживать вниманія и быть интересными для научнаго изслѣдованія только три, какъ наиболѣе оригинальныя: первое по времени полное изданіе трудовъ І. Кассіана—*Basileensis 1485 г. in fol.*: „Cassianus de Institutis coenobiorum, origine, causis et remediis vitiorum, Collationibusque Patrum“.

2) Editio Henrici Сучіи въ Антверпенѣ 1578 году; in—8^o.

3) Editio Romana, ex typogr. Vaticana, приготовленное трудами Р. Сіассоніи, in—8^o.

Мы воспользуемся трудами нѣмецкаго автора D. М. Petschenig'a, который въ сочиненіи: „Ueber die textkritischen grundlagen im zweiten theile von Cassians Collationes“ разсматриваетъ текстъ указанныхъ трехъ изданій (Basileensis, Сучіи и Romae) сравнительно съ манускриптами и кодек-

¹⁾ Эти примѣчанія по характеру своему одинаковы съ упомянутыми примѣчаніями Н. Сучіи и Р. Сіассоніи.

²⁾ Содержаніе этихъ 3-хъ томовъ изд. D. Al. Gazali указано у Мигн'я t. 49 p. 19.

³⁾ Mign. t. 49 p. 22.

сами, наиболѣе можетъ быть неповрежденными, старается установить болѣе правильное чтеніе и высказываетъ нѣкоторыя общія сужденія, какъ о манускриптахъ, такъ и объ указанныхъ изданіяхъ. Для насъ собственно важенъ текстъ приводимыхъ у него манускриптовъ, при сравненіи съ которымъ текста изданія Mign'я оказывается возможнымъ и къ нему приложить тѣ результаты, къ которымъ авторъ приходитъ въ своихъ сужденіяхъ относительно рассматриваемыхъ имъ трехъ изданій ¹⁾).

Упомянутый нѣмецкій авторъ пользуется для критики текста второй части „Collationes“ слѣдующими пособіями:

Cod. Sessorianus (сокращенно обозначаетъ буквой Σ)

Cod. Petropolitanus (— — буквой Π)

Cod. Sangallensis (— — буквой Υ); ~

сравниваетъ съ ними: ed. Basileensis 1485 (означ. В); ed. H. Cuychii (обознач. букв. С) 1578 г. и ed. Romana 1588 (обознач. бук. R).

Манускрипты собственно распадаются на два класса; одинъ изъ нихъ защищаетъ Cod. Sessorianus, а другой — Petropolitanus и Sangallensis ²⁾.

По сравненію съ манускриптами эти три изданія въ нѣкоторыхъ мѣстахъ содержатъ значительно измѣненный текстъ и это же самое можно замѣчать и въ изданіи Mign'я. Для примѣра возьмемъ начало 9-й гл. XVII Соб. по манускриптамъ и по тексту изданія Mign'я.

Манускрипты предлагаютъ такой текстъ Соб. XVII, 9: „*quod utrumque liquidissime sancti apostoli Petri et Herodis exempla testantur....*“ ³⁾, у Mign'я же опущено *utrumque* и вмѣсто *Herodis* читается *Iudae traditoris* (Mign. t. 49. p. 1053).

¹⁾ Хотя въ указанномъ сочиненіи критика текста соч. I. Кассіана относится только ко второй половинѣ «Collationes»; но и въ такой мѣрѣ трудъ этотъ очень важенъ и заслуживаетъ того, чтобы сказать о немъ поподробнѣе, особенно о результатахъ его. При томъ же, заключеніе, приложимое къ одной этой части текста Mign'я, можно съ вѣроятностью распространить и на другія.

²⁾ См. Petschenig. стр. 5.

³⁾ Ibid.

Текстъ манускриптовъ болѣе соотвѣтствуетъ послѣдовательному ходу мыслей, ибо 9-я глава XVII-го Соб. представляетъ примѣры для подтвержденія той мысли Кассіана, высказанной въ предыдущей (8-й) главѣ, что иногда похвально **измѣнять** свои обѣщанія. И вотъ въ 9-й главѣ по манускриптамъ приводятся примѣры Петра, **измѣнившего** обѣщаніе (не умоешь ногъ моихъ) и Ирода, не **измѣнившего** клятвы; у Mign'я же вмѣсто Ирода приведенъ Іуда, что не идетъ къ дѣлу. Есть еще измѣненіе и тоже не въ пользу изданія Mign'я во второй половинѣ 14 гл. XVII-го Соб. (стр. 1060 А) со словъ „non enim“... и въ XIII Соб. 13-я гл. (Mign. p. 933 А—В).

Еще болѣе различія **возникаетъ** между изданіями и манускриптами, если принять во вниманіе отдѣльные слова; манускрипты оказываются болѣе превосходными и согласіе ихъ между собой **предлагаетъ** повсюду болѣе чистый текстъ.

Въ изданіи, напр., Mign'я, какъ и въ разсматриваемыхъ Petschenig'омъ изданіяхъ, читается: „*in Scythica eremo*“ (praef. ad Coll. XI—XVII. Mign. p. 847), манускрипты же: *in scitiotica heremo* и послѣднее начертаніе нужно считать болѣе правильнымъ ¹⁾ по мнѣнію Petschenig'a. У Mign'я стр. 854 А. словами: *sed ad istam humilis poenitentiae*.... начинается новая осьмая глава XI-го Соб., въ манускриптахъ же текстъ такъ не разбивается, и указанная слова составляютъ продолженіе одной главы ²⁾. Можно и еще указать въ изданіи Mign'я много такихъ мѣстъ, которыя отступаютъ въ чтеніи отъ манускриптовъ, напр.: 857 стр. „*per hanc itaque caritatem quisquis*“, а манускрипты (ΣΠΥ)—*quisque*: и послѣднее гораздо чаще употребляется въ сочиненіяхъ I. Кассіана вмѣсто *quisquis*; на стр. 890 А „*In Israel autem, id est, in eo, qui videt Deum, sive ut quidam interpretantur rectissimus Dei est*“, но болѣе правильное чтеніе **предлагаютъ** манускрипты (ΣΠ) *videns Deum*) ³⁾. Подобнаго рода отступленія не имѣютъ однако **большого значенія** и достаточно ограничиться указанными примѣрами, хотя ихъ и можетъ быть гораздо больше. Подоб-

¹⁾ Подробно доказывается правильность именно этого чтенія у Petschenig'a на стр. 7—8.

²⁾ Ibid

³⁾ См. Petschenig. стр. 9—10.

ное же отступление замѣчается и въ цитаціи библейскихъ мѣстъ; на 887 стр. Mign'я стоитъ: et pox illuminatio mea in deliciis meis... (nc 138); въ манускриптахъ же слово *mea* опущено и справедливо, такъ какъ у LXX-ти читаемъ: καὶ νύξ φωτισμός ἐν τῇ τρυφῇ μου. Страница 1026 A.: si quod solatium caritatis, si qua viscera miserationis.... (Филип. 2,1), манускрипты же (Σ.Π.): viscera et miserationes=σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί... ¹⁾).

Манускрипты, какъ было замѣчено, распадаются на два класса: одинъ защищается кодексомъ *Sessorianus*, а другой—*Petropolitanus* и *Sangallensis* и вотъ, хотя изданія и отступаютъ отъ нихъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, но въ общемъ они почти всюду слѣдуютъ второму классу манускриптовъ и повсюду почти согласны съ нимъ ²⁾). Различіе классовъ рукописей выступаетъ всего замѣтнѣе въ отношеніи къ XVII-му Соб. „объ опредѣленіи“. Разсуждая въ этомъ собесѣдованіи о „collisio officiorum“, Кассіанъ совѣтуетъ никогда не давать обѣщаній и клятвъ, особенно неосмотрительно, при этомъ высказываетъ мысль, что иногда не только *полезно*, но и *похвально* измѣнять клятвы и обѣщанія. Выходитъ такимъ образомъ, что преп. Кассіанъ допускаетъ не только дозволенность лжи, но и похвальность ея, и доказываетъ это многими примѣрами изъ Св. Писанія. Читатели сочиненій I. Кассіана вѣроятно старались смягчить эту мысль Кассіана, находя въ ней нѣчто похожее на ученіе прискилліанъ съ ихъ принципомъ: „jura perjura—secretum prodere noli“ ³⁾ и хотѣли видѣть у Кассіана только извинительность нарушенія обѣщанія и такъ можетъ быть исправляли его XVII-е Соб. И вотъ въ манускриптахъ перваго класса (Σ) дается мысль Кассіана о похвальности (probabiliter) и полезности (utiliter) иногда лжи и нарушенія обѣщанія и даже клятвы (sacramentum), напр. гл. 17 Соб. XVII озаглавляется: „quod utiliter mendacio sancti usi sint“ или 19-я: „quod licentia mendacii probabiliter a multis fuerit usurpata“ ⁴⁾. Въ манускриптахъ же второ-

¹⁾ Ibid. стр. 13

²⁾ Ibid. стр. 14.

³⁾ Augustin. Epist. CCXXXVII ad Ceretium. Patr. t. 33 p. 1035 Mign. Ср. De Haeres. M. t. 42 p. 44.

⁴⁾ Petschenig. стр. 15.

го класса (П.У.) эта мысль преп. Кассіана смягчается и всегда говорится только о простительности (*veniabiliter*) нарушить общіе, но не клятву („*sponsio*“ а не „*sacramentum*“) и поэтому въ тѣхъ же 17-й и 19-й главахъ употреблено не *utiliter* и *probabiliter*, а только *veniabiliter*¹⁾. У Mign'я, какъ и другихъ, текстъ изданія въ данномъ случаѣ слѣдуетъ послѣднему классу манускриптовъ (П.У.) и у него вездѣ почти можно находить употребленіе *sponsio* вмѣсто *sacramentum* и *veniabiliter* вмѣсто *utiliter* и *probabiliter*, напр. надписаніе 10, 13, 17, 19 г. г. XVII Соб. и въ текстѣ: стр. 1047 А.: „*de sponsionis fide*“; стр. 1063 А.: „*veniabiliter legimus usos fuisse mendatio*“.

Какъ же въ дѣйствительности думалъ преп. Кассіанъ и которымъ манускриптамъ довѣрять?

Можно по нѣкоторымъ основаніямъ заключать, что текстъ манускриптовъ (П.У.) есть обработка и намѣренная передѣлка изъ Σ ²⁾ и въ данномъ случаѣ тоже XVII-е Соб. даетъ явные доказательства этого. Виножникъ передѣлки очевидно относился довольно поверхностно къ своей задачѣ и допустилъ непоследовательность: слово „*sacramentum*“, которое въ П.У. вообще замѣняется словомъ „*sponsio*“, все—таки употреблено нѣсколько разъ въ явномъ противорѣчій съ общимъ теченіемъ мыслей. Напр. въ 25 гл. XVII Соб. говорится о Давидѣ: „*cum juris jurandi definitione decrevit.... et continuo intercedente Abigail... mavult transgressor propositi judicari, quam sacramenti sui fidem servare*“ и др.³⁾

Очевидно, преп. Кассіанъ и клятву относитъ къ такимъ общіямъ, которыя по обстоятельствамъ можно нарушить. А что это нарушеніе не только извинительно (*veniabiliter*), какъ утверждается въ манускриптахъ (П.У.), но похвально и полезно, и такъ именно думалъ преп. Кассіанъ, это можно видѣть изъ нѣкоторыхъ мѣстъ текста манускриптовъ ПУ, очевидно пропущенныхъ исправителемъ и стоящихъ уже въ согласіи съ текстомъ манускриптовъ Σ . Напр. въ 25 гл. XVII Соб. читается по тексту ПУ: *non ergo tam reprehensibile fuit*

¹⁾ Ibid стр. 15—16.

²⁾ Такъ именно смотритъ на дѣло Petschenig. стр. 17.

³⁾ Ibid

metum fratribus incusisse mendacio, quam sanctum atque laudabile“ ¹⁾. Подобная же непослѣдовательность въ употребленіи указанныхъ понятій замѣчается и у Mign'я, равно какъ и въ другихъ изданіяхъ, слѣдующихъ, какъ было сказано, тексту манускриптовъ П.У. Такимъ образомъ изданія даютъ уже не совсѣмъ точную мысль въ XVII Соб. преп. Кассіана, а значительно измѣненную противъ подлинной, которую даетъ текстъ манускриптовъ Σ. И не только въ указанномъ случаѣ, а и въ другихъ текстъ изданія Mign'я всегда почти слѣдуетъ тексту манускриптовъ второго класса (П.У), а между тѣмъ текстъ „Sessorianus“ значительно лучше и согласенъ съ тѣми рукописями, которыя содержатъ болѣе чистый текстъ ²⁾. Число такихъ мѣстъ, гдѣ текстъ манускриптовъ П.У. нужно считать болѣе правильнымъ очень не много и въ этихъ случаяхъ изданія, вѣрные общему правилу слѣдованія тексту П.У., совпадаютъ съ нимъ.

Общее заключеніе таково: изданіе Mign'я согласно съ cod. П.У, какъ въ худшихъ, такъ и въ лучшихъ мѣстахъ, а такъ какъ перваго рода мѣстъ въ cod. П.У. гораздо больше, нежели лучшихъ, то значитъ изданіе Mign'я, какъ и другія три изданія, пренебрегая лучший кодексъ (sessorianus), предлагаетъ менѣе совершенный текстъ манускриптовъ П.У.

Правда, для работъ по критическому возстановленію текста необходимо пользоваться обоими указанными классами манускриптовъ, такъ какъ значительные недостатки въ cod. Sessorianus не позволяютъ пренебрегать двумя другими: cod. Petropolitanus и Sangallensis ³⁾. Жаль, что мы не имѣли возможности пользоваться изданіемъ трудовъ I. Кассіана упомянутого вѣмецкаго автора—Petschenig'а. Это новѣйшее изданіе (1886—1888 г.) ⁴⁾, авторъ котораго посвятилъ столько трудовъ для критическаго изслѣдованія текста сочиненій

¹⁾ Petschenig. стр. 19. Доказательство превосходства текста манускриптовъ Σ надъ—П.У. посредствомъ примѣровъ см. у этого автора стр. 20—28. Приводитъ ихъ излишне.

²⁾ Ibid. стр. 28.

³⁾ Petschenig, стр. 31.

⁴⁾ См. Hoch. «Lehre. d. I. Cass. von Natur und Gnade». Стр. 1, прим. 1.

І. Кассіана, безъ сомнѣнія имѣть свои достоинства и превосходство надъ прежними.

Но вѣдь если текстъ сочиненій І. Кассіана и страдаетъ въ изданіяхъ нѣкоторыми недостатками, и, можетъ быть, заключаетъ въ себѣ пропуски и измѣненія, какъ это наблюдается въ изданіяхъ вообще всѣхъ древнихъ авторовъ, то въ общемъ цѣлость его сочиненій не можетъ быть опровергнута. Это можно подтвердить хотя бы тѣмъ фактомъ, что всѣ тѣ положенія, которыя Просперъ аквитанскій приводитъ изъ сочиненій І. Кассіана, какъ еретическія, находятся въ нихъ и теперь. А между тѣмъ, если что и было интересно и важно передѣлать и измѣнить въ сочиненіяхъ преп. Кассіана, то безъ сомнѣнія эти, казавшіеся сомнительными, его пункты ученія о свободѣ и благодати ¹⁾).

Анализъ литературныхъ трудовъ І. Кассіана будетъ нѣсколько не полонъ, если опустимъ изъ вида вопросъ о томъ, какъ смотрѣть на высказанныя преп. Кассіаномъ воззрѣнія: какъ на его собственныя, или же какъ на воззрѣнія тѣхъ отцовъ, бесѣды которыхъ онъ приводитъ. Но сначала скажемъ нѣсколько словъ о русскомъ переводѣ и изданіи трудовъ І. Кассіана, которымъ приходилось пользоваться.

Это новѣйшее изданіе 1892-го года сдѣлано афонскимъ русскимъ Пантелеимоновымъ монастыремъ въ переводѣ еп. Петра и содержитъ XII кн. „Постановленій о киновійской жизни“ и XXIV кн. „Собесѣдованій“ ²⁾). Переводъ сдѣланъ довольно чистымъ и литературнымъ русскимъ языкомъ, а изданіе снабжено алфавитнымъ указателемъ предметовъ, содержащихся въ

¹⁾ Исключеніе по словамъ автора «Versuch einer pragmat. darstell. d. Aug. und Pelag.» составляютъ 10—13 главы XXIII-го Собес. См. Wiggers. op. t II s 46—47. Но тѣ соображенія, которыя приводятся имъ въ пользу своего мнѣнія, не могутъ считаться основательными. Наприсно, напр. онъ думаетъ, что Кассіанъ не могъ толковать слова кн. Бытія (III, 17—19) такъ, какъ они истолкованы въ 11-й гл. 23-го Собес.; онъ то и могъ такъ толковать ихъ сообразно съ своимъ ученіемъ о способахъ герменевтики (XIV Соб.) и обычнымъ приемомъ вездѣ находимъ тропологию, которая есть по Кассіану изъясненіе нравственное, относящееся къ исправленію жизни (Соб. XIV, 8)

²⁾ Раньше переводились и издавались твор І. Кассіана въ «Христ. Чт.» гл. образомъ съ 1825—46 года. Есть еще переводъ и изданіе 1877 г.

сочиненіяхъ І. Кассіана. По сравненію съ латинскимъ текстомъ изданія Mign'я переводъ точно передаетъ мысли автора и только въ нѣкоторыхъ мѣстахъ грѣшитъ противъ этой точности и даетъ уже нѣсколько иную мысль. Впрочемъ такихъ мѣстъ не особенно много и при томъ большая часть ихъ относится къ XIII-му собесѣдованію.

Укажемъ нѣкоторыя изъ этихъ мѣстъ:

Собесѣдов. XIII-е гл. 3.

.... „Quibus manifeste colligitur, non solum actuum, verum etiam cogitationum bonarum ex Deo esse principium, qui nobis et initia sanctae voluntatis inspirat et virtutem atque opportunitatem eorum, quae recte suscepimus, tribuit peragendi.“ (Mign. t 49. p. 902 B).	 „Изъ этого видно, что Богъ есть начальный виновникъ не только дѣлъ, но и помышлений благихъ; Онъ внушаетъ намъ и Свою святую волю и даетъ силу и удобный случай исполнить то, чего правильно желаемъ“ (стр. 403 р. пер.).

Въ данномъ случаѣ неточность русскаго перевода чисто словесная и большой перемѣны въ мысли не вноситъ.

Собесѣдов. XIII-е, гл. 8.

.... „Qui cum in nobis ortum quemdam bonae voluntatis inspererit, illuminat eam confestim atque confortat et incitat ad salutem, incrementum tribuens ei quam vel ipse plantavit, vel nostro conatu viderit emersisse. Nam antequam clament, inquit, ego audiam...“ (Isai. LXV). Mign. p. 913 A.	 „Если Онъ видитъ зародышъ добраго расположенія въ насъ, то немедленно возбуждаетъ его и всячески содѣйствуетъ возрастанію; ибо говорить: и будетъ прежде, нежели воззвати ямъ, Азъ услышу ихъ...“ (стр. 407 р. пер.).

Въ русскомъ текстѣ здѣсь значительный пропускъ словъ *et incitat* и этотъ пропускъ нѣсколько уже урѣзываетъ мысль автора.

Собес. XIII глава 12.

....„Unde cavendum est nobis ne ita ad Dominum omnia sanctorum merita referamus, ut nihil nisi id quod malum atque perversum est humanae ascribamus naturae...” (Mign. p. 927 A.	Русскій переводъ, опуская совершенно первыя строки, содержащая важную мысль, прямо начинается: ...„Посему не надобно думать, что природа человѣческая способна къ одному злу...” (стр. 411).

Собес. IV, гл. 4.

„Per quae evidenter probatur, gratiam Dei ac misericordiam semper operari in nobis ea, quae bona sunt..” Mign. p. 588.	...„Такимъ образомъ очевидно, что всѣ добрыя наши расположенія происходятъ отъ благодати Божіей...” (стр. 226 р. пер.).

Русскій переводъ, какъ видно изъ сравненія его съ латинскимъ текстомъ, совершенно произвольно измѣняетъ подлинную мысль автора.

Собес. VII, гл. 8.

....„Nam bonarum rerum non tantum suggestor, sed etiam fautor atque impulsor est Deus...” Mign. p. 678 A.	„Ибо Богъ не только есть внушитель добрыхъ мыслей (?), но и покровитель и споспѣшникъ...” (стр. 287 р. пер.).

Можно указать и еще нѣсколько отступленій русскаго текста отъ латинскаго (9 гл. XIII Соб.) въ точности перевода и нѣсколько пропусковъ въ русскомъ текстѣ сравнительно съ латинскимъ.

Такъ, въ началѣ предисловія къ I—X Соб. I. Кассіанъ, какъ видно изъ Латинскаго текста, заявляетъ, что онъ намѣренъ говорить о такихъ вещахъ, о которыхъ никогда еще никто не писалъ („quae in usum styli, ut arbitror, antem non venerunt“), а въ русскомъ переводѣ этихъ словъ нѣтъ ¹⁾.

¹⁾ Сравни Mign. p. 477—478 и русск. пер. 165 стр.

Пропускъ въ XIII-й главѣ VII-го собесѣдованія тѣхъ словъ преп. Кассіана, въ которыхъ выражается его мысль о тѣлесности духовныхъ существъ въ томъ смыслѣ, что и они „habent secundum se corpus, quo subsistunt, licet multo tenuius quam nos. Nam sunt corpora secundum Apostoli sententiam ita dicentis: et corpora coelestia et terrestria“ (1 Кор XV). Въ русскомъ переводѣ совершенно нѣтъ этихъ словъ ¹⁾.

Русскій переводъ допускаетъ еще значительную неточность, когда выраженіемъ „плотская похоть“ безразлично переводить, какъ слова: „concupiscentia carnis“, такъ и слова: „fornicatio“, „stimulus carnis“, „corporis motum“. Между тѣмъ у преп. Кассіана, какъ увидимъ впослѣдствіи, „плотская похоть“ („concupiscentia carnis“) имѣетъ специальное значеніе и отнюдь не тождественна съ „блудной страстью“, для означенія которой и употребляются слова: „fornicatio“ „stimulus carnis“, „corporis motum“ и др. ²⁾ Ограничимся приведенными примѣрами сличенія русскаго текста съ латинскимъ, показывающими наглядно нѣкоторые недостатки перваго и перейдемъ теперь къ вопросу о формѣ сочиненій I. Кассіана.

Пользуясь формой сочиненій I. Кассіана („Collationes“), нѣкоторые въ видахъ его оправданія отъ еретическихъ пелагианскихъ мыслей старались отдѣлить личность автора „Collationes“ отъ изложеннаго въ нихъ содержанія, предполагая отношеніе I. Кассіана къ излагаемымъ взглядамъ чисто объективное. Такъ, напр., упомянутые уже издатели трудовъ Кассіана: Al. Gazaeus и Н. Спучіусъ въ предисловіи къ своимъ изданіямъ неоднократно говорятъ, что преп. I. Кассіана нельзя обвинять въ пелагианствѣ, что онъ не такъ думалъ, какъ писалъ, и что онъ приводитъ мнѣнія не свои, а только тѣхъ отцевъ, съ которыми бесѣдовалъ ³⁾. Послѣдній изъ нихъ (Н. Спучіусъ) этимъ именно соображеніемъ, что преп. Кассіанъ излагаетъ не свои взгляды, старается объяснить замѣчаемыя имъ въ „Собесѣдованіяхъ“ Кассіана противорѣчивыя мнѣнія о значеніи благодати божіей въ дѣлѣ спасенія че-

¹⁾ Сравн. Mign. p. 684 A. и русск. пер. стр. 289.

²⁾ Inst. VI ср. съ Соб. IV; XI, 14; XII, 6, 9 и др.

³⁾ См. Mign. стр. 25—45 т. 49.

ловѣка. Такое противорѣчіе онъ указываетъ между взглядами, высказанными съ одной стороны въ Собес. III, 10, 12 гл.; V, 15; VII, 20, а съ другой—въ XIII-мъ Собесѣдованіи, откуда будто явно слѣдуетъ, что преп. Кассіанъ излагалъ только взгляды отцевъ и самъ вовсе не раздѣлялъ ихъ, иначе онъ и не привелъ бы столь противорѣчивыхъ сужденій. На самомъ же дѣлѣ это кажущееся противорѣчіе сужденій о значеніи благодати въ дѣлѣ спасенія нисколько не можетъ говорить противъ того, что Кассіанъ самъ такъ именно мыслить и излагаетъ свои убѣжденія

Если мы примемъ во вниманіе время, когда написаны первыя десять „Собесѣдованій“ и семь слѣдующихъ, то окажется возможнымъ объяснить это различіе взглядовъ и иначе. Первыя десять Собесѣдованій Кассіанъ написалъ въ періодъ наиболѣе обостренной борьбы съ пелагианствомъ, или немного спустя, и такимъ образомъ въ виду пелагианскихъ заблужденій онъ имѣлъ особенный поводъ выдвигать мысль о необходимости благодати въ дѣлѣ спасенія. Когда же преп. Кассіанъ писалъ слѣдующія „Собесѣдованія“ (послѣ 427-го год.), то ему пришлось уже указывать на значеніе собственныхъ силъ человѣка въ дѣлѣ спасенія въ противовѣсъ бл. Августину, который въ написанныхъ въ то время сочиненіяхъ „De gratia et libero arbitrio“ и „De correptione et gratia“ проводилъ взгляды, казавшіеся крайними. Такимъ образомъ у преп. Кассіана въ указанныхъ мѣстахъ можно находить не столько противорѣчіе, сколько переносъ, такъ сказать, вниманія съ одной стороны вопроса на другую, и по существу дѣла, какъ послѣ увидимъ, у него въ обоихъ случаяхъ одни и тѣже взгляды на значеніе благодати для человѣка. И какъ эти взгляды, такъ и всѣ вообще воззрѣнія, высказанныя имъ въ „Collationes“ и „Institutiones“ нужно считать за его собственные взгляды. Если преп. Кассіанъ и придавалъ своему сочиненію „Collationes“ такую форму, что какъ будто онъ не свои убѣжденія высказываетъ, а—египетскихъ подвижниковъ, то это не должно смущать читателя. Это не больше какъ литературный приѣмъ автора, вызванный быть можетъ его монашеской скромностью

Подтвержденіемъ этого можетъ служить отчасти 24 я гл. XVII-го Собес., гдѣ I. Кассіанъ одобрительно отзывается о такихъ поступкахъ, когда по скромности прикрываются име-

немъ другихъ. „Если мы хотимъ разсмотрѣть, говорить онъ, также и то, что не колеблясь сдѣлали наши старцы, которые удивительныя свои добродѣтели, или свои дѣйствія, которыя необходимо было обнаружить въ собесѣдованіи для наставленія младшихъ, обыкновенно прикрывали именемъ другихъ лицъ, то что другое можемъ находить въ этомъ, какъ не ясную ложь? Также, если бы и мы имѣли что либо достойное того, чтобы могло быть предложено младшимъ для возбужденія вѣры, то, конечно, мы нисколько не поопасились бы послѣдовать такимъ прикровеніямъ ихъ“¹⁾. Заслуживаетъ еще вниманія послѣдняя глава (31-я) XVII-го Соб., гдѣ въ заключеніе Собесѣдованія I Кассіанъ даетъ такой совѣтъ: „всѣхъ, до чьихъ рукъ дойдетъ это сочиненіе и кому пріятна жизнь и ученіе святыхъ, прошу все то, что понравится въ нихъ, приписать отцамъ, а что не понравится, то намъ“²⁾.

Слѣдуя этому совѣту самого автора ему бы и слѣдовало приписывать тѣ его разсужденія о благодати и свободѣ, которыя не нравились многимъ, а не наоборотъ. Но эти соображенія, конечно, не могутъ еще служить прямымъ основаніемъ къ тому, чтобы, не соблазняясь формой сочиненій преп. Кассіана, считать высказанные здѣсь взгляды за его убѣжденія.

Болѣе значенія, думается, будутъ имѣть другого рода соображенія. Не говоря уже о томъ, что все изложенное въ этихъ сочиненіяхъ есть плодъ собственной жизни преп. Кассіана, выросшій во время его продолжительныхъ опытовъ надъ собой и другими во время продолжительнаго пребыванія въ Египтѣ, какъ онъ самъ говоритъ въ предисловіи къ „Institutiones“; его авторская убѣжденность во всемъ сказанномъ проглядываетъ очень ясно. Такъ, напр., въ ревности за свои убѣжденія онъ невольно допускаетъ даже явный анахронизмъ: въ разговорахъ съ египетскими монахами въ послѣднее десятилѣтіе IV в., когда еще пелагіанскіе споры не начались, I. Кассіанъ позволяетъ въ своихъ „Collationes“ дѣлать очень ясныя намеки на ученіе Пелагія и высказывать несогласные съ нимъ взгляды. Вотъ что, напр., говоритъ у него старецъ Херемонъ, разсуждающій въ XIII-мъ Собесѣдованіи:... „Итакъ,

¹⁾ Соб. XVII, 24.

²⁾ Соб. XVII, 31.

если Богъ не желаетъ, чтобы погибъ единъ отъ малыхъ, то не богохульно ли думать, что онъ хочетъ спастись только нѣкоторымъ, а не всѣмъ? (7-я гл.). „Итакъ Творецъ всюду производитъ все, возбуждая, содѣйствуя и утверждая безъ нарушенія данной свободы. Еслиже хитрословеснымъ мудрованіемъ выведено умозаключеніе, противорѣчащее такому понятію, то его надобно болѣе избѣгать, нежели обнаруживать на разореніе вѣры“ ¹⁾). Первое изъ приведенныхъ мѣстъ, очевидно, имѣетъ въ виду Августина съ его предопредѣленіемъ, а второе—Пелагія, если полагать силу словъ перваго предложенія въ первой его части. Но вѣдь когда І. Кассіанъ бесѣдовалъ со старцемъ, то въ это время еще ни Августинъ не выступалъ съ ученіемъ о предопредѣленіи (соч. его „de praedestinatione sanctorum“ появилось уже послѣ 427 г., а Кассіанъ былъ въ пустынѣ и бесѣдовалъ съ подвижниками въ концѣ IV вѣк.), ни Пелагій со своимъ отрицаніемъ необходимости благодати. Если, далѣе, имѣть въ виду чисто практическую цѣль сочиненій І. Кассіана и притомъ цѣль такую высокую, соотвѣтствующую духу и потребностямъ времени, то едва-ли можно допустить чисто объективное отношеніе преп. Кассіана къ излагаемымъ взглядамъ. Вѣдь І. Кассіанъ предпринялъ трудъ написанія указанныхъ сочиненій прямо съ практической цѣлію и, какъ человѣкъ убѣжденный и искренно преданный тому образу жизни, о которомъ и для установленія котораго онъ пишетъ, какъ бы желая пересадить восточное подвижничество на родину, едва-ли могъ держаться иныхъ убѣжденій помимо тѣхъ, которыя онъ счелъ нужнымъ предложить своимъ читателямъ въ качествѣ Собесѣдованій отцевъ. Очевидно то, что входило въ составъ Собесѣдованій, вполне раздѣлялось имъ и было желательно, чтобы сдѣлалось убѣжденіемъ и вошло въ жизнь возникающаго на Западѣ подвижничества. Едва-ли бы онъ могъ помѣщать на ряду съ рѣчами отцевъ еще и такія ихъ мнѣнія, которыя самъ онъ не раздѣлялъ или которыя казались ему не православными, такъ что самъ думалъ одно, а для другихъ излагалъ другое. Этого не позволяетъ допустить и то обстоятельство, что преп. І. Кассіанъ въ своихъ „Со-

¹⁾ Собр. XIII, 18.

бесѣдованіяхъ“ предлагаетъ, какъ послѣ увидимъ, опытъ такой полной системы аскетики, именно въ духѣ воззрѣній древнихъ восточныхъ отцевъ, воззрѣній, прошедшихъ черезъ его собственное сознаніе и жизненно воплотившихся въ немъ, что предположить въ этой системѣ ту двойственность, которая бы вводилась въ нее, если преп. Кассіанъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ высказывалъ нераздѣляемые имъ взгляды, совершенно не возможно. Система тѣмъ и отличается, что все въ ней имѣетъ свое мѣсто и опредѣленное значеніе и всѣ детальныя стороны ея тѣсно связаны болѣе общимъ принципомъ; и поэтому трудно предположить, чтобы мыслитель могъ строить систему, вводя въ нее пункты не раздѣляемые имъ. Несомнѣнно, что міровоззрѣніе І. Кассіана выработывалось подъ сильнымъ вліяніемъ восточныхъ отцевъ, и въ его замѣчаніяхъ, что высказываемое имъ мнѣніе принадлежитъ не ему лично, а тому или другому отцу, можно видѣть только указаніе на источникъ его воззрѣній въ видахъ большаго авторитета, а не отрицаніе его согласія съ нимъ. Его взгляды, высказанные въ „Collationes“, и вообще его система подтверждаются другими его сочиненіями: „De institutis Coenobiorum“ и „De incarnatione Christi“, въ которыхъ онъ излагаетъ ученіе большею частію лично отъ себя,

Указанныя соображенія даютъ достаточное основаніе считать сочиненія І. Кассіана и особенно „Collationes“ за выраженіе его собственныхъ взглядовъ и въ высказанныхъ здѣсь аскетическихъ воззрѣніяхъ видѣть его собственные аскетическія воззрѣнія. А такое содержаніе сочиненій І. Кассіана—преимущественно аскетическое—какъ нельзя болѣе соответствовало духу и запросамъ того времени.

Изъ исторіи развитія монашества видно, что конецъ IV-го и начало V-го вѣка были временемъ пробужденія на Западѣ сильнаго движенія въ пользу монашества. Молодое еще монашество имѣло уже такихъ горячихъ духомъ поборниковъ, какъ Мартинъ Турскій и бл. Іеронимъ, одушевленные письма котораго заставляли многихъ оставлять міръ и идти въ монастыри ¹⁾).

¹⁾ Исторію запад. монаш. см. у Montalembert'a. «Die Monche d. Abendlandes» Regensburg 1860 г. и Otto Zockler. «Ascese und Monchtum». Frankfurt. 1897 г.

Во всѣхъ частяхъ западной имперіи стали появляться монастыри, обитатели которыхъ безъ сомнѣнія живо чувствовали потребность въ руководствѣ и въ выясненіи того пути и той задачи, которую они на себя предпринимали. Но и помимо этого, такъ сказать, специально монашескаго міра, въ духѣ того времени весь интересъ не только христіанской части общества, но и языческой, сосредоточивался попреимуществу на вопросахъ нравственнаго, аскетическаго характера.

Христіанская богословская мысль занята была въ это время рѣшеніемъ поднятаго Пелагіемъ вопроса о взаимоотношеніи свободы воли и благодати Божіей въ процессѣ спасенія человѣка. Этотъ вопросъ сводился въ существѣ дѣла къ вопросу о нравственной самодѣятельности человѣка, о той или иной его самостоятельности въ дѣланіи добра и требовала своего разрѣшенія. Рѣшеніе этого вопроса заставило обратиться къ изученію нравственной природы человѣка въ ея состояніи до и послѣ грѣхопаденія, насколько могло къ этому служить Слово Божіе, и въ этомъ изученіи искать данныхъ для характеристики нравственнаго состоянія человѣка и его нравственныхъ задачъ. Извѣстно, къ чему пришли въ этомъ изученіи человѣка и въ рѣшеніи указаннаго вопроса Пелагій и Августинъ, главные представители двухъ совершенно противоположныхъ направленій, изъ которыхъ одно (пелагіанское) можно назвать чисто раціоналистическимъ, а другое (августиновское) христіанскимъ и церковнымъ.

Пелагіанизмъ въ своихъ послѣднихъ выводахъ превращается въ чистый деизмъ, отвергаетъ внутреннюю жизненную связь человѣка съ Богомъ и дѣлаетъ его самодовольной монадой. Августинъ же поставляетъ на первое мѣсто необходимость внутренней жизненной связи человѣка съ Богомъ и ставитъ это непремѣннымъ условіемъ при осуществленіи человѣкомъ нравственной цѣли своего бытія, такъ какъ въ противномъ случаѣ человѣкъ можетъ совершенно духовно умереть.

Еще замѣтнѣе и ярче выразился интересъ западнаго христіанскаго міра къ вопросамъ нравственнаго, аскетическаго характера въ такомъ явленіи, какъ широкое распространеніе и успѣхъ въ западной половинѣ римской имперіи

манихейства ¹⁾. Не смотря на очевидную внутреннюю несостоятельность и фантастичность своих положений манихейство имѣло много послѣдователей, и въ Италіи тайнымъ образомъ принадлежали къ этой сектѣ даже члены православнаго духовенства ²⁾.

Августинъ, принадлежавшій въ продолженіи 10-ти лѣтъ къ этой сектѣ, послѣ обращенія въ христіанство счелъ своимъ долгомъ разоблачить ложность этого ученія и противопоставить ему во всемъ величіи истинное ученіе христіанской церкви. И если для кого другого, то особенно для христіанскихъ подвижниковъ было весьма важно, чтобы въ противѣсъ манихейскому аскетизму и со стороны представителей христіанскаго аскетизма было сказано слово, были указаны истинный смыслъ и цѣль христіанскаго подвижничества и его рѣшительное превосходство надъ манихейскимъ. Это тѣмъ болѣе необходимо было сдѣлать, что манихейство, заключая въ себѣ извѣстные элементы христіанскаго вѣроученія, смѣшало ихъ и старалось объединить съ философско-религіозными доктринами древности.

Для насъ собственно важна аскетическая мораль манихейства, представляющая прямой выводъ изъ дуалистическаго принципа персидской религіи, положеннаго Манесомъ въ основу своей религіозно-философской доктрины. Признавая въ основѣ всего бытія неединое абсолютное начало — благого Бога, а два противоположныхъ по своему характеру вѣчно борющихся абсолютныхъ начала: начало добра, духа, свѣта и начало зла, тьмы и матеріи, манихейство съ этой же дуалистической точки зрѣнія оцѣнивало и всю дѣятельность человѣка. Весь міръ явился какъ результатъ ненормальнаго, противоестественнаго смѣшенія этихъ двухъ противоположныхъ началъ добра и зла, духа и матеріи и есть поэтому зло. Каждому роду и виду земныхъ существъ присуща извѣстная доля элементовъ свѣта и добра, при чемъ все-таки преобладающая сила остается на сторонѣ матеріи, зла, содер-

¹⁾ Гассе. Церк. Истор. въ русск. перев. изд. подъ редакц. проф. Соколова, т. 1 стр. 69. Казань 1869 г.

²⁾ Робертсонъ Ист. хр. цер. т. 1 стр. 133. Моск. 1878 г.

жащихъ какъ бы въ плѣну элементы духа и свѣта. Но изъ всѣхъ существъ міра эти элементы добра попреимуществу сосредоточены въ человѣкѣ, который и является поэтому центромъ двухъ противоположныхъ по своей сущности царствъ: свѣта и матеріи. Происхожденіе и существованіе человѣка, какъ и всего міра, есть зло, такъ какъ созданіемъ человѣка, какъ существа одареннаго духомъ и плотію, совершенно нарушилась свободная и нормальная домірная жизнь духа.

Духъ подъ необходимымъ воздѣйствіемъ плоти въ человѣкѣ сдѣлался неспособнымъ къ истинной духовной жизни ¹⁾ и необходимо для этого освободиться отъ власти плоти и матеріи, какъ зла. Поэтому-то дѣйствія человѣка и являются добрыми, если они служатъ проявленіемъ духовнаго начала и направлены къ подавленію матеріальнаго начала, къ освобожденію перваго изъ подъ гнета послѣдняго. Напротивъ, дѣйствія человѣка являются злыми, если въ нихъ проявляется преобладаніе матеріальнаго начала надъ духовнымъ и они направляются къ подавленію въ человѣкѣ добраго начала. Отсюда нравственная задача человѣка, требующая отъ него подавленія въ себѣ матеріальнаго начала, въ своемъ осуществленіи сводилась у манихеевъ къ выполненію трехъ главныхъ обѣтовъ: *signaculum oris*, *signaculum manuum* и *signaculum sinus* ²⁾. Эти три „печати“ и обнимали собою всѣ тѣ запрещенныя роды и виды дѣйствій человѣка, въ которыхъ могло проявиться подавленіе духовнаго начала и господство матеріи. „*Signaculum oris*“ означала воздержаніе отъ всякой нечистой пищи и особенно вина и мяса и воздержаніе отъ нечистыхъ словъ.

„*Signaculum manuum*“ требовала воздержанія отъ обычныхъ жизненныхъ занятій и особенно дѣйствій разрушительныхъ, даже порчи растений. „*Signaculum sinus*“ требовала воздержанія отъ чувственныхъ удовольствій и особенно воздержанія отъ брачной жизни ³⁾.

¹⁾ См. «Ученіе бл. Августина».... Л. И. Писаревъ, стр. 8.

²⁾ См. Otto Zockler. «*Ascese und Moncht.*» стр. 171 т. 1.

³⁾ Робертсонъ. «Ист. хр. цер.» т. 1 стр. 132.

Таковы общія основанія аскетической системы манихейства и тѣ нравственныя требованія, которыми связывались въ одно общество „избранные“ и „совершеннѣйшіе“ послѣдователи Манеса. Видимая строгость и воздержность ихъ жизни въ интересахъ якобы духа и истинной жизни оказывали сильное вліяніе на западное христіанское общество IV и V-го вѣковъ ¹⁾).

Въ это же самое время, т. е. съ конца IV-го вѣка и до конца VI-го вѣка, сильно волновала западную церковь другая еретическая секта—Прискилліанистовъ. Ученіе прискилліанистовъ содержало въ себѣ смѣсь различныхъ ересей, но главнымъ образомъ манихейства и гностицизма съ придачею разныхъ астрологическихъ и магическихъ бредней. Блаженный Иеронимъ прямо говоритъ, что Прискилліанъ „былъ очень преданъ магіи Зороастра (*Zoroastris magi studiosissimus*) ²⁾ Въ общемъ догматическое ученіе прискилліанистовъ представляетъ изъ себя по выраженію бл. Августина „помойную яму, въ которую собраны всѣ нечистоты“ ³⁾, но исходный пунктъ ученія подобно гностикамъ и манихеямъ былъ дуализмъ, характеръ же всей системы чисто аскетическій.

Филастрій (*Brixiae episcopus*) въ своей исторіи ересей говоритъ о прискилліанистахъ: „въ Галліи, Испаніи и Аквитаніи существуютъ люди, извѣстные за „воздержныхъ“ (*abstinentes*); они восприняли пагубнѣйшую часть гностицизма и манихейства и не боятся открыто проповѣдывать таковую; по своимъ убѣжденіямъ они расторгаютъ браки и требуютъ воздержанія отъ мясной пищи; въ этомъ случаѣ они основываются на томъ, что мясная пища будто-бы не твореніе Божіе, а твореніе діавола“ ⁴⁾. „Говорятъ, замѣчаетъ онъ въ другомъ мѣстѣ, что подобные (манихеямъ) люди скрываются въ Испаніи и пяти провинціяхъ и посредствомъ обмана увлекаютъ многихъ“ ⁵⁾. Нравственно-аскетическіе принципы прискилліанистовъ тѣже, что и у манихеевъ.

¹⁾ Источниками для манихейства могутъ служить прекраснымъ образомъ противоманихейскія сочиненія бл. Августина.

²⁾ Hieronym. Epist. 133 ad Ctesiphont. Mign. t. XXII p. 1153.

³⁾ De Haeresibns. Mign. t. 42 p. 42, 44 45. Paris 1841.

⁴⁾ Liber de haeresibns. 84 c. Patrol. t. XII. p. 1196. Paris 1845

⁵⁾ Ibid. 61.

Выходя изъ взгляда на тѣло какъ твореніе діавола и темницу души ¹⁾, прискилліанисты предлагали различные способы для умерщвленія плоти; такъ, съ этой между прочимъ цѣлю они запрещали употреблять въ пищу мясо птицъ и животныхъ, считая эту пищу нечистой. Съ такимъ же, какъ къ мясной пищѣ, презрѣніемъ прискилліанисты относились къ брачной жизни, часто расторгали браки, не взирая на протесты мужа и жены. Самое рожденіе дѣтей они считали чѣмъ то омерзительнымъ. Были у нихъ установлены и строгіе посты, при чемъ въ опредѣленіи времени поста были не согласны съ православною Церковію, напр. былъ постъ въ Воскресенье и въ день Рождества Христова ²⁾. И вообще нравственная жизнь прискилліанистовъ съ виѣшней стороны была обставлена строгими требованіями, доведенными даже до крайности и можетъ быть благодаря этому прискилліанисты и увлекали многихъ въ свою секту не смотря на то, что ихъ ученіе было рѣшительно осуждено на Соборахъ Толедскомъ (400 г.) и Брагскомъ (Bracarense) 563 г. Опредѣленія этихъ соборовъ даютъ возможность прознакомиться съ догматическимъ и нравственнымъ ученіемъ прискилліанистовъ болѣе точно, нежели показанія церковныхъ историковъ, такъ какъ прискилліанисты тщательно скрывали свое ученіе, допуская даже клятвопреступленіе, которое и было ими возведено въ принципъ: „iura perjura—secretum prodere noli“, говорили они ³⁾.

Указанныя нами религіозныя движенія на западѣ въ концѣ IV-го и началѣ V-го вѣка ясно показываютъ, что преобладающій интересъ въ жизни западнаго христіанскаго общества этого времени составляли вопросы попреимуществу нравственнаго, аскетическаго характера. Одни увлекались христіанскимъ подвижничествомъ и шли въ монастыри, другіе, оболь-

¹⁾ Август. De Haeres. Mign t. 42 p. 44, 45 Сравни Опред. Брагскаго Собор. 563 г. и Толедскаго 400 г Isidori Hisp Oper. VIII. t. 333—334, 563—567 стр. Patrol 84 t. Paris 1850 г.

²⁾ Leo. epist. XV ad Turib. IV гл. oper. т. I. 682 стр. Mign. 54 т.

³⁾ August. ep. ad Ceretium (237) Mign. т. 33 р. 1035. Источники для знакомства съ исторіей и ученіемъ прискилліанистовъ. Судьбищій Северъ: «Historia Sacra»; Августина письма и соч. «de mendacio ad Consent». У бл. Иеронима въ соч. «de viris illustribus» Опредѣленія соборовъ Толедскаго (400 г.) и Брагскаго (563 г.) у Isidori Hisp. oper. т. VIII. 333—334 pag. Patrol. т. 84 и р. 563—567.

щаясь видимой строгостью жизни еретиковъ, присоединялись къ нимъ, но тѣ и другіе безъ сомнѣнія одинаково стремились къ нравственному совершенству и нуждались въ словѣ руководства, наставленія и вразумленія. Такъ было въ христіанской части западнаго міра IV—V в. в.; подобное же замѣчается и въ настроеніи языческаго общества даннаго времени.

Въ концѣ IV-го вѣка язычество въ Римѣ существовало еще въ силѣ и отправляло свои религіозныя церемоніи со всѣми подробностями минувшихъ временъ. Это весьма ясно подтверждаетъ сочиненіе бл. Августина „De civitate Dei“, въ которомъ бл. Августинъ описываетъ языческихъ боговъ и ихъ культъ, какъ явленія ему современныя, въ которыхъ въ молодости онъ и самъ принималъ участіе ¹⁾. Римъ конца IV-го вѣка оставался въ религіозномъ отношеніи тѣмъ же, чѣмъ онъ былъ и раньше во времена Августа; онъ былъ средоточіемъ и разсадникомъ національных вѣрованій, онъ былъ по выраженію Іеронима *чувстоилищемъ* всѣхъ языческихъ суевѣрій ²⁾, а по выраженію св. Амвросія *столицею суевѣрій*. Простой народъ простодушно и безъ всякихъ подозрѣній участвовалъ во всѣхъ обрядахъ языческаго богослуженія; что же касается интеллигенціи и мыслящей части общества, то она пыталась осмыслить и одухотворить его при помощи философскихъ спекуляцій. Но если вникнуть въ характеръ философскихъ воззрѣній и въ характеръ народной религіи, то въ той и другой области одинаково замѣтна сильная наклонность къ мистицизму и аскетизму. Философія носитъ характеръ попреимуществу религіозный съ преобладающимъ интересомъ къ вопросамъ этического характера. Философская мысль даннаго времени жила достояніемъ старины, идеями древнихъ философовъ, которыя (идеи) и старалась примѣнить къ современнымъ запросамъ духа, и направленіе ея поэтому попреимуществу синкретическое. Смѣлый и послѣдовательный скептицизмъ Секста Эмпирика (въ концѣ II-го в. по Р. Хр.) нанесъ рѣшительный ударъ догматизму древней философіи и далъ просторъ для развитія новыхъ ученій.

¹⁾ De civit Dei II, 4. Mign. t. 41 p. 49.

²⁾ Comment. in epist. ad Galat. Lib. II cap. IV vers. 3 op. t. VII. Mign. t. XXVI. p. 571.

На просторѣ этого опустошенія, произведеннаго скептицизмомъ, прежде чѣмъ христіанство завладѣло умами и сердца-ми язычниковъ, и возникли разныя фантастическія теоріи. Общій характеръ ихъ состоялъ въ томъ, что онѣ сочетали здоровыя мысли древней философіи съ продуктами необузданной игры воображенія, съ туманнымъ мистицизмомъ, съ уродливымъ суевѣріемъ, составляя изъ смѣси разнородныхъ мыслей и вѣрованій странныя фантазмагоріи. Въ ученіи стоиковъ и платониковъ была теорія о существованіи срединной области между божественнымъ міромъ и земнымъ: въ эту область стоики и платоники помѣщали „демоновъ“ (духовъ) и такимъ образомъ сближали свое ученіе съ народною религіей, говоря, что духи соотвѣтствуютъ богамъ народной религіи.

Въ этомъ уже лежалъ зародышъ фантастическихъ религіозно философскихъ системъ. Потребность живой вѣры среди всеобщей деморализаціи побуждала людей слабого характера искать себѣ опоры въ мистицизмѣ. Образованные люди, пресыщенные наслажденіями, чувствовали душевную пустоту и отдавались въ руки шарлатановъ, вызывателей духовъ и пр., а масса стремилась къ проповѣдникамъ тайныхъ ученій и искала посвященія въ религіозныя таинства ¹⁾. Мыслители, бѣжавшіе отъ философскаго отрицанія, принимали фантастическія построенія гениальной фантазіи Платона за реальныя научныя истины и строили на нихъ религіозно-философскую систему, въ которую вносили изъ разныхъ религіозныхъ и философскихъ ученій всѣ теоретическія и практическія мысли, родственныя ученію Платона объ идеяхъ. Въ мифахъ объ Аполлонѣ очистителѣ—исцѣлитель и о Гераклѣ, человѣкѣ сдѣлавшемся богомъ, были подъ покровомъ аллегорій находимы ученія о сущности души, объ отношеніи божественнаго духа къ человѣческому; въ старыхъ восточныхъ мистеріяхъ и символахъ—великія истины о вѣчной, постоянно обновляющейся жизни человѣческой души; въ халдейскихъ прорицаніяхъ, въ еоогоническихъ поэмахъ и въ гимнахъ Орфея находили тайныя ученія греческой и восточной мудрости; фантастическія книги, приписываемыя египетскому полубогу Гермесу Трисмегисту, принимали за божественное откровеніе.

¹⁾ Извѣстны т. наз. таинства митры, кровавое крещеніе тавроболій и пр.

Въ подобнаго рода религіозномъ и философскомъ синкретизмѣ божества, мифы и символы всѣхъ народовъ сливались вмѣстѣ, значеніе ихъ истолковывалось аллегорическими объясненіями въ духѣ ученія Платона объ идеяхъ; строгое стоическое ученіе о добродѣтели и воздержаніи было утрировано во вкусѣ восточнаго аскетизма; вѣрованіе въ духовъ и чудеса доходило до крайней фантастичности ¹⁾).

Собственно научная сторона этого религіозно-философскаго синкретизма указаннаго времени имѣла своимъ рѣшительнымъ выраженіемъ неоплатоническую философію. И хотя въ Римѣ IV-го вѣка и вообще на Западѣ можно находить партіи всѣхъ философскихъ школъ: стоиковъ, эпикурейцевъ, скептиковъ, но преобладающее вліяніе было на сторонѣ неоплатонизма. „Особенною славою, говоритъ Августинъ, пользуются въ Римѣ, кромѣ Апулея, греки: Плотинъ, Ямвлихъ и Порфирій ²⁾); сочиненія ихъ, благодаря повсюдному распространенію греческаго языка, латинскимъ переводамъ и популярнымъ передѣлкамъ, охотно читаются ³⁾ всѣми“. Неоплатонизмъ, основныя положенія котораго выражены въ ученіи Плотина и развиты Порфиріемъ и Ямвлихомъ ⁴⁾), былъ для язычников послѣднимъ средствомъ противъ религіознаго скептицизма и для поддержанія язычества. Въ противовѣсъ христіанству и по примѣру христіанъ, основывавшихъ истинность своего вѣроученія между прочимъ на свидѣтельствѣ древняго преданія, язычники неоплатонической школы хотѣли для той же цѣли приспособить аллегорическое толкованіе мифовъ и мистерій древности, орфическія стихотворенія и гермическія книги. Особеннымъ почетомъ поэтому пользовались у римлянъ тѣ школы, гдѣ магическій элементъ преобладалъ надъ философскимъ ⁵⁾. А такое произведеніе, какъ діалогъ „Асклепій“ ⁶⁾, представляющій собою смѣсь платоническихъ, пифагорейскихъ и мистическихъ ученій, получилъ значеніе катихизиса послѣдо-

¹⁾ У Апулея и его почитателей

²⁾ August. De civit. Dei VIII, 12 Mign. t. 41. pag. 233.

³⁾ Ibid VIII, 10.

⁴⁾ Излагать ученіе неоплатониковъ излишне, его можно находить въ любой исторіи философіи.

⁵⁾ Августинъ De civit. Dei X, 27.

⁶⁾ Августинъ цитуетъ его въ De civit. Dei VIII, 23.

вателей неоплатонической философско-религиозной доктрины и былъ сильно распространенъ въ читающей публикѣ. А вмѣстѣ съ этимъ между римскими язычниками можно было встрѣтить широкое распространеніе демонологическихъ идей Апулея и теургическихъ мыслей Порфірія и Ямвлиха ¹⁾.

Философія Плотина была попыткой найти болѣе чистое познаніе посредствомъ созерцанія божества въ состояніи экстаза, когда человѣческое самосознаніе сливается съ идеею о божествѣ, и человѣкъ чувствуетъ себя имѣющимъ божественную природу. Цѣль философскаго стремленія — созерцаніе Бога посредствомъ экстаза, мистическое соединеніе души человѣка съ Богомъ въ блаженныя минуты восторга. Порфірій и Ямвлихъ ²⁾ дополнили эти воззрѣнія еще мыслию о непрерывномъ вмѣшательствѣ духовъ, посредниковъ между богомъ и людьми, въ жизнь человѣческую, и ихъ воззрѣнія были господствующими.

Мистицизмъ всецѣло овладѣлъ умами римлянъ и поддерживался цѣлымъ кругомъ образованныхъ лицъ, къ числу которыхъ, наприм., слѣдуетъ отнести Лонгиніана, африканскаго жреца. Этотъ послѣдователь реформаторовъ язычества, которые хотѣли осмыслить его смѣшеніемъ древнихъ традицій съ ученіемъ Платона и Аристотеля и оживить созерцательнымъ аскетизмомъ и противопоставить въ этомъ видѣ его христіанскому ученію, очень рельефно выражаетъ убѣжденія большинства мыслящаго языческаго общества.

Источниками вѣдѣнія онъ считаетъ не какія нибудь книги евреевъ и даже не Сократа, но традиціи орфическихъ и гермическихъ книгъ, какъ первобытныя откровенія боговъ, а цѣлю всякаго вѣдѣнія и человѣческаго существованія ставить приближеніе и соединеніе съ Богомъ посредствомъ моральной чистоты, экзальтаціи и освобожденія души отъ тѣла. „Вотъ въ краткихъ словахъ, говоритъ онъ, святое преданіе, которое я храню: самый лучший путь къ Богу есть путь добродѣтельнаго человѣка, который, будучи благочестивъ, чистъ,

¹⁾ Теургическія идеи Порфірія излож. Августинъ въ *De civit. Dei* X 9—14, 23, 26—30.

²⁾ Сочиненія Порфірія: «Демонологія» «Философія оракуловъ». Ямвлиха — «О Египетскихъ таинствахъ».

справедливъ, цѣломудренъ, правдивъ въ словахъ и дѣлахъ, испытанъ, но не обольщенъ перемѣнами времени, укрѣпленъ общеніемъ съ богами, крѣпокъ силами бога, тѣми силами, которыя христіане называютъ ангелами. стремится къ нему со всецѣлымъ напряженіемъ своего сердца и ума. Таковъ путь, по которому пускается человѣкъ, очищенный благочестивыми правилами и священными экспедиціями древнихъ мистерій“¹⁾).

Эти слова языческаго моралиста—неоплатоника, конечно, дѣлаютъ честь его нравственному міровоззрѣнію и говорятъ повидимому о томъ же, что предлагаетъ своимъ содержаніемъ и христіанское правоученіе. И блаженный Августинъ, посвятившій много вниманія критическому разбору философскаго богословія язычниковъ²⁾, ставитъ неоплатонизмъ выше всѣхъ древнихъ философскихъ учевій. особенно за его ученіе о богѣ, но только сравниваетъ неоплатониковъ съ путниками, которые, видя издали и въ туманномъ отдаленіи предѣлы отечества, идутъ къ нему непрямымъ и неправильнымъ путемъ³⁾).

Язычники стремились къ божеству, стремились къ нравственному совершенству, бросались даже ради этого въ аскетизмъ, но, не зная истиннаго пути, сбивались въ область мистицизма и суевѣрій.

Изъ представленнаго краткаго очерка тѣхъ идей, которыми жилъ и интересовался западъ IV—V вѣковъ видимъ, что преимущественный интересъ здѣсь сосредоточивался на вопросахъ нравственно-практическаго характера и эти вопросы ставились на очередь не только христіанскими мыслителями, но и языческими и всякое новое слово, особенно направленное къ выясненію нравственно-аскетической стороны христіанской жизни и ея превосходства надъ языческой моралью и идеалами нравственной жизни, должно было для христіанъ имѣть особенное значеніе и интересъ.

¹⁾ Крассицъ. «Твореніе бл. Август. De civit. Dei, какъ апологія христіанства въборѣбъ съ рим. языч.» Каз. 1873 г стр. 126.

²⁾ De civit. Dei VIII, IX и X кн.

³⁾ Ibid. кн. X, 29.

И при выясненіи аскетическихъ воззрѣній преп. Іоанна Кассіана необходимо должно имѣть въ виду именно господствующій духъ времени, къ удовлетворенію запросовъ котораго, какъ это будетъ видно, припоровлены его сочиненія и особенно „Collationes“. Это отразилось и на той широтѣ постановки, какая дана сочиненіямъ, и на обиліи предметовъ, которые затрогиваются преп. Іоанномъ Кассіаномъ въ его аскетическихъ произведеніяхъ, къ содержанію которыхъ теперь и обратимся для изложенія и характеристики его аскетическихъ воззрѣній.

Глава I.

Понятіе о подвижничествѣ у преп. I. Кассіана. Ближайшая задача подвижника и конечная цѣль. Общее христіанское міровоззрѣніе преп. I. Кассіана, какъ основаніе его взглядовъ на подвижничество. Взглядъ его на основы христіанскаго подвижничества.

Подвижничество, какъ принадлежность попреимуществу религіозной жизни народовъ, исторически давно извѣстный фактъ и имѣетъ свою исторію еще въ дохристіанскія времена.¹⁾ И вездѣ оно является какъ жизнь главнымъ образомъ на началахъ духа, опредѣляемая конечною цѣлію бытія самого человѣка. Возьмемъ ли столь древнее подвижничество буддистовъ, или подвижничество послѣдователей нравственной доктрины Пифагора²⁾, стоиковъ, сократиковъ, подвижничество древнихъ еврейскихъ „назореевъ“, „сыновъ“ или „ликовъ пророческихъ“ или такихъ отшельниковъ, какъ Іоаннъ Предтеча, вездѣ въ данномъ случаѣ замѣчаемъ предпочтеніе интересовъ духа предъ потребностями физической природы человѣка³⁾ и

¹⁾ Объ аскетизмѣ въ дохристіанскія времена можно читать у Montaigne's «Die Monche des Abendlandes» т. I, стр. 41—50. Regensburg. 1860. Также у П. П. Пономарева въ сочин. «Догм. осн. христ. аскет. у о.о. IV вѣка». стр. 10—40.

²⁾ Считать пифагорейцевъ нѣкотораго рода подвижниками заставляетъ между прочимъ свидѣтельство Нила Синайскаго, допускающаго существованіе нѣкотораго рода подвижничества или, какъ онъ выражается, «любомудрія» среди пифагорейцевъ.—Твор. Нила Синаиск. II, 1—2 стр. (Слово подвижническое). Москва. 1858 г.

³⁾ Въ данномъ случаѣ мы указываемъ не исходное начало подвижничества въ смыслѣ психологическаго источника аскетическаго настроенія,

отрицаніе послѣднихъ во имя первыхъ. И поскольку цѣль бытія человѣка опредѣляется изъ взгляда на его природу и на его положеніе и назначеніе въ мірѣ, постольку и самое подвижничество получало свое опредѣленіе со стороны своей задачи и внѣшняго выраженія. Такъ, идея ничтожества и неразумія бытія всего міра, а вмѣстѣ и человѣка, въ міровоззрѣніи буддистовъ опредѣлила у нихъ подвижничество со стороны его задачи, какъ прямое освобожденіе отъ міра и самоуничтоженіе, а со стороны внѣшняго выраженія, какъ прямое самоистязаніе. Напротивъ, идея добродѣтели, какъ принципа нравственной дѣятельности человѣка, и идея *обожествленія* человѣка, достигаемаго подъ условіемъ соблюденія первой ¹⁾, опредѣлила у греческихъ моралистовъ-философовъ задачу подвижничества, какъ *самовозвышеніе* путемъ господства надъ порочными наклонностями своей природы и особенно физической. ²⁾ И если въ исторической жизни народовъ подвижничество являлось по-преимуществу выраженіемъ религіозныхъ запросовъ человѣческаго духа, то можно думать, что оно имѣетъ такіа же глубовія внутреннія основанія въ *природѣ цѣльнаго* *человѣка*, какія основанія имѣютъ самыя религіозныя запросы человѣка въ природѣ его духа. Въ христіанствѣ явленіе подвижничества очень раннее, почти съ самаго начала основанія Церкви Христовой на землѣ. И замѣчательно то, что оно, коренясь на чисто религіозной почвѣ, на почвѣ истинно христіанской жизни, при всемъ различіи христіанства отъ языческихъ религіозныхъ и философскихъ воззрѣній, приняло тѣже почти внѣшнія формы, какія исторически извѣстны

а только общую типическую черту жизни подвижнической, съ какою оно является исторически

¹⁾ Разсказъ Вас. Вел. о нѣкоемъ Ираклѣ, который размышлялъ о путяхъ жизни. Къ Ираклу подошли двѣ женщины, изъ которыхъ одна была некрасивая, а другая красивая. Первая олицетворяла путь добродѣтели, а вторая порока, и онъ пошелъ за некрасивой и непривлекательной (путь добродѣтели), общавшей въ награду—стать богомъ.—Твор. Вас. Вел. IV, 352 стр. (Бесѣд. къ юнош. о томъ, какъ пользо. языческими сочиненіями).

²⁾ Среди представителей греческой философіи можно находить немало лицъ, которые проповѣдывали и проводили въ личной жизни принципы, нищеты, воздержанія и цѣломудрія. Таковы Діогенъ синопскій, Кратесъ: Ксенократъ и проч.

у языческихъ народовъ. Явленіе, какъ извѣстно, очень соблазнительное для многихъ, дающее поводъ отрицать самостоятельность христіанскаго подвижничества и считать его просто сколкомъ съ аскетизма древнихъ. Но думается, что это можетъ служить только новымъ подтвержденіемъ той мысли, что подвижничество, дѣйствительно, имѣетъ глубокія внутреннія основанія въ цѣльной природѣ человѣка, что причина его одна, а потому одинаковы и проявленія. Очевидно, отношеніе между интересами духа и плоти человѣка таковы, что во имя первыхъ необходимо отрицать послѣднія, и въ христіанствѣ, какъ абсолютной истинѣ и какъ жизни по духу и по Богу, нужно искать указаній на истинныя причины подобнаго явленія. Представителемъ христіанскаго подвижничества является попреимуществу, такъ называемое, монашество, поставлявшее и поставляющее основною задачею своей жизни осуществленіе цѣлей истинно христіанской жизни. И такъ какъ монашество исторически дѣйствительно заявило себя, какъ выразителя и представителя идеаловъ истинно христіанской жизни, осуществляемой путемъ усиленныхъ подвиговъ, то въ обычномъ пониманіи и словоупотребленіи понятія монашество и подвижничество являются синонимами и отождествляются съ истинною христіанскою жизнію.

Если для раскрытія этихъ понятій обратиться къ аскетическимъ произведеніямъ препод. І. Кассіана, то очень ясно замѣтимъ у него стремленіе выяснить, что само по себѣ подвижничество, взятое во всей совокупности своихъ проявленій, не тождественно съ монашествомъ и не есть также совершеннѣйшее христіанство, т. е. христіанство, какъ жизнь человѣка христіанина въ ея совершеннѣйшемъ проявленіи. Монашество, какъ совокупность только извѣстныхъ внѣшнихъ формъ жизни, равно и вся внѣшняя сторона христіанскаго подвижничества, не составляютъ всей его сути, а опредѣляются въ своемъ значеніи и получаютъ смыслъ отъ внутренней стороны, присущей подвижничеству. „Посты, бдѣнія, нищета, *отшельничество*, упражненіе въ Св. Писаніи, расточеніе всего имущества не составляютъ совершенства, но суть только средства къ совершенству; поелику не въ нихъ состоитъ конецъ искусства (*disciplinae illius*), но посредствомъ ихъ достигается конецъ“, говоритъ преп. Кассіанъ. „Напрасно будетъ упражняться въ нихъ тотъ, кто довольствуется ими какъ высшимъ

благодѣломъ... это значить имѣть орудія для искусства и не знать его цѣли, въ которой состоитъ весь плодъ" ¹⁾). Ясно, что монашество и весь внѣшній строй жизни подвижника по мысли Кассіана получаютъ смыслъ только при извѣстномъ отношеніи къ нимъ человѣка, служа однимъ изъ средствъ для выработки того нравственно психическаго содержанія, въ которомъ выражается совершенство христіанской жизни. На почвѣ только такого именно активно-сознательнаго отношенія къ внѣшнимъ предположеніямъ подвижничества, какъ вспомогательнымъ средствамъ къ достиженію „чистоты сердца“, составляющей цѣль и идеаль нравственнаго совершенства ²⁾, и возникаетъ истинное подвижничество, которое при этомъ предполагаетъ еще совершенно новую, внутреннюю сторону жизни, сторону важнѣйшую, почему преп. Кассіанъ и называетъ подвижничество „наукой духовной“, которая „невидима и сокровенна и созерцаема одною чистотой сердца“ (Соб. II, 11). Обѣ эти стороны не должны быть отдѣляемы одна отъ другой, какъ форма отъ своего содержанія, такъ что и монашество только въ этомъ случаѣ получаетъ *оправданіе своего бытія и свою истину* и можетъ быть формой истиннаго подвижничества ³⁾). Раскрытіе этой именно мысли, что истинное христіанское подвижничество, далеко не воплощается въ монашествѣ, самомъ по себѣ, какъ извѣстномъ чисто внѣшнемъ укладѣ жизни, а глубже по своему смыслу и шире по объему, можетъ служить разсужденіе преп. I. Кассіана о трехъ отреченіяхъ отъ міра, посредствомъ которыхъ осуществляется нравственное совершенство человѣка. „Теперь начнемъ разсуждать объ отреченіяхъ, говорить преп. Кассіанъ, которыхъ три, какъ это подтверждается и преданіемъ отцевъ и свидѣтельствомъ Св. Писанія и кои каждый изъ насъ долженъ непременно совершить со всѣмъ тщаніемъ. Первое изъ нихъ есть то, въ которомъ тѣлесно оставляемъ всѣ богатства и стяжанія міра ⁴⁾); второе-то, въ коемъ оставляемъ прежніе нравы

¹⁾ Собес. I, 7.

²⁾ Собес. I, 5, 7.

³⁾ Inst. 4 кн. 38. Соб. II, 11; IV, 19, 20; I, 6, 7.

⁴⁾ Это и есть собственно монашество; срав. Соб. Кассіана о происхожденіи монашества—18 Соб.

и порочныя страсти какъ тѣлесныя, такъ и душевныя; третье-то, въ коемъ, отвлекая умъ свой отъ всего видимаго, созерцаемъ невидимое“ ¹⁾. Прототипомъ и какъ бы прообразомъ этихъ трехъ отреченій Кассіанъ представляетъ призваніе Авраама Богомъ, Который повелѣлъ ему совершить всѣ эти три отреченія, когда сказалъ: „изыди отъ земли твоея, и отъ рода твоего, и отъ дому отца твоего“ (Быт. 12,1). „Во - первыхъ сказалъ: *отъ земли твоея*, т. е. отъ богатства мірскаго и стяжаній земныхъ; во 2-хъ *отъ рода твоего*, т. е. отъ прежняго рода жизни, прежнихъ нравовъ и пороковъ; въ 3-хъ *отъ дому отца твоего*, т. е. отъ всякаго воспоминанія о всемъ, что представляется взору очей“ ²⁾. Первое изъ указанныхъ здѣсь Кассіаномъ отреченій и соотвѣтствуетъ тому именно, что можно назвать вышнимъ укладомъ жизни собственно монашескимъ, а второе и третье является той внутренней стороною жизни монаха, которая, имѣя сама въ себѣ цѣль, даетъ первому смыслъ и значеніе орудія для выработки нравственно-совершеннаго содержанія жизни. Обѣ эти стороны внутренно связаны между собою и первая необходимо должна предполагать вторую, иначе монахъ не будетъ истиннымъ подвижникомъ и не осуществитъ своей задачи. ³⁾ „Не много пользы принесетъ намъ, говоритъ преп. Кассіанъ, первое отреченіе, при всей силѣ вѣры, если вслѣдъ за первымъ отреченіемъ, съ такимъ же усердіемъ и ревностію не позаботимся совершить и второе... и никакой не будетъ намъ пользы *отъ тѣлеснаго отреченія и мѣстнаго нѣкоторымъ образомъ истощенія изъ Египта, если не постараемся стяжать также и отреченіе сердечное, которое выше и полезнѣе*“. ⁴⁾ Только соединеніе того и другого дѣлаетъ монаха не по имени только таковымъ ⁵⁾, а истиннымъ монахомъ и истиннымъ подвижникомъ Христовымъ. Вотъ почему преп. Кассіанъ о такомъ человѣкѣ, который живетъ въ киновіи, т. е. въ бытѣ чисто монашескомъ, но не сознаетъ цѣли этой жизни и не отно-

¹⁾ Собес. III, 6.

²⁾ Ibid.

³⁾ Собес. I, 7.

⁴⁾ Собес. III; 7; срав. Соб. III, 10 Соб. IV, 19—20.

⁵⁾ Соб. III, 10.

сится къ ней какъ средству для достиженія высшей цѣли, говорить, что онъ не монахъ. ¹⁾

Въ качествѣ руководящей предпосылки къ опредѣленію общаго взгляда І. Кассіана на подвижничество можетъ служить его мысль, неоднократно имъ высказываемая, что нравственное развитіе человѣка и всякая добродѣтель достигаются только путемъ усиленнаго труда, подвига и сокрушенія духа. ²⁾ Поэтому, кто рѣшается служить Господу и желаетъ достигнуть царства небеснаго, тотъ долженъ приготовить свою душу не къ покою и бездѣйствію, а къ искушеніямъ и огорченіямъ ³⁾, „ибо царство небесное, говоритъ преп. Кассіанъ, восхищаютъ не безпечные, не распущенные, не избалованные, а усиленные искатели его“ ⁴⁾.

Въ данномъ случаѣ во взглядѣ на путь спасительный, какъ на путь труда и искушеній, преп. Кассіанъ основывается на прямыхъ словахъ Св. Писанія, которое говоритъ, что „Царство Божіе силою берется, и употребляющіе усиліе восхищаютъ его“ (Мѡ. II, 12) и что „многими скорбми подобаетъ внити въ царство Божіе“ ⁵⁾ (Дѣян. 14, 22). Подъ „усиленными же искателями“ царства небеснаго нужно разумѣть, по словамъ преп. Кассіана, тѣхъ, которые дѣлаютъ „насиліе не другимъ, а своей волѣ“, которые „похвальнымъ похищеніемъ, лишая себя удовольствія отъ настоящихъ вещей, чрезъ такое восхищеніе съ усиліемъ входятъ въ царство Божіе“ ⁶⁾.

Въ чемъ состоятъ труды и усиліе при достиженіи царства небеснаго, это видно будетъ при дальнѣйшемъ изложеніи взглядовъ І. Кассіана на подвижничество, а изъ приведенныхъ здѣсь его мыслей можно сдѣлать то заключеніе, что христіанское подвижничество вообще, какъ извѣстнаго рода борьба и усиліе, понимается имъ въ смыслѣ средства или пути къ полученію царства небеснаго, или, какъ онъ самъ опредѣляетъ его въ приложеніи къ монашеству: подвижничество есть искусство или наука, имѣющая своею конечной цѣ-

¹⁾ Соб. XIX, 8, потому конечно, что онъ не оправдываетъ истину предположеній монашескаго званія и они у него безсмысленны.

²⁾ Соб. 7, 6.

³⁾ Inst. IV, 38.

⁴⁾ Соб. 24, 26.

⁵⁾ Inst. IV., 38. Соб. 7, 6; 24, 26.

⁶⁾ Соб. 24, 26.

лію (telos) полученіе царства небеснаго, а ближайшею задачею (scopon) достиженіе чистоты сердца, безъ которой невозможно получить царствіе небесное ¹⁾). У препод. Кассіана нѣтъ при этомъ особой сравнительной оцѣнки достоинства нравственной жпзнедѣтельности подвижничества, отрѣшеннаго отъ той формы быта, которая извѣстна подъ именемъ монашества, съ послѣднимъ. Трудно поэтому прямо указать мысли Кассіана о томъ, какую цѣнность нравственнаго содержанія жизни и какой высоты святости можно достичь христіанину подвижнику внѣ спеціально монашеской формы быта. Безъ сомнѣнія онъ не отрицаетъ возможности высокаго христіанскаго совершенства и внѣ того быта, какимъ живутъ подвижники монахи, и указываетъ даже примѣры этого ²⁾), хотя и въ обстановкѣ близкой къ монашеской; но прямо уже высказываетъ мысль, что монашеская форма подвижничества болѣе удобная и даже легкая для осуществленія христіанскаго совершенства, особенно, если идти этимъ путемъ правильно ³⁾). Согласно со Словомъ Божиимъ преп. Кассіанъ прямо говоритъ, что степени совершенства различны ⁴⁾), и это, конечно, зависитъ, помимо индивидуальныхъ особенностей каждаго человѣка, еще отъ той интенсивности и отъ правильности того пути, которымъ идетъ каждый къ совершенству. Но такъ какъ Господь побуждаетъ насъ восходить „съ высокихъ степеней совершенства еще на высія“ ⁵⁾), то преп. Кассіанъ, имѣя въ виду монашество, какъ исключительную по своей отрѣшенности отъ міра и по строю внѣшняго быта форму подвижничества, рассматриваетъ ее, какъ наиболѣе удобный путь къ достиженію наивысшей, возможной здѣсь человѣку на землѣ, степени святости ⁶⁾), а въ нѣкоторыхъ сторонахъ нравственнаго совершенства даже единственный (для созерцанія). Такъ, полагая верхъ всякаго совершенства въ томъ, чтобы человѣкъ еще въ этомъ тѣлѣ стя-

¹⁾ Соб. 1, 2—4. Въ другомъ мѣстѣ преп. Кассіанъ частіе опредѣляетъ конечную цѣль подвижника-монаха, указывая ее или въ созерцаніи Бога и предметовъ духовныхъ (Соб. 14, 1, 2), или въ совершенствѣ любви (Соб. 1, 7), какъ благахъ, которыми наслаждаются участники царства небеснаго

²⁾ Соб. 14, 7; Соб. 18, 2.

³⁾ Соб. 24 особ. гл. 11, 12.

⁴⁾ Соб. 11, 12.

⁵⁾ Соб. 11, 12.

⁶⁾ Соб. 24 особ. гл. 11, 12. Соб. 18, 5.

жалъ нѣкоторое подобіе будущаго блаженства и предвкушалъ начатки небесной жизни и славы, чтобы постоянно возвышался духомъ къ небесному и достигъ такой степени любви, чтобы Богъ былъ для него „все во всемъ“ ¹⁾ и онъ жилъ только созерцаніемъ горняго міра ²⁾, преп. Кассіанъ прямо ставитъ эту ступень совершенства, какъ возможную, только цѣлю „уединеннаго монаха“ ³⁾. Не только въ обычныхъ условіяхъ жизни ⁴⁾ и даже при высокой степени нравственнаго совершенства ⁵⁾, но даже и въ монашеской обстановкѣ эта степень совершенства возможна только при совершенномъ уединеніи и отрѣшеніи отъ всего мірскаго ⁶⁾.

Такой именно идеаль христіанскаго совершенства и ставитъ преп. Кассіанъ цѣлю подвижника-монаха ⁷⁾, какъ яснѣе увидимъ впослѣдствіи, а въ отрѣшеніи отъ этого идеала считаетъ и самихъ монаховъ-подвижниковъ не оправдывающими исполнѣ своего званія. Отсюда-то преп. Кассіанъ, обращая свою рѣчь къ людямъ, избравшимъ монашескую форму подвижничества, старается выяснитъ вообще смыслъ и значеніе подвижничества, въ частности значеніе въ подвижничествѣ монашеской формы быта и жизни, раскрывая предъ взоромъ подвижника-монаха тѣ задачи и идеаль, къ которымъ долженъ стремиться подвижникъ, и тѣ средства, какія могутъ вести къ достиженію цѣли.

Опредѣляя подвижничество какъ искусство чрезъ пріобрѣтеніе чистоты сердца достигать царства небеснаго, преп. Кассіанъ видимо даетъ понять, что задача подвижничества касается главнымъ образомъ области духа человѣческаго и его нельзя ограничивать только извѣстными внѣшними формами и строемъ жизни ⁸⁾.

Если затѣмъ принять во вниманіе то положеніе христіанской религіи, что вѣчная награда въ жизни будущей, царство

¹⁾ Собр. 10, 6, 7.

²⁾ Собр. 14, 1, 2; Собр. 23, 7, 13, 15.

³⁾ Собр. 10, 7; Собр. 14, 1, 2.

⁴⁾ Собр. 10, 6.

⁵⁾ Даже апостольскаго Собр. 23.

⁶⁾ Собр. 19 особ. гл. 5. Ср Собр. 23, 3—5

⁷⁾ Собр. 1 особ. гл. 8—13

⁸⁾ Ср. Собр. 2, 11.

небесное, доступны для всѣхъ осуществившихъ въ своей жизни задачи христіанской нравственности ¹⁾ и доступны въ той мѣрѣ, въ какой они сами приготовили себя къ нимъ, то очевидно подвижничество вообще, въ формѣ ли монашества или въ другой какой, *есть только искусство для осуществленія христіанскаго совершенства, а не само оно.* Эту мысль, что подвижничество не составляетъ христіанскаго совершенства, а только ведетъ къ нему, преп. І. Кассіанъ яснѣе разкрываетъ въ другомъ мѣстѣ своихъ Собесѣдованій, именно въ Собесѣдованіи „о чистотѣ“, гдѣ прямо говорить, что мѣсто Божіе въ душѣ человѣка „не въ смятеніи сраженія и борьбѣ съ пороками, а въ мирѣ цѣломудрія и въ постоянномъ спокойствіи сердца“ ²⁾. „Итакъ, продолжаетъ онъ, если кто удостоится завладѣть этимъ мѣстомъ мира по подавленіи плотскихъ страстей, то будетъ зрителемъ Бога и обителемъ Его. Ибо не въ подвигѣ воздержанія, а въ постоянномъ наблюденіи добродѣтелей Господь пребываетъ... и мѣсто Господне не въ подвигѣ воздержанія, но въ мирѣ цѣломудрія и обитаніе Его въ наблюденіи и созерцаніи добродѣтелей“ ³⁾. Къ этому-то именно и ведетъ подвижничество, какъ своего рода наука и искусство. И какъ именно совокупность извѣстнаго рода упражненій оно по І. Кассіану есть ничто иное, *какъ только принадлежность*, можно сказать, *необходимый элементъ* христіанской нравственности въ ея жизненномъ осуществленіи ⁴⁾. Само собой разумѣется, что этотъ элементъ (подвижничество) при осуществленіи задачъ христ. нравственности вносится въ жизнь христіанина въ такомъ видѣ и съ такой интенсивностью, какой видъ и форму получаютъ его нравственные запросы христіанскаго совершенства, и если эти запросы сводятся къ тому виду совершенства, какой указывается пр. Кассіаномъ какъ самый высшій, возможный на землѣ для человѣка, то и подвижничество должно лучше формироваться въ тѣхъ формахъ, какія оно приняло въ монашеской практикѣ жизни. По словамъ преп. Кассіана, практика жизни монаховъ-подвижниковъ и возникла изъ стремленія нѣкоторыхъ христіанъ сохранить

¹⁾ А это возможно не только монахамъ.

²⁾ Соб XII, 11.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ Соб. XXIII, 12.

совершенство жизни и „горячность апостольскую и въ этой высокой цѣли своей жизни они и имѣли оправданіе своего званія. (Соб. 18, 5). Христіанская нравственность должна быть разсматриваема, по мысли преп. Кассіана, не какъ совокупность только правилъ, требующихъ механическаго исполненія (такое пониманіе христіанской нравственности по Кассіану очень несовершенно: Соб. 21, 29—33), а какъ субъективное внутреннее настроеніе ¹⁾. И вотъ для выработки этого настроенія и требуется искусство и извѣстный бытъ, приноровленный для достиженія этой цѣли. Поэтому христіанство, какъ проповѣдь о спасеніи человѣка, призывающая людей совлечься ветхаго и облечься въ новаго, созданнаго въ правдѣ и преподобіи истины, будучи разсматриваемо какъ жизнь человѣка христіанина, а оно и есть главнымъ образомъ жизнь, опредѣляемая *идеєю спасенія* во Христѣ, *eo ipso* по I. Кассіану, есть уже для человѣка *духовное подвижничество*, извѣстнаго рода упражненіе воли, направленное къ пересозданію человѣка по внутреннему состоянію ²⁾. Его взгляды на подвижничество даютъ право понимать слово подвижникъ въ смыслѣ человѣка упражняющагося, борющагося ³⁾ ради спасенія во Христѣ или просто человѣка спасающагося. „Царство небесное, говоритъ Кассіанъ, восхищаютъ не безпечные, не распущенные, не избалованные, не изнѣженные, но усиленные искатели. Это тѣ, которые дѣлаютъ славное насиліе... не другимъ, а своей волѣ, которые, похвальнымъ похищеніемъ лишая себя удовольствія отъ настоящихъ вещей, словомъ Господнимъ называются отличными восхитителями и чрезъ такое восхищеніе съ усиліемъ входятъ въ царство небесное“ ⁴⁾. И монахъ у Кассіана по столько является оправдывающимъ свое званіе, по сколько онъ активно относится къ предположеніямъ своего званія ⁵⁾, по сколько онъ—человѣкъ содѣвающий свое спасеніе: совлеченіе ветхаго человѣка, и въ силу этого являющійся непремѣнно подвижникомъ ⁶⁾. „Ибо никакая добродѣтель безъ труда не

¹⁾ Соб. XVI, 18; Соб. XIV, 12—16; Сбб. I, 6; Соб. XIX.

²⁾ Соб. I, 7; Соб. XIX; ср. Соб. XXIII, 12.

³⁾ Соб. I, 1.

⁴⁾ Соб. XXIY, 26.

⁵⁾ Соб. I, 5; Соб. IV, 19. Inst. IV, 21.

⁶⁾ Соб. IV, 6.

усовершенствуется, говорить преп. Кассіанъ, и безъ большаго сокращенія сердца никому не возможно достигнуть того постоянства духа, какова вы желаете. Чтобы „прийти въ мужа совершеннаго, въ мѣру полнаго возраста Христова, необходимо всегда бодрствовать съ большимъ вниманіемъ и трудиться съ постоянною заботою“ ¹⁾. Вотъ почему І. Кассіанъ въ своей рѣчи къ монахамъ подвижника-монаха нерѣдко называетъ „воиномъ Христовымъ“ „*militem Christi*“ ²⁾, который путемъ усиленныхъ и особенныхъ подвиговъ достигаетъ чистоты сердца, а чрезъ это и царства небснаго. Такимъ образомъ, у І. Кассіана достиженіе царства небснаго опосредствовано достиженіемъ чистоты сердца и послѣдняя является, съ одной стороны, выраженіемъ нравственнаго совершенства въ жизни человѣка, за которое обѣщано царство небсное, а съ другой стороны не достижима безъ извѣстнаго искусства или упражненія—подвижничества. И конечная цѣль жизни всякаго человѣка—достигать царства небснаго—обращается, по Кассіану, при намѣреніи осуществить ее, въ другую ближайшую задачу и цѣль: „достичь чистоты сердца“. Итакъ, говоритъ онъ, къ этой цѣли да будетъ всегда устремленъ умъ нашъ и если случится, что сердцу наше сколько нибудь уклонится отъ праваго пути, мы тотчасъ обратимъ его и какъ бы по правилу архитекторскаго искусства направимъ къ цѣли“ ³⁾. Свои мысли и взгляды на задачу и цѣль подвижничества І. Кассіанъ очень удачно поясняетъ примѣрами изъ обыденной жизни людей. „Рачительный любитель всякаго искусства, говоритъ онъ, смотря на него благодушно, охотно переноситъ всѣ труды, всѣ опасности и издержки. Такъ, земледѣлецъ, перенося иногда солнечный жаръ, иногда холодъ, неумоимо воздѣлываетъ землю: онъ имѣетъ цѣлю очистить оную отъ тернія и травы, а концомъ наслажденіе отъ плодовъ. Купецъ, не смотря на опасности, предстоящія ему на морѣ и на сушѣ, смѣло предается куплѣ: онъ имѣетъ цѣлю прибытокъ отъ оной, а концомъ—наслажденіе отъ прибыли. Такъ и наше званіе (*professio*) имѣетъ свою цѣль и свой конецъ, для достиженія котораго

¹⁾ Соб. VII, 6.

²⁾ Inst. coen. кн. I, 2 и кн. II, 1.

³⁾ Соб. I, 4.

мы охотно сносимъ всякій трудъ и всякую тяготу“¹⁾... „И ап. Павелъ утверждаетъ, что *конецъ* (telos) нашего *обѣта* есть *жизнь вѣчная*, говоря: „плодъ вашъ есть святость, а *конецъ* *жизни вѣчной*“ (Римл. VI, 22). „А *цѣль* наша есть чистота сердца, которую онъ справедливо называетъ *святостію*, безъ которой *вышесказанный конецъ* не можетъ быть достигнутъ“²⁾. Почему же теперь ближайшая задача христіанскаго подвижника, въ видахъ достиженія царства небеснаго, сводится у І. Кассіана къ достиженію чистоты сердца и почему именно эта задача требуетъ подвижничества? Рѣшеніе перваго вопроса необходимо ведетъ къ разсмотрѣнію общаго христіанскаго, главнымъ образомъ нравственнаго, міровоззрѣнія І. Кассіана, въ частности его антропологии, и выясненіе этого міровоззрѣнія будетъ служить, какъ общимъ обоснованіемъ его аскетическихъ воззрѣній, такъ и ближайшимъ образомъ уяснить значеніе прямой задачи подвижничества (чистоты сердца) для достиженія царства небеснаго.

Рѣшеніе же втораго вопроса будетъ только выводомъ изъ его обще-христіанскаго міровоззрѣнія и *составитъ теоретическое обоснованіе, собственно указаніе причины аскетизма по воззрѣніямъ І. Кассіана; покажетъ, въ силу чего именно христіанство, переводимое въ жизнь, является съ необходимымъ элементомъ подвижничества*. И рѣшеніе этого послѣдняго вопроса должно, конечно, ограничиться только той сферой воззрѣній І. Кассіана, гдѣ бы давалось обоснованіе не христіанской нравственности вообще и его аскетическихъ воззрѣній въ цѣльной совокупности, а только *самаго бытія аскетизма, какъ неизбѣжнаго элемента нравственной жизни христіанина*.

Центральнымъ пунктомъ морально-аскетической системы І. Кассіана является идея двухъ царствъ: царства Божія и царства діавола, и взглядъ на человѣка, предназначеннаго быть членомъ царства Божія, но въ силу несчастныхъ обстоятельствъ сдѣлавшагося въ настоящемъ положеніи членомъ царства діавола. Но въ нравственномъ христіанскомъ міровоззрѣніи І. Кассіана это различіе двухъ царствъ, взятыхъ самихъ по себѣ, носитъ характеръ не метафизическій, какъ двухъ вѣчно борющихся первоначальныхъ основъ бытія, подобно ученію

¹⁾ Собр. I, 2.

²⁾ Собр. I, 5.

манихеевъ, а имѣеть характеръ чисто *моральный*. По отношенію къ человѣку эти два царства: Божіе и діавола не есть что либо внѣшнее, и переходъ изъ одного въ другое совершается не внѣшнимъ, а внутреннимъ образомъ, чрезъ внутреннее преобразование своей *духовной* природы. Человѣкъ самъ въ себѣ можетъ носить то или другое царство; изъ члена царства діавола можетъ сдѣлаться членомъ царства Божія и наоборотъ, какъ это и было послѣ паденія прародителей. „Какъ въ царство діавола, говоритъ І. Кассіанъ, вступаютъ чрезъ совершеніе пороковъ, такъ царство Божіе пріобрѣтается упражненіемъ въ добродѣтеляхъ, чистотою сердца и духовнымъ знаніемъ. *А идѣ царство Божіе, тамъ, безъ сомнѣнія, и жизнь вѣчная, а идѣ царство діавола, тамъ, безъ сомнѣнія, смерть и адъ*“¹⁾. „Все заключается въ святилищѣ души“, продолжаетъ І. Кассіанъ раскрытіе понятія о царствѣ Божіемъ; „когда діаволъ изгнанъ будетъ отсюда и страсти уже не будутъ въ ней царствовать, то основывается въ насъ царство Божіе, *какъ говорится въ Евангеліи: царствіе Божіе внутри васъ* (Лук.²⁾ 17, 20—21). А внутри насъ не что иное можетъ быть, какъ знаніе или невѣдѣніе истины, и любовь къ порокамъ или добродѣтелямъ, которыми мы устроаемъ въ сердцѣ царство или діаволу, или Христу. Качество этого царства описываетъ и апостоль, говоря: „царство Божіе не пища и питіе, но праведность, и миръ и радость во Св. Духѣ“ (Римл. 14, 17). Итакъ, если царство Божіе внутри насъ находится и это царство есть праведность, миръ и радость, то кто ихъ имѣеть, тотъ безъ сомнѣнія находится въ царствѣ Божіемъ и напротивъ, которые живутъ въ неправдѣ, раздорѣ и печали, производящей смерть, тѣ находятся въ царствѣ діавола, въ адѣ и смерти; этими признаками различается царство Божіе и діавола“²⁾. Такимъ образомъ, царство діавола и царство Божіе по отношенію къ человѣку есть ничто иное, какъ только совершенно противоположное по качеству содержаніе внутренней духовной его жизни и совершенно противоположное направленіе воли человѣка. Царство Божіе составляется чрезъ правственное единеніе всѣхъ разумныхъ существъ въ Богѣ, какъ

¹⁾ Собес. I, 14.

²⁾ Собес. I, 13.

центрѣ и источникѣ жизни ¹⁾). И человекѣ, дѣлаясь еще здѣсь на землѣ членомъ царства Божія, и на небѣ послѣ смерти будетъ оставаться въ этомъ же царствѣ Божиѣмъ—небесномъ, ибо душа человекѣ переноситъ свое качественное содержаніе и въ будущую жизнь; это ея богатство, имѣющее неразлучно пребывать съ нею ²⁾). Приобрѣтши добродѣтели, душа человекѣ послѣ смерти и переходитъ въ союзъ и сообщество небесныхъ разумныхъ силъ и святыхъ, которые, царствуя со Христомъ, составляютъ небесное царство Божіе ³⁾). И если только черезъ переходъ въ царство Божіе человекѣ получаетъ истинную жизнь и бытіе, то, очевидно, только область царства Божія есть область истиннаго бытія и жизни, а царство діавола не есть область истиннаго бытія, а отрицаніе ея ⁴⁾). Въ этомъ именно смыслѣ преп. Кассіанъ и выражается, что монахъ непремѣнно долженъ возноситься и прилѣпляться своимъ умомъ къ Богу, какъ высочайшему благу, „ибо малѣйшее уклоненіе отъ Него есть настоящая смерть и бѣдственная погибель“ ⁵⁾). Удаленіе конечно здѣсь разумѣется не пространственное, а именно выдѣленіе себя изъ области царства Божія путемъ перемѣны направленія своей жизни. И это ведетъ къ тому, что человекѣ, продолжая существовать, какъ всякій другой предметъ физическаго міра и всякій другой одушевленный организмъ, теряетъ истинную жизнь, т. е. такую, которая бы оправдывала его существованіе, на землѣ, перестаетъ быть человекѣмъ, такъ какъ выполнять свое назначеніе и быть именно человекѣмъ возможно только въ союзѣ съ Богомъ ⁶⁾).

Богъ и Его Царство есть истинное бытіе и жизнь и это бытіе есть единое бытіе въ смыслъ метафизическомъ, ибо внѣ единенія съ Богомъ только смерть, и Онъ же (Богъ), по Кассіану, есть единое вѣчное добро ⁷⁾. Нѣтъ ничего добраго самого по себѣ, кромѣ одного Божества, а всѣ творенія, если и достигаютъ вѣчнаго и неизмѣняемаго блага, то дости-

¹⁾ Соб. I, 13; VII, 6, 30; Соб. 10, 6.

²⁾ Соб. III, 8.

³⁾ Собес. I, 13.

⁴⁾ I, 14.

⁵⁾ Собес. IX, 6.

⁶⁾ Собес. I, 14.

⁷⁾ Собес. XXIII, 4.

гаютъ этого не по своей природѣ, а по причастию съ Творцемъ, потому они и не могутъ удержать за собой этой заслуги-благодати, если сравнить ее съ Творцемъ ихъ ¹⁾. „Если бы мы, говоритъ самъ І. Кассіанъ, захотѣли эту мысль подтвердить болѣе ясными свидѣтельствами, то указали бы, что въ Евангеліи, какъ читаемъ, многое называется добромъ; и древо доброе и сокровище доброе, добрый человѣкъ, добрый рабъ (Мѡ. 7, 8; 12, 35; 25, 21). Нѣтъ сомнѣнія, что всѣ эти предметы сами по себѣ добры, но если разсматривать ихъ въ отношеніи къ благодати Божіей, то никто изъ нихъ не будетъ признанъ добрымъ, какъ говоритъ Господь (Лук. 18, 19)“ ²⁾. Одинъ только Богъ называется неизмѣняемымъ или благимъ, Который свойство благодати не какимъ либо усиліемъ приобрѣтаетъ, но имѣетъ его въ Своей природѣ и Онъ не можетъ не быть существомъ благимъ ³⁾. По силѣ то этой благодати Божіей всё, что получило отъ Него бытіе и сохраняетъ бытіе такимъ, какъ его, получило, и не выходитъ изъ связи съ источникомъ бытія,—*благо* ⁴⁾. Такимъ образомъ понятіе *блага* у І. Кассіана отождествляется съ понятіемъ истиннаго бытія: *добро есть истинное бытіе и жизнь, а послѣднее—Богъ*. Въ соотвѣтствіи съ этимъ понятіемъ о добрѣ, раскрывается у І. Кассіана и понятіе о злѣ. Если истинное добро въ Богѣ и приобщеніи къ божественной жизни и бытію, то и зло значитъ есть удаленіе отъ Бога, отъ истиннаго бытія и жизни къ противоположному состоянію. „Итакъ, говоритъ І. Кассіанъ, мы должны знать, что собственно добро и зло, чтобы вѣра наша, утвержденная на истинномъ знаніи, пребывала непоколебимою во всѣхъ искушеніяхъ. Во всемъ, что касается собственно человѣка, главнымъ образомъ добромъ должно считать одну только душевную добродѣтель, которая, приводя насъ къ Богу посредствомъ чистой вѣры, побуждаетъ непрерывно прилѣпляться къ сему неизмѣнному благу. И напротивъ, зломъ должно называть одинъ только грѣхъ, который, разлучая насъ съ благимъ Богомъ, заставляетъ насъ войти въ

¹⁾ Собес. XXIII, 3.

²⁾ Собес. XXIII, 4.

³⁾ Собес. VI, 16.

⁴⁾ Собес. VIII, 6, 24, соб. VII, 4.

общеніе съ злымъ діаволомъ“ ¹⁾ Такимъ образомъ, сообразно со своимъ понятіемъ о царствѣ Божіемъ и діавольскомъ, членомъ которыхъ человѣкъ бываетъ въ зависимости отъ характера своей внутренней настроенности и обнаруженія ея въ дѣйствіяхъ ²⁾, *добро и зло у І. Кассіана есть ничто иное, какъ различное направленіе воли. Добро есть только добрая воля, вся направленная къ Богу и имѣющая закономъ дѣятельности законы жизни Божественной, а зло есть злая воля, сама ставшая злою чрезъ уклоненіе отъ общенія съ Богомъ. Волю никто другой и не можетъ сдѣлать злою, кромѣ самой же воли. Добрымъ и злымъ человѣкъ можетъ дѣлаться только самъ, и своимъ поэтому въ собственномъ смыслѣ слова „можетъ быть у человѣка только то, что усвоено сердцемъ, что сроднилось съ душою и чего, потому, никто никогда не можетъ отнять“ ³⁾. „Твердо помня сіе раздѣленіе, т. е. различіе добра и зла, говоритъ І. Кассіанъ, и зная, что нѣтъ блага, кромѣ одной добродѣтели, проистекающей изъ страха и любви къ Богу, и что нѣтъ зла, кромѣ одного грѣха и удаленія отъ Бога, теперь тщательно изслѣдуемъ, позволялъ ли Богъ когда нибудь Самому Себѣ или другому кому-либо подвергать святыхъ своихъ этому злу. Безъ сомнѣнія, ты никакъ и никогда не найдешь такого случая. Ибо какъ скоро кто не хотѣлъ самъ предаться сему злу, то другой никогда не могъ подвергнуть его оному; подвергался же только тотъ, кто самъ допускалъ къ себѣ это зло по невнимательности сердца и растлѣнію воли.... И діаволь никакъ не могъ запятнать Іова грѣхомъ, поелику онъ непоколебимо противостоялъ всѣмъ его искушеніямъ и не заявилъ ни малѣйшаго согласія на богохульство“ ⁴⁾. Въ силу такого именно пониманія зла, что оно есть только злая воля „мы не должны также думать, чтобы Богъ сотворилъ что нибудь по существу злое, когда Св. Писаніе свидѣтельствуетъ: все, что Богъ сотворилъ, весьма хорошо“ (Быт. 1, 31). „Ибо если бы духи (діаволы) были сотворены Богомъ такими, или для того сотво-*

¹⁾ Собес. VI, 3

²⁾ Собес. I, 13—14.

³⁾ Собес. III, 10.

⁴⁾ Собес. VI, 4.

рены, чтобы занять эти степени зла и всегда заниматься обольщеніемъ людей, то вопреки приведенному изреченію Св. Писанія, мы обезславили бы Бога, какъ Творца и изобрѣтателя зла, какъ будто Онъ Самъ сотворилъ самыя злыя воли и природы, и притомъ для того, чтобы онѣ, всегда пребывая въ злости, никогда не могли прійти въ расположеніе доброй воли“ ¹⁾. Такимъ образомъ, первоначально все было приобщено къ царству истиннаго бытія и добра, и только грѣхъ и злая воля произвели уклоненіе отъ истины и бытія, и породили смерть и зло. Это свое воззрѣніе на сущность и характеръ зла І. Кассіанъ изъясняетъ изъ паденія Ангеловъ и напихъ прародителей. Прежде грѣха Адамова, который отклонилъ его отъ общенія съ Богомъ и явился чрезъ это зломъ, произошло еще двойное паденіе злыхъ духовъ ²⁾: довременное—прежде бытія вещей видимаго міра—чрезъ гордость и превозношеніе противъ Бога и временное чрезъ зависть къ назначенію человѣка къ славѣ, изъ которой діаволь былъ низвергнутъ.

„Книга Бытія показываетъ, говоритъ І. Кассіанъ, что прежде обольщенія перваго человѣка діаволь отпалъ отъ ангельской святости, такъ что не только заслужилъ названіе такимъ безславнымъ именемъ (змѣя), но въ извитіи зла ³⁾ предпочитается прочимъ звѣрямъ земнымъ. Ибо Св. Писаніе такимъ словомъ не обозначило бы добраго ангела и о пребывающихъ въ блаженствѣ не сказало бы: „змѣй былъ мудрѣе всѣхъ звѣрей полевыхъ“. Это названіе не прилично не только архангелу Гавріилу, или Михаилу, но и доброму какому либо человѣку. Итакъ, очевидно, что слово „змѣй“ означаетъ не достоинство ангела, а безчестіе преступника. Поводъ къ зависти, которою онъ подстрекался къ обольщенію человѣка, происходилъ отъ причины прежняго его паденія, именно онъ видѣлъ, что недавно образованный изъ земли призывается къ той славѣ, отъ которой онъ отпалъ ⁴⁾. Сущность же грѣха ангеловъ и, слѣдовательно, сущность зла, по І. Кассіану, соглас-

¹⁾ Соб VI, 8.

²⁾ Соб. VIII, 10.

³⁾ Буквально «въ непотребствѣ увертокъ», in nequitiae tergiversatione. Coll. 8, 10.

⁴⁾ Собес VIII, 10.

но съ раньше уже указанными его взглядами заключалась въ добровольномъ разрывѣ первоначальнаго зависимаго отношенія къ Богу, въ стремленіи поставить себя въ независимомъ и абсолютномъ бытіи и дѣйствованіи подобно Богу. „Люциферъ, облеченный божественною свѣтлостію и между прочими высшими силами (ангелами) боже сія дарованіями Создателя, думалъ, что блескъ мудрости и красоту добродѣтелей, которою украшался по благодати Творца (*gratia Creatoris*), онъ получилъ по могуществу своей природы, а не по благодѣянію щедродательности Его“ ¹⁾. Вслѣдствіе этой ошибочной мысли онъ (Люциферъ) и пожелалъ эти дары основать въ надеждѣ на свои силы,—въ собственной силѣ своей природы ²⁾. „Это одно помышленіе и сдѣлалось для него паденіемъ, за это оставленный Богомъ, въ Которомъ, думалъ, онъ не имѣть нужды, вдругъ, сдѣлавшись непостояннымъ и колеблющимся, почувствовалъ и слабость своей природы и лишился блаженства, которымъ по дару Божию наслаждался“ ³⁾. Обѣщаніе змѣя нашимъ прародителямъ: „вы будете, какъ Боги“ (Быт. 3, 5) есть выраженіе той же самой мысли, есть первая попытка зла къ распространенію своего господства. И зло въ своей глубинѣ и безсмыслии является какъ стремленіе къ абсолютности противъ Абсолютнаго ⁴⁾. Это же самое повторилось и въ исторіи паденія человѣка и пріобщенія его къ царству зла: „ибо когда онъ думалъ, что онъ можетъ пріобрѣсти Славу Божества свободою произвола и своимъ стараніемъ, то потерялъ и ту, которую получилъ по благодати Творца“ ⁵⁾. Діаволь, такимъ образомъ, прежде чѣмъ излить ядъ смерти въ человѣчество, сначала сдѣлался своимъ собственнымъ убійцей чрезъ то, что не устоялъ въ истинномъ своемъ бытіи, а потомъ сдѣлался и убійцею человѣка опять таки чрезъ то, что лишилъ ихъ истиннаго ихъ бытія ⁶⁾./Эти разсужденія І. Кассіана о паденіи ангеловъ и первыхъ людей

¹⁾ Inst. Coen. XII, 4.

²⁾ Ibid.

³⁾ Inst. Coen. XII, 4.

⁴⁾ Собес. VIII, 25.

⁵⁾ Inst. Coen. XII, 5.

⁶⁾ Собес. VIII, 25.

въ достаточной степени выражаютъ его взглядъ на зло, какъ на нѣчто неизмѣняющее въ себѣ принципа самостоятельности, а существующаго подъ условіемъ отрицанія добра; зло есть производное, а не абсолютное бытіе, въ метафизическомъ же смыслѣ оно прямо есть небытіе. *Истина и абсолютное бытіе и благо только въ Богѣ и въ общеніи съ Нимъ; всякое же стремленіе обосновать собственное самостоятельное бытіе, помимо Единаго Бога, всякое стремленіе къ самости есть само по себѣ ложь, неистина. Зло имѣетъ только видимость бытія и по отношенію къ истинному бытію есть инобытіе. Чрезъ это именно направленіе своей воли—сдѣлаться самостоятельнымъ — сталъ злымъ ангелъ свѣта—люциферъ, чрезъ подобное же стремленіе къ абсолютности сдѣлался злымъ и человѣкъ.* „Когда діаволъ, говоритъ преп. Кассіанъ, превознесенъ гордостью и въ своемъ сердцѣ сказалъ: взойду на высоту облаковъ и буду подобенъ Всевышнему (Ис. 14, 14), то сдѣлался лжецомъ и въ истинѣ не устоялъ, но изъ своей сокровищницы зла произносилъ ложь, сдѣлался не только лжецомъ, но и отцемъ лжи, потому что, обѣщая человѣку обоженіе, въ истинѣ не устоялъ и Адама ввелъ въ состояніе смертности“ ¹⁾ Итакъ, зло и добро есть ничто иное, какъ только различныя направленія воли: *первое къ абсолютности и самости; второе къ основанію своей жизни и бытія въ жизни божественной.* Если теперь христіанство снова призываетъ людей вступить въ царство Божіе,—царство добра и жизни, то понятно, что это вступленіе долженъ совершить самъ же человѣкъ черезъ перемѣну расположеній и настроеній своей воли. Христіанское нравственное ученіе и указываетъ то содержаніе человѣческой личности и направленіе его воли, которыми должно характеризоваться состояніе человѣка въ качествѣ члена царства Божія. Въ качествѣ же основаній для этого служить взглядъ на человѣка, какъ образъ и подобіе Божіе, какимъ онъ созданъ и какимъ долженъ быть по назначенію, т. е. указывается состояніе и природа человѣка въ его первобытномъ состояніи и оно разсматривается какъ идеаль, къ которому долженъ возвратиться человѣкъ.

Въ дѣйствительности же это усвоеніе человѣческой личностью новаго содержанія жизни по образу и подобію Божію

¹⁾ Собес. VIII, 25.

обращается въ подвигъ, въ цѣлый рядъ извѣстныхъ упражненій и потому, конечно, что то содержаніе, которымъ живетъ человѣкъ въ качествѣ члена царства діавола, ставитъ ему препятствіе въ этомъ дѣлѣ. Такимъ образомъ, сами собой намѣчаются основы подвижничества (т. е. причина его бытія въ нравственной жизни человѣка) чисто антропологическія: *состояніе природы падшаго человѣка и ея жизненное содержаніе сравнительно съ состояніемъ жизни человѣка первозданнаго*. Ученіе объ этомъ предметѣ и является у І. Кассіана въ качествѣ основанія подвижничества съ его задачей очистить сердце. Черезъ разсмотрѣніе природы падшаго человѣка сравнительно съ первозданной и выясняетъ Кассіанъ, что перемѣна направленія воли состоитъ въ очищеніи сердца отъ пороковъ и необходимо требуетъ упражненія и борьбы. Само собой понятно, что выясненіе вопроса о состояніи и содержаніи жизни человѣка въ его теперешнемъ положеніи и выясненіе того, почему же именно оно препятствуетъ осуществленію задачъ христіанской нравственности, удобнѣе дѣлается чрезъ противопоставленіе человѣка въ его настоящемъ состояніи состоянію первозданному. И дѣйствительно, І. Кассіанъ, хотя отдѣльно нигдѣ не говоритъ о состояніи первозданнаго человѣка, но разсматриваетъ человѣка въ его теперешнемъ состояніи всегда однако при свѣтѣ понятія о томъ состояніи и о томъ направленіи жизни человѣка, которыми онъ характеризовался въ своемъ невинномъ состояніи и которыя онъ снова усвоить въ царствіи небесномъ, и только на противоположности теперешняго состоянія человѣка съ невиннымъ выясняетъ основанія необходимости подвижничества. Поэтому-то, необходимо обратиться теперь къ раскрытію антропологическихъ взглядовъ І. Кассіана въ той ихъ части, которая касается состоянія первозданнаго человѣка.

Въ чемъ же выражалось по взгляду І. Кассіана въ личной жизни человѣка его пребываніе въ качествѣ члена царства Божія, когда онъ былъ приобщенъ къ истинному бытію и благу, когда его воля не успѣла еще сдѣлаться злою и не перевела его въ царство діавола, а когда у него была *праведность, миръ и радость о Дусѣ Святѣ*, каковое состояніе онъ и долженъ снова возвратитъ себѣ.²

Состояніе первобытнаго человѣка, какъ состояніе невинности и блаженства въ качествѣ члена царства Божія, гдѣ нибудь особо, какъ было сказано, у І. Кассіана не описывается. Цѣль его сочиненій главнымъ образомъ направлялась къ тому, чтобы показать человѣка эмпирическаго въ процессѣ спасенія, а не райскаго съ его жизненнымъ содержаніемъ и состояніемъ его духовно-тѣлесной природы. Поэтому-то только мѣстами (спорадически) и то только при описаніи настоящаго положенія человѣка, какъ прогнаною положенію первобытному, встрѣчаются въ сочиненіяхъ І. Кассіана мнѣнія его о первобытномъ состояніи природы человѣка, позволяющія въ общемъ только видѣ познакомиться съ его взглядами по этому пункту антропологии. Къ этому знакомству можетъ служить и то обстоятельство, что І. Кассіанъ, выводя въ своихъ сочиненіяхъ личность Христа, какъ виновника нашего спасенія, въ человѣческой природѣ. Его видитъ идеаль первозданной чистоты ¹⁾, поэтому и его антропология, въ той ея части, которая касается первобытнаго состоянія человѣка, можетъ быть у І. Кассіана выводима отчасти и изъ его ученія о человѣческой природѣ въ лицѣ Иисуса Христа. Далѣе, къ знакомству съ воззрѣніями І. Кассіана по указанному вопросу его антропологии можетъ также служить его изображеніе состоянія человѣка на степени совершенства въ жизни подвижничества, когда человѣкъ какъ бы снова возвращается къ первобытному невинному состоянію *совершенства*, и—замѣчаніе, что человѣкъ предназначенъ былъ къ той же славѣ, изъ которой были низвергнуты злые ангелы (Coll. 8, 10), а величіе этихъ ангеловъ и ихъ состояніе отчасти описывается въ сочиненіи „De Inst. coen.“ XII, 4 и въ другихъ мѣстахъ, особенно же въ Собес. 8-мъ. Нужно при этомъ замѣтить, что І. Кассіанъ, говоря о состояніи первобытнаго человѣка, по-преимуществу описываетъ его нравственное состояніе, что собственно и составляло цѣль его сочиненій. Природа первобытнаго человѣка и природа человѣка падшаго сама по себѣ въ своихъ составныхъ частяхъ и способностяхъ одна и та же и вся разница только во взаимоотношеніи этихъ составныхъ частей и ихъ качествахъ; и отъ этой-то разницы зависитъ различіе нравственнаго состоянія

¹⁾ См. Соб. XXII, 9—12

человѣка первозданнаго и падшаго. *Душа и тѣло*—вотъ составныя части человѣка ¹⁾ и первая есть высшая, драгоценнѣйшая часть природы человѣка. „Врачевать болѣзни собственной души, говоритъ І. Кассіанъ, есть славнѣйшая добродѣтель и высшее совершенство, нежели врачевать болѣзни чужого тѣла. Ибо чѣмъ *душа выше тѣла*, тѣмъ важнѣе ея здравіе и чѣмъ существо ея *драгоценнѣе и превосходнѣе*, тѣмъ тяжелѣе и гибельнѣе ея паденіе“ ²⁾. И это превосходство души надъ тѣломъ обосновывается не на чемъ иномъ, какъ на томъ, что въ духовной природѣ человѣка заключенъ образъ Божій ³⁾. „Если, говоритъ преп. Кассіанъ, разсмотрѣвъ свидѣтельства Св. Писанія о природѣ самой души по мѣрѣ нашего смысла, нѣсколько поразсудимъ, то не будетъ ли, не говорю крайнюю глупостью, но безуміемъ хоть слегка подозрѣвать, что драгоценнѣйшая часть человѣка (т. е. душа), въ которой, по блаженному апостолу, заключается образъ Божій и подобіе (Кор. 11; 7; Колос. 3, 10), по отложеніи этой дебелости тѣлесной будто становится безчувственною, — та, которая, содержа въ себѣ всякую силу разума, своимъ причащеніемъ даже нѣмое и безчувственное вещество плоти дѣлаетъ чувствительнымъ“ ⁴⁾.) Такимъ образомъ, по воззрѣнію Кассіана. душа человѣка, нося образъ Божій и подобіе, является жизненнымъ началомъ въ человѣкѣ, оживотворяетъ самый тѣлесный организмъ и ей въ отличіе отъ тѣла еще принадлежитъ безсмертіе и сохраненіе всѣхъ своихъ силъ и способностей даже по разрушеніи тѣла. „Свойство разума требуетъ, говоритъ онъ, чтобы душа по сложеніи этой плотской дебелости, которою нынѣ ослабляется, свои разумныя силы привела въ лучшее состояніе, возстановила ихъ болѣе чистыми и болѣе тонкими, а не лишилась ихъ“ ⁵⁾. Въ чемъ же собственно проявляется жизнь души человѣка? Препод. Кассіанъ довольно кратко характеризуетъ природу души и состояніе ея силъ, и это потому, что онъ имѣетъ главнымъ образомъ въ виду оха-

¹⁾ Inst. V 16—18. Собр. IV. 10.

²⁾ Собр. XV, 8.

³⁾ Собр. I, 14.

⁴⁾ Собр. I, 14.

⁵⁾ Ibid

рактизовать нравственное состояніе человѣка до и послѣ паденія. Самое названіе *душа* (anima) для обозначенія одной изъ составныхъ частей природы человѣка у I. Кассіана не единственное; часто у него можно встрѣтить еще слово „духъ“ (spiritus, animus) ¹⁾ и это слово употребляется у него часто на ряду съ первымъ и въ одинаковомъ значеніи ²⁾. Иногда же напротивъ „духъ“ какъ бы противопоставляется „душѣ“ и обозначаетъ нѣчто иное, нежели „душа“. Такъ, напримѣръ, у преп. Кассіана различается даже тройное состояніе одной и той же души: „по опредѣленію Св. Писанія, говоритъ онъ, есть три состоянія душъ: *первое плотское, второе душевное, третье духовное* (primus carnalis, secundus animalis, tertius spiritalis)“ ³⁾. Изъ дальнѣйшихъ словъ этой же главы, откуда взято приведенное мѣсто, ясно открывается однако, что указанное различіе у Кассіана имѣетъ характеръ чисто нравственный. Названіе „духъ“ (spiritus) не означаетъ какой либо третьей составной части человѣческой природы, а только высшую способность его духовной природы, способность той же души съ особымъ характеромъ ея дѣятельности, по преимуществу же употребляется вмѣсто слова „умъ“ или „разумъ“ ⁴⁾. Для болѣе точнаго выясненія взгляда I. Кассіана на духовную природу человѣка нужно обратиться къ его ученію о способностяхъ души. Проводя аналогію между душею и тѣломъ въ отношеніи къ порчѣ или поврежденію, I. Кассіанъ такъ говоритъ между прочимъ о душѣ: „отъ видимаго (т. е. тѣла) переходя къ невидимому, мы вѣримъ, что въ частяхъ и (такъ сказать) членахъ нашей души бываетъ всякій порокъ. Такъ какъ всѣ мудрецы различаютъ въ душѣ тричастную способность, то и недугомъ какимъ нибудь повреждается или разумная (rationabile), или раздражительная (irascibile), или вождѣлвательная (concupiscibile)“ ⁵⁾.

Такимъ образомъ, въ ученіи I. Кассіана о душѣ и способностяхъ ея связывается извѣстное ученіе объ этомъ пред-

¹⁾ Соб. IV.

²⁾ Соб. IX.

³⁾ Coll. IV, 19.

⁴⁾ Соб. 9 3—5.

⁵⁾ Соб. XXIV, 15.

метѣ еще древнихъ философовъ Платона и Аристотеля. а изъ христіанскихъ мыслителей особенно Григорія Нисскаго, который и объединилъ ученіе объ этомъ предметѣ указанныхъ древнихъ мыслителей ¹⁾. На языкѣ современныхъ понятій эти три способности очевидно означаютъ то же, что умъ, сердце и воля въ душѣ человѣка по принятому теперь дѣленію. Изъ этихъ трехъ силъ и способностей души первое мѣсто занимаетъ *разумъ или просто умъ*, какъ носитель высшихъ идей, и нормальное положеніе человѣка состоитъ въ томъ, чтобы все подчинялось руководству ума ²⁾. Разумъ является какъ бы солнцемъ, освѣщающимъ путь жизни ³⁾. Такое владычественное положеніе *ума или умной* части души обуславливается тѣмъ обстоятельствомъ, что въ этой-то части души и заключается попреимуществу образъ Божій въ человѣкѣ и знаніе закона Божія вложено ему ⁴⁾, а отсюда коренная потребность ума, какъ бы его законъ, заключается въ постоянномъ обращеніи къ Богу ⁵⁾, въ желаніи жить только этимъ созерцаніемъ Бога, не развлекаясь попеченіемъ плоти. „Духъ (mens), говоритъ І. Кассіанъ, весь желаетъ прилѣпиться къ дѣламъ духовнымъ, оставляя даже самыя необходимыя потребности плоти“ ⁶⁾. „И если умъ (mens) нашъ будетъ свободенъ отъ бремени приражающихся къ нему пороковъ и мірскихъ заботъ и чуждъ растлѣнія вредныхъ похотей, то, облегчаемый силою природной чистоты своей, при самомъ тихомъ вѣяніи духовнаго размышленія возвышается къ превысшнему и, оставляя все дольное и земное, переносится къ небесному и невидимому“ ⁷⁾.

Господствующая роль человѣческаго ума въ духовной жизни прекрасно выясняется у І. Кассіана на образѣ евангельскаго сотника; ибо какъ тотъ былъ полнымъ господиномъ своихъ рабовъ, такъ и умъ человѣческій долженъ быть господиномъ и владыкою всѣхъ человѣческихъ мыслей, желаній и

¹⁾ См. соч. «Григорій Нисскій какъ моралистъ» Мартынова.

²⁾ Coll. VII, 5—6; Соб. XXIV; Inst. VI, 2

³⁾ Instit. VIII, 9.

⁴⁾ Соб. VIII, 23.

⁵⁾ Соб. XXIII, 11—16, ср. Соб. 9, 4.

⁶⁾ Соб. IV, 11.

⁷⁾ Соб. IX, 4.

стремлений, т. е. всѣмъ имъ давать то направленіе, которое требуется собственно его природою ¹⁾). И воля человѣческая (вождѣвательная способность души) должна опредѣляться въ своей дѣятельности тоже главнымъ образомъ высшими потребностями богоподобнаго ума человѣческаго, а не потребностями плоти и чувства, чтобы творить не свою волю, а волю Божію, какъ это проявилось въ личности Богочеловѣка ²⁾), человѣческая природа Котораго представляетъ собою идеальное состояніе невиннаго человѣка. Равнымъ образомъ и сердце человѣческое (чувство) предназначено было Творцемъ къ тѣмъ предметамъ, къ которымъ стремится по природѣ умъ, т. е. добродѣтелямъ, а не порокамъ ³⁾). Поэтому-то и оно должно подчиняться руководству ума и чрезъ это приводить въ подчиненіе закону ума и плоть. Плоть человѣка въ ея дѣйствіяхъ и отправленияхъ выражаетъ только настроенія и расположенія воли и сердца человѣка и вмѣстѣ съ ними необходимо должна подчиняться духу ⁴⁾). И выраженіемъ истиннаго совершенства человѣческой природы и въ настоящемъ положеніи является поэтому такое состояніе. когда умъ (*mens*) нашъ, освобожденный разумнымъ очищеніемъ отъ всякой страсти и услажденія земного, не стѣсняясь узами бранный плоти, при непрестанномъ размышленіи о Божественныхъ Писаніяхъ и созерцаніи духовномъ, такъ далеко входитъ въ область невидимаго и до того углубляется въ высшіе безтѣлесные предметы, что не чувствуетъ ни своего положенія тѣлеснаго и даже облегающаго его вещества; возносится до такого восхищенія, что не ощущаетъ никакихъ звуковъ тѣлеснымъ слухомъ и не обращаетъ вниманія на окружающее“ ⁵⁾). И дѣйствительно, по воззрѣнію І. Кассіана, состояніе первозданнаго человѣка было таково, что, при господствѣ богоподобнаго ума и подчиненіи ему потребностей тѣла и остальныхъ силъ души, человѣкъ созерцалъ себя только въ Богѣ и въ Немъ сознавалъ свое бытіе, всѣ свои мысли, чувства и желанія устремлялъ къ это-

¹⁾ Собр. VII, 4—5.

²⁾ Собр. XXIV, 26.

³⁾ Coll. V, 24; XIII, 12.

⁴⁾ Inst. VI, 2, 12,

⁵⁾ Собр. III, 7,

му высшему духовному благу. Такое именно состояніе чело-
вѣка со стороны его жизненнаго содержанія описывается І.
Кассіаномъ въ изображеніи челоѣка спасающагося на высшей
степени духовнаго совершенства въ этой земной жизни, гдѣ
снова челоѣкъ дѣлается сыномъ Божиимъ и восстано-
вляетъ искаженный грѣхомъ образъ и подобіе Божіе, т. е. воз-
вращается къ первобытному состоянію ¹⁾. Таково именно
было и идеальное состояніе природы челоѣческой въ лицѣ
Исуса Христа; Онъ былъ едино съ Богомъ Отцемъ, и содер-
жаніе и направленіе всѣхъ Его силъ и способностей чело-
вѣческой природы было совершенно безгрѣшное (не было
уклоненія отъ Бога), почему діаволъ и не могъ искусить
Его ²⁾. Въ этомъ именно смыслѣ, что содержаніе личной жизни
челоѣка въ первобытномъ состояніи характеризовалось всецѣ-
лымъ устремленіемъ къ Богу, при которомъ и потребности тѣла,
подчиняясь уму, не отвлекали его враждебнымъ образомъ отъ
этого созерцанія Бога, какъ это стало послѣ паденія ³⁾,—
І. Кассіанъ и говоритъ о челоѣкѣ первозданномъ, что Адамъ
вышелъ изъ рукъ Творца „*rectus*“—„*правымъ*“, въ согласіи
со словами Екклесіаста: „Богъ созда челоѣка *правымъ*“. И
это состояніе „*правоты*“ челоѣка первозданнаго выражалось
въ томъ, что онъ, по словамъ Кассіана, „*непрестанно обла-*
далъ только знаніемъ добра“ и только послѣ уже люди „сами
взыскаша помысловъ многихъ“ ⁴⁾. Поэтому-то въ теперешнемъ
блужданіи ума люди и не должны винить ни свою природу,
ни Бога, а только свою волю ⁵⁾. И вслѣдствіе того именно,
что люди въ первобытномъ состояніи обладали *только зна-*
ніемъ „добра“, т. е. Бога, ибо Онъ есть единое добро, и жили въ
сознаніи себя причастными этому добру, внутреннее состоя-
ніе ихъ природы было вполне гармоничное; тѣлесная природа
оказывала покорность духу. „Такъ и мы“, говоритъ І. Кас-
сіанъ, сравнивая положеніе нашего ума съ евангельскимъ
сотникомъ, „поднявшись на высоту этого достоинства (т. е.

¹⁾ Собр. I, 6, 7, 8—13; Coll. III, 6, 7, 10; Собр. IX, 18, Собр. X, 6, 7; Coll
XI, 6; XII, 11.

²⁾ Собр. X, 7 и XII, 10.

³⁾ Coll. XIII, 7.

⁴⁾ Собр. XIII, 12 и Собр. VII, 4.

⁵⁾ Собр. VII, 4.

сохраняя богоподобное достоинство ума и требованіе его природы—всегда устремляться только къ Богу и знать только это добро), будемъ имѣть власть повелѣвать и силу, по которой не будемъ увлекаться тѣми помыслами, какими не хотимъ, но возможемъ пребывать въ тѣхъ или заниматься тѣми дѣлами, какими духовно улаживаемся, а худымъ внушеніямъ приказывать: *отойдите* и *отойдутъ*, а добрымъ скажемъ: *придите* и *придутъ*; также и слугѣ нашему, т. е. тѣлу. прикажемъ то, что принадлежитъ цѣломудрію и воздержанію, и оно безъ всякаго прекословія будетъ повиноваться, уже не производя въ насъ противныхъ возбужденій похоти, но оказывая всякую покорность духу“¹⁾. Такимъ образомъ, характеризую состояніе первобытнаго человѣка чрезъ выраженіе: „*Богъ созда человѣка правымъ*“, І. Кассіанъ въ понятіи „*rectus*“ даетъ достаточную характеристику состоянія первозданнаго человѣка со стороны соотношенія его составныхъ частей: тѣлесной и духовной²⁾. Сводя къ болѣе общимъ положеніямъ указанныя воззрѣнія І. Кассіана на жизнь первозданнаго человѣка, ее можно такъ охарактеризовать: первозданный человѣкъ жилъ только по закону ума своего и этотъ законъ ума, по существу богоподобнаго, выражался въ требованіи, чтобы человѣкъ, возвышаясь надъ всѣмъ видимымъ и плотскимъ, умомъ и чувствомъ возвышался только къ Богу и жилъ созерцаніемъ этого высшаго блага³⁾. И благодаря этому именно, что умъ человѣка былъ обращенъ только къ Богу, зналъ только одно это высшее добро⁴⁾ и объ этомъ только помышлялъ, жизнь человѣка по внутреннему соотношенію его природныхъ способностей и составныхъ частей являлась вполне гармоничною⁵⁾; требованія плоти подчинялись требованіямъ ума⁶⁾, чувство человѣка⁷⁾ и его желанія устремлялись къ тѣмъ же предметамъ, къ которымъ по природѣ стремился умъ, и вся жизнь была какъ бы непрерывнымъ созер-

¹⁾ Собр. VII, 5.

²⁾ Ibid.

³⁾ Собр. XXIII, 11—16

⁴⁾ Собр. XIII, 12.

⁵⁾ Собр. XXIII, 13.

⁶⁾ Собр. VII, 5.

⁷⁾ Собр. V, 24; XIII, 12

цаніемъ ¹⁾). И поелику предметомъ созерцанія были предметы духовные,—Богъ и законы божественной жизни, и умъ чело-вѣка непрестанно устремлялся къ нимъ и зналъ только одно это и давалъ направленіе всей жизни челоуѣка, то эту жизнь первозданнаго челоуѣка можно назвать жизнію духовною, или точнѣе жизнію по закону богоподобнаго ума на началахъ духа. И такъ какъ въ этой жизни на началахъ духа челоуѣкъ со-зерцалъ себя только въ Богѣ и въ Немъ создавалъ и полагалъ свое бытіе, не признавая за собой исключительной личности и самобытности, то можно сказать, что главнымъ содержа-ніемъ челоуѣческаго сознанія въ невинномъ состояніи было со-знаніе единства въ направленіи своей дѣятельности съ волею Божіей; своей собственной воли, самости не было. Въдъ самость и индивидуальность выражаются главнымъ образомъ въ сознаніи себя какъ самостоятельнаго носителя жизни и источника ея ²⁾). Очевидно, челоуѣкъ долженъ былъ быть носителемъ на землѣ божественнаго начала жизни ³⁾, и идеалъ состоянія челоуѣка,—это полнѣйшее единство его воли съ волей Божіей ⁴⁾; и вотъ пока челоуѣческое самосознаніе выра-жалось въ сознаніи своей связи съ жизнію божественной и единства въ направленіи воли своей съ волей Божіей, и онъ былъ членомъ царства Божія и носилъ это царство Божіе внутри своего собственнаго существа, гдѣ была полнѣйшая гармонія (см. Соб. I, 13, гдѣ дается характеристика царства Божія). Но лишь только люди вмѣсто знанія единого добра „взыскаша“ помысловъ многихъ ⁵⁾, т. е. вмѣсто положенія своей жизни въ Богѣ и сознанія единства своей воли съ волею Божіей, допустили по обольщенію діавола мысль и желаніе быть богами, стали стремиться къ абсолютности ⁶⁾, что и было конечно началомъ „многихъ помысловъ“, вмѣсто помышленія о единомъ добрѣ, и вмѣстѣ зломъ ⁷⁾),—такъ и произошла печальная перемѣна въ жизни челоуѣка, и нару-

¹⁾ Соб. XXIII.

²⁾ Inst. XII, 4—5.

³⁾ Соб. IX, 19.—Coll. XIII, 12.

⁴⁾ Соб. IX, 19—20; X, 7.

⁵⁾ Coll. XIII, 12.

⁶⁾ Inst. XII, 5.

⁷⁾ Coll. XIII, 12.

пилаась та гармонія и блаженство, которыми наслаждался первозданный человѣкъ. „И произошелъ, говорить І. Кассіанъ, въ насъ такой злой и плачевный разладъ, что когда умомъ хотимъ служить закону Божію и никогда не отрывать свой взоръ отъ божественнаго видѣнія, однакоже покрытые плотскимъ мракомъ, какъ бы какимъ закономъ грѣха, принуждены бываемъ отрыватья отъ того, что признаемъ добромъ, съ высоты ниспадая умомъ къ земнымъ помысламъ и заботамъ, на которыя осудилъ насъ законъ грѣха, т. е. опредѣленіе Божіе (sententia Dei), которому подвергся первый грѣшникъ“ ¹⁾. Раскрывая нѣсколько подробнѣе смыслъ этого опредѣленія Божія падшему человѣку, І. Кассіанъ говоритъ: „на Адама произнесено опредѣленіе праведнѣйшаго Судіи: *проклята земля въ дѣлахъ твоихъ, терніе и волчцы произраститъ она тебѣ и въ потъ лица твоего будешь ѣсть хлѣбъ твой*“ (Быт. 3, 17—19). Этотъ, говорю, законъ насажденъ въ членахъ всѣхъ смертныхъ; онъ противоборствуетъ закону ума нашего и отвлекаетъ его отъ божественнаго созерпанія, эта проклятая земля въ дѣлахъ нашихъ, послѣ познанія добра и зла, стала произращать *тернія и волчцы помысловъ*, которые заглушаютъ природныя сѣмена добродѣтелей, чтобы оный хлѣбъ ²⁾ нашъ, который сходитъ съ неба и укрѣпляетъ сердце человѣка, мы не могли ѣсть безъ пота нашего лица“ ³⁾. Изъ этихъ приведенныхъ словъ І. Кассіана, особенно изъ послѣдняго изъясненія божественнаго приговора падшему человѣку, открывается уже общій взглядъ на состояніе падшаго человѣка, а равно дается уже возможность судить и о характерѣ основаній подвижничества (собственно причины бытія его) въ христіанской нравственной жизни по воззрѣнію І. Кассіана. Очевидно, содержаніе жизни, падшаго человѣка стало совсѣмъ иное, нежели человѣка первозданнаго и произошло въ его природѣ что-то такое, что дѣлаетъ труднымъ возвращеніе человѣка снова въ члены царства Божія ⁴⁾. Въ интересахъ—то именно рѣшенія и выясненія этого послѣдняго

¹⁾ Coll. XXIII, 13.

²⁾ Подъ хлѣбомъ, очевидно, разумѣется духовныя помышленія о небесныхъ предметахъ

³⁾ Соб. XXIII; 11.

⁴⁾ Соб. 23. 12

вопроса и нужно теперь обратиться къ болѣе подробному изложенію антропологии І. Кассіана въ той ея части, которая касается состоянія человѣка падшаго. При этомъ, состояніе человѣка падшаго въ качествѣ члена царства діавола по противоположности яснѣе раскроетъ и подтвердитъ уже указанныя сужденія І. Кассіана о состояніи первозданнаго человѣка.

Познаніе человѣкомъ правды о себѣ самомъ въ настоящемъ положеніи путемъ долгаго самоуглубленія и самоизученія можетъ вести, по словамъ І. Кассіана, къ сознанію невозможности быть тѣмъ, чѣмъ должно быть человѣку, чтобы оправдать на себѣ истину своего бытія. „Во всякой наукѣ, говоритъ І. Кассіанъ, ежедневно съ усердіемъ упражняются и усовершенствуются для того, чтобы, отъ слабыхъ началъ переходя къ вѣрному и постоянному искусству, начали знать, что сначала сомнительно знали, или вовсе не знали, и чтобы постепенно преуспѣвая въ этой наукѣ, овладѣть ею совершенно уже безъ всякаго затрудненія. Напротивъ я нахожу, что, трудясь въ душевной чистотѣ, я успѣлъ только въ томъ *сознаніи, чѣмъ я не могу быть*, чувствую, что изъ этого ничего другого не вышло для меня, кромѣ плача съ такимъ сокрушеніемъ сердца, что никогда не будетъ недостатка въ томъ, о чемъ плакать, однакожъ я не перестаю *быть тѣмъ, чѣмъ не долженъ быть*. И продолжительное пребываніе въ пустынѣ доставило намъ только то, что мы узнали, чѣмъ мы не можемъ быть; но не сдѣлали того, чтобы быть тѣмъ, чѣмъ стараемся быть“ ¹⁾

Очевидно, состояніе человѣка въ его настоящемъ положеніи ~~есть~~ состояніе каковаго то искаженного порядка ²⁾ и это искаженіе коренится глубоко въ самой природѣ человѣка, ставитъ ему препятствія въ жизни по идеалу нравственнаго совершенства. Въ разсмотрѣніи природы человѣка въ его настоящемъ положеніи І. Кассіанъ и выходитъ болѣею частію изъ разсмотрѣнія тѣхъ препятствій, которые эта падшая и искаженная грѣхомъ природа человѣка ставитъ его стремленіямъ въ наивысшему совершенству. Этотъ пріемъ І. Кас-

¹⁾ Собес. VII, 3.

²⁾ Соб. VIII, 23.

сіана, конечно, вполне оправдывается цѣлію его сочиненій и даетъ его антропологию свою особенность. Первое, что можно замѣтить при взглядѣ на человѣка въ его настоящемъ положеніи, это смертность человѣческой природы и вражда между двумя составными частями его природы: *духовной* и *тѣлесной*. И вотъ этотъ-то разладъ между составными частями человѣческой природы, его проявленія въ жизни и значеніе его и составляютъ главный предметъ рѣчи у І. Кассіана при описаніи настоящаго положенія человѣка. Жизнь человѣка первозданнаго въ невинномъ состояніи характеризуется, какъ уже видѣли, полнѣйшей гармоніей въ соотношеніи составныхъ частей человѣка—тѣла и духа—, чрезъ подчиненіе потребностей тѣла, какъ слуги ¹⁾, высшимъ потребностямъ духа. Тѣло не противоборствовало духу, и человѣкъ чрезъ разумное подчиненіе тѣлесныхъ стремленій духовнымъ жилъ истинною человѣческою жизнью, полагая свою жизнь только въ Богѣ и свою волю согласуя съ волею Божіею. Теперешнее же состояніе человѣка характеризуется полнѣйшей безпорядочностью въ отношеніи этихъ составныхъ частей человѣка, и каждая изъ нихъ, заявляя свои потребности, заявляетъ ихъ какъ самостоятельныя и при томъ враждебныя другъ другу. Эту-то безпорядочность отношеній между стремленіями тѣла и духа, вражду ихъ, І. Кассіанъ и выражаетъ въ общемъ понятіи „похоти“—„concupiscentia“. И эта „*похоть*“ у человѣка двойная: плоти противъ духа („caro concupiscit adversus spiritum“) и духа противъ плоти („spiritus autem adversus carnem“). „Есть, говоритъ І. Кассіанъ, брань въ членахъ нашихъ, какъ читаемъ у Апостола: плоть похотствуетъ на духа, духъ же на плоть; сія же другъ другу противятся, да не яже хотите сія творите (Гал. 5, 17) ²⁾“. Нужно сказать, что въ ученіи І. Кассіана объ этой внутренней борьбѣ въ человѣкѣ и ея значеніи въ нравственной жизни послѣдняго, помимо глубокаго и оригинальнаго пониманія и толкованія приведеннаго апостольскаго изреченія, сказался также глубокий чисто психологическій анализъ человѣческой природы и для выясненія этого ученія необходимо подробнѣе комментировать слова автора.

¹⁾ Собр. VII. 5.

²⁾ Собр. IV, 7.

„Итакъ, говорить самъ І. Кассіанъ, намѣреваясь изъяснить только что приведенное положеніе Апостола, по вашему раздѣленію три предмета ¹⁾ называетъ Апостолъ въ приведенномъ мѣстѣ: похотствованіе плоти на духа и духа на плоть, ксихъ взаимная брань другъ противъ друга, кажется, имѣть то значеніе, чтобы мы не могли творить того, что хотимъ. Но здѣсь еще и четвертый предметъ, котораго вы не видите, именно то назначеніе брани, чтобы мы творили то, чего не хотимъ. Итакъ, прежде всего намъ надлежитъ понять силу двухъ похотствованій, т. е. плоти и духа, тогда мы возможемъ рѣшить, что есть и какова воля наша, положенная какъ-бы въ срединѣ между ними; послѣ чего опредѣлится и то, къ чему не лежитъ наша воля“ ²⁾, „*Плоть*“, по словамъ І. Кассіана, здѣсь нужно понимать въ смыслѣ „*voluntas carnis*“. т. е. *расположений* и *стремлений*, опредѣляемыхъ потребностями тѣла, или „*desideria pessima*“, а подъ „*духомъ*“—размѣтъ нужно стремленія, опредѣляемые потребностями бога подобнаго ума или духа—„*animae desideria bona et spiritalia*“ ³⁾. Такъ какъ эти противоположныя стремленія находятся въ одномъ и томъ же человѣкѣ и выражаются въ его вождѣлѣвательной способности—волѣ, то и ведется внутри чело-вѣка непрерывная брань. Стремленія воли человеческой, обусловленные потребностями плоти, направляются къ одному грѣховному и находятъ удовольствіе въ одномъ томъ, что доставляетъ временный покой. Стремленія же, обусловленные потребностями духовной природы, направляются къ дѣламъ духовнымъ, оставляя даже самыя необходимыя потребности плоти. Плоть услаждается сластями и страстями (*luxuriis et libidinibus*), духу не пріятны даже и естественныя нужды. Первая желаетъ насыщаться сномъ и наполняться пищею, второй предпочитаетъ посты и бдѣнія; первая желаетъ изобилловать всякими сокровищами, второй неохотно имѣть даже малую часть ~~часть~~ хлѣба на ежедневное содержаніе. Первая желаетъ нѣжиться и окружать себя толпою ласкателей, вто-

¹⁾ Соб. IV 8—1) брань духа противъ плоти, 2) плоти противъ духа и 3) какъ бы въ срединѣ воля наша, о которой говорится: *да не яже хочете, сія творите.*

²⁾ Соб. IV, 9.

³⁾ Соб VII, 11.

рому отрадіѣ житіе жестокое и уединеніе пустыни, удаленіе отъ сопребыванія смертныхъ ¹⁾). Вотъ какъ бы двѣ воли или два пути и закона жизни, къ которымъ, по І. Кассіану, побуждается человѣкъ, опредѣляемый коренными потребностями своихъ составныхъ частей: духовной и плотской. Но человѣкъ вѣдь не духъ и не плоть, это только двѣ составныя части существа, каждая со своими потребностями. Конечно, сознание человѣческое можетъ какъ бы двоиться между этими двумя сторонами и опредѣлять себя попреимуществу какъ духъ, или какъ плоть, но та и другая односторонняя жизнь была бы не жизнію цѣльнаго человѣка и разрушила бы одну сторону существа человѣка въ пользу другой и тогда былъ бы не человѣкъ въ истинномъ смыслѣ этого слова. а или *только духъ*, или *только плоть*. Поэтому-то жизнь цѣльнаго человѣка, если понимать эту жизнь въ смыслѣ какой либо опредѣленной дѣятельности его воли, должна развиваться по такому направленію, гдѣ такъ или иначе объединялись бы потребности, какъ бы двѣ воли, этихъ составныхъ частей человѣка. И нормальное объединеніе этихъ потребностей въ истинно-человѣческой жизни, какою была жизнь первозданнаго человѣка, было *подчиненіе всѣхъ жизненныхъ стремленій стремленіямъ богоподобнаго духа человѣческаго*, и воля цѣльнаго человѣка, опредѣляясь идеєю только одного Бога, какъ высшаго добра, и положеніемъ себя въ волѣ Божіей, развивала свою дѣятельность въ должномъ и истинномъ направленіи. Само собой понятно теперь, что когда по обольщеніи діавола человѣкъ попытался опредѣлить себя *какъ самостоятельнаго носителя жизни, созналъ себя личностью, отрѣшенной отъ единого истиннаго бытія, явилась необходимость опредѣлить самостоятельное направленіе жизни*. И дѣйствительно, человѣкъ опредѣлялъ себя самостоятельно къ жизни въ первый разъ угожденіемъ плоти, чрезъ что и далъ ей потребностямъ самостоятельное и преимущественное предъ духомъ значеніе. Но исключительная односторонность жизни, или избраніе однихъ только этихъ плотскихъ стремленій не возможна для человѣка въ силу того, что человѣкъ не плоть только, но и духъ. И вотъ воля цѣльнаго человѣка очутилась какъ бы въ

¹⁾ Собес. IV, 11.

среди́нѣ между двумя путями, или двоякаго рода стремленіями: плотскими и духовными. Отсюда человѣческое сознаніе, выражающееся въ единствѣ этихъ двухъ природъ—духовной и тѣлесной—, должно было создать идею объединенія этихъ двухъ различныхъ стремленій. И вотъ въ жизни падшаго человѣка, когда онъ сдѣлалъ попытку опредѣлить себя какъ самостоятельнаго носителя жизни, воля его и стремится создать такую гармонію жизни, которая характеризовалась бы равноправностью указанныхъ, противоположныхъ стремленій плоти и духа по мотиву чистаго самолюбія. „Находясь въ среди́нѣ между двумя указанными стремленіями (т. е. плоти и духа), воля души нашей¹⁾, говоритъ І. Кассіанъ, не услаждается грѣховными дѣлами и не находитъ удовольствія въ трудахъ ради добродѣтели, располагаясь такъ воздерживаться отъ плотскихъ страстей, чтобы нисколько не терпѣть скорбей, неизбѣжныхъ при исполненіи требованій духа, желая безъ озлобленія плоти достигнуть тѣлесной чистоты, съ упокоеніемъ плоти обиловать духовными добродѣтелями... Воля сія (если оставить ее въ такомъ состояніи) никогда бы не повела насъ къ истинному совершенству, но, содержа въ состояніи противной теплоты, сдѣлала бы только такимъ, каковы тѣ, коимъ съ укороеніемъ изрекаетъ Господь праведный судъ свой въ Апокалипсисѣ (Апок. 3, 15—16)—; въ такомъ состояніи теплоты мы оставались бы, если бы изъ него не выводила насъ возстающая въ насъ брань“²⁾). Ибо когда, раболѣпствуя самоугодію, захотимъ сдѣлать нѣкоторое послабленіе, тотчасъ возстаеъ плоть и, уязвляя насъ жаломъ страстей, не даетъ пребывать въ отрадной и желаемой чистотѣ, а если, воспламеняясь рвеніемъ духа, намѣрены будемъ преда-

¹⁾ Подъ волей души І. Кассіанъ, очевидно, разумѣетъ волю или точнѣе расположеніе человѣка въ цѣльномъ составѣ и какъ такую отличаетъ отъ воли духа и плоти въ ихъ особенности (см. Соб. IV, 7—12). Вѣдь и воля плоти и духа, не особыя какія-то воли, а только выраженіе потребностей этихъ частей человѣка, взятыхъ въ отдѣльности въ формѣ волевыхъ стремленій. Очевидно, волю І. Кассіанъ считалъ за силу, которая въ себѣ уже несетъ извѣстное внутреннее стремленіе къ приобрѣтенію такого или иного содержанія, беретъ ее, какъ силу стремящуюся.

²⁾ Соб. IV, 12.

ваться непомѣрнымъ подвигамъ въ добродѣтели, безъ всякаго вниманія къ человѣческой брѣнности, то немощь плоти скоро подаетъ голосъ свой и отклоняетъ насъ отъ несообразныхъ крайностей. „Когда вотъ такимъ-то образомъ то и другое стремленіе велетъ брань взаимнымъ противленіемъ, воля души нашей, которая сама по себѣ не хотѣла бы ни совершенно предаться плотскимъ пожеланіямъ, ни посвятить себя рѣшительно подвигамъ въ добродѣтеляхъ, сама собою утверждаетъ на правомъ мѣрилѣ: ибо тотъ взаимный споръ уничтожаетъ опаснѣйшее состояніе ея равнодушія и вмѣстѣ устанавливаетъ на вѣсахъ нашего существа нѣкоторое какъ бы равновѣсіе, въ коемъ правымъ разсужденіемъ опредѣляется свойственное плоти и духу“ ¹⁾).

Итакъ, воля человѣка, склонная сама по себѣ къ созданію такой гармоніи жизни, гдѣ бы признавалась равноправность обоихъ стремленій: духовныхъ и плотскихъ, не можетъ на самомъ дѣлѣ остаться въ такомъ положеніи. Это ея стремленіе могло бы осуществиться и стать общимъ проявленіемъ жизни человѣка, если бы этому не препятствовала непримиримая борьба двухъ сторонъ нашей природы, борьба, основанная на коренномъ различіи самихъ нравственныхъ принциповъ жизни плоти и духа. При существованіи же борьбы этихъ двухъ стремленій, въ цѣляхъ ихъ примиренія на почвѣ равноправности и самостоятельности, пришлось бы человѣку или самому творить нѣкое новое направленіе всей жизни, новый принципъ ея, который бы, признавая равноправность указанныхъ противоположныхъ принциповъ, *давалъ всетаки качественную опредѣленность цѣлому теченію ея*, что человѣку недоступно, такъ какъ ему возможенъ и самымъ Творцемъ указать одинъ истинный путь и принципъ жизни: *положеніе себя въ волю Божіей*; или же воля человѣка должна сдѣлаться простой формой, простой возможностью въ одно и то же время дѣйствовать такъ или иначе, и жизнь человѣка должна лишиться качественной опредѣленности. Такъ, дѣйствительно, и понималъ волю, какъ извѣстно, Пелагій; у него воля человѣческая имѣла чисто формальное значеніе и она съ одинаковою легкостью, совершенно безразлично можетъ дѣлать выборъ между добромъ и зломъ, сама не получая никакой

¹⁾ Соб. VII, 12

качественной опредѣленности. Но I. Кассіанъ чуждъ такого взгляда на волю человѣческую; и воля человѣческая у него никогда не бываетъ и не можетъ быть только формой, а непременно является силой, имѣющей качественную опредѣленность. Духъ и плоть, по его же собственному взгляду ¹⁾, понимаются именно въ смыслѣ направленій или расположеній одной и той же воли цѣльнаго человѣка, которая и является въ данномъ случаѣ только носительницей и выразительницей возбужденій, идущихъ съ двухъ различныхъ сторонъ человѣческаго существа—*плоти* и *духа*. И борьба между этими двумя направленіями (духовнымъ и плотскимъ) не абстрактно внѣ воли, а именно въ волѣ цѣльнаго человѣка: одна и та же ~~сама~~ воля человѣка, будучи опредѣляема потребностями тѣла, стремится къ угожденію плоти, а будучи возбуждаема потребностями духа, получаетъ стремленія къ предметамъ духовнымъ. И такъ какъ оба эти стремленія воли суть только стремленія исключительно какой нибудь одной стороны человѣческаго (существа), то понятно, почему воля цѣльнаго человѣка не можетъ слѣдовать исключительно только по пути одного стремленія и желаетъ ихъ объединенія по мотиву чистаго эгоизма. А такъ какъ эти стремленія суть различныя стремленія одной и той же воли, опредѣляемой только разными потребностями, сообразно составнымъ частямъ человѣка, и борьба между ними въ той же самой волѣ, которая ихъ носитъ, то понятно опять, почему эта борьба ихъ выводитъ волю изъ безразличія и заставляетъ ее быть какъ бы нѣкоей *равнодѣйствующей* двухъ силъ въ ихъ различныхъ направленіяхъ. Итакъ, воля человѣка *врагъ односторонности жизни*, а борьба *двухъ природъ въ формѣ тѣхъ же стремленій воли* врагъ нравственнаго безразличія воли и ея стремленія примирить на правахъ равноправности эти два противоположныя стремленія. Вотъ почему и бываетъ въ действительности такъ, что воля человѣка, сдѣлавшая попытку опредѣлить себя къ самостоятельной жизни помимо зависимости отъ Бога и отъ установленнаго Имъ порядка жизни и опредѣлившая себя въ первый разъ къ предпочтенію плоти надъ духомъ и теперь въ жизни человѣка падшаго опредѣляетъ себя по пре-

¹⁾ Собес. IV, 11.

имуществу къ тому же предпочтенію тѣлеснаго предъ духовнымъ. Человѣкъ, оставивъ опору своей жизни и положеніе себя въ Богѣ, въ себѣ самомъ не можетъ найти этой опоры и ищетъ ее во внѣшнемъ мірѣ, такъ какъ, потерявъ истинную жизнь, заботится только о сохраненіи своего существованія. И вотъ почему именно І. Кассіанъ при различіи нравственнаго состоянія людей говоритъ и о *плотскомъ состояніи* въ отлічіе и противоположность съ *духовнымъ*, обозначая этимъ преимущественное направленіе жизни или воли и ея настроеній въ человѣкѣ естественномъ¹⁾. „Проклятіе Божіе, говоритъ І. Кассіанъ, сдѣлало насъ *плотскими* (carnalis), осудило на пожатіе тернія и волчцовъ, такъ что мы не можемъ дѣлать добро, котораго хотимъ, когда, отрываясь отъ памяти о всевышнемъ Богѣ, принуждены бываемъ помышлять о томъ, что относится къ слабости человѣческой“²⁾. Но вѣдь это опредѣленіе жизни по пути предпочтительнаго служенія потребностямъ плоти съ подчиненіемъ ей потребностей духа не есть истинно человѣческая жизнь, а искаженная, и умъ, предназначенный къ господству надъ плотію, противится ея стремленію къ самостоятельности и вотъ *та же внутренняя борьба плоти и духа приводитъ* человека, *ищущаго истинно человеческой жизни, ни къ чему иному, какъ къ опредѣленію себя снова на путь предпочтительнаго служенія духу съ подчиненіемъ ему плоти, чтобы послѣдняя не похотствовала на духъ*³⁾. „Ежедневно дѣйствуя въ насъ такъ благотѣльно брань сія (плоти и духа), говоритъ І. Кассіанъ, приводитъ насъ и къ тому четвертому, чего не хотимъ, именно, чтобы, отвергнуши пространную и безпечную жизнь, стяжавъ чистоту сердца съ многими потомъ и сокрушеніемъ духа..... Такъ-то происходящая въ нашемъ существѣ брань, извлекая насъ изъ состоянія холодной безпечности, призываетъ къ трудамъ и ревности о добродѣтеляхъ, учреждая въ то же время прекрасную средину, съ коей съ одной стороны жаръ духа, съ другой холодность плоти устанавливаетъ произволь

¹⁾ Соб. IV, 19.

²⁾ Соб. XXIII, 13.

³⁾ Потому что этотъ путь только и остался

воли нашей въ соразмѣрной горячности ревности; оттого ни необузданнымъ страстямъ плоти увлекать душу нашу не попускаетъ стремленіе духа, ни духу порываться непомѣрными желаніями (*appetitus*) добродѣтелей не позволяетъ немощь плоти, чтобы иначе въ первомъ случаѣ не пустили корней всякаго рода пороки, а во второмъ не было гордости; правильное же уравниваніе взаимнаго ихъ противоборства научаетъ воина Христова всегда шествовать царскимъ путемъ¹⁾. Итакъ, характеризуя состояніе человѣка естественнаго понятіемъ внутренней борьбы въ его существѣ и выясняя сущность ея, І. Кассіанъ ясно показываетъ, что эта борьба снова ведетъ человѣка на тотъ путь, гдѣ онъ можетъ найги истинную свою жизнь. Этотъ же путь характеризуется разумнымъ подчиненіемъ плоти, которая теперь *похотствуетъ* (*concupiscit*) противъ духа. Само же по себѣ это *похотствованіе* плоти на духъ и обратно есть явленіе *не изначальное, а производное*—слѣдствіе паденія прародителей²⁾, послѣ котораго стремленіямъ плоти дана была самостоятельность и они вышли изъ подчиненія уму. Поэтому сущность „*похоти*“ есть ничто иное, какъ вражда между естественными составными частями *человѣка въ его цѣльной природѣ*, а въ нравственномъ отношеніи—борьба между *должнымъ и не должнымъ*, беспорядочность и негармоничность движеній воли, или, какъ самъ І. Кассіанъ опредѣляетъ эту похоть (*concupiscentia*): „она есть болѣзнь развращенной воли“³⁾. И эта болѣзнь человѣческой воли, извратившей себя чрезъ отрѣшеніе отъ воли Божіей, т. е. отъ закона своей жизни, заключается, очевидно, въ томъ, что „*desideria pessima*“ во имя своей самостоятельности, полученной ими въ актѣ грѣхопаденія, не подчиняются уже теперь „*desideriis animae bonis et spiritalibus*“, а возстаютъ противъ нихъ и всячески отвлекаютъ человѣка отъ нихъ. И эта злая похоть (*concupiscentia*) живетъ теперь безъ исключенія во всѣхъ людяхъ, какъ бы нѣкоторый второй законъ природы и „*именно какъ законъ*

¹⁾ Собр. IV, 12.

²⁾ Собр. IV, 7; XXIII, 12—13.

³⁾ Собр. XII, 2.

грѣха“ („Lex peccati“) ¹⁾, ибо онъ заставляетъ ниспадать и удаляться отъ Бога, а это есть грѣхъ, зло и смерть ²⁾. „По промыслительному распоряженію Божію она (concupiscentia) вѣдрилась какъ бы въ самое наше тѣло (esse invisceratum corpori nostro). И можно ли почитать ее инымъ чѣмъ, какъ не естественною какъ бы принадлежностью человѣческой (naturaliter attributum) природы послѣ паденія перваго человѣка, если она вѣмъ безъ исключенія обща“ ³⁾. Выражаясь по Августиновски, вражда у І. Кассіана (похоть тоже) есть *vitium naturae*, а не „*vitium naturale*“ и есть явленіе случайное (accidentia—attributum); она не новая субстанція (какъ и Златоустъ учитъ), а простое только соотношеніе данныхъ субстанцій. Для большей наглядности при выясненіи дѣйствій въ насъ „похоти“ І. Кассіанъ употребляетъ разные образы и преимущественно образъ огня. Онъ называетъ похоть: „*foetores vitiorum*“ ⁴⁾, „*libidinis incentiva*“ ⁵⁾, сѣмя грѣховъ, которое отъ дождя искушеній прозябаетъ и приноситъ плодъ ⁶⁾, „болѣзнь внутри насъ“ (Inst. IX, 6) „*radices peccati*“ (Соб. XIX, 12): (latitat enim intra nos, immo etiam serpit radix omnium, quae extirpata non furit, peccatorum). А такъ какъ эта самая „похоть“, или какъ ее называетъ самъ І. Кассіанъ, „законъ грѣха“ (lex peccati) ⁷⁾ имѣетъ свое мѣстопробываніе какъ бы въ самомъ нашемъ тѣлѣ (habes hic invisceratum quodummodo corpori nostro) ⁸⁾, то І. Кассіанъ и называетъ тѣло падшаго человѣка „*тѣломъ грѣха*“, а иногда и прямо „*тѣломъ смерти*“ (corpus peccati et mortis) ⁹⁾. И это, конечно, не почему иному, а потому, что оно, заявляя теперь у падшаго человѣка свои стремленія какъ самостоятельныя и вышедшія изъ подчиненія духовнымъ, увлекаетъ человѣка къ

¹⁾ Собес. XXIII, 11—15.

²⁾ Соб. VI, 3

³⁾ Соб. IV, 7.

⁴⁾ Соб. XVI, 22; IX, 3; XXIII, 1. Inst. V, 9.

⁵⁾ Соб. XXIII, 13; XIX, 15 *incentiva naturalia* Inst. V, 16.

⁶⁾ Inst. IX, 5

⁷⁾ Соб. XXIII, 11, 12, 13, 15

⁸⁾ Соб. IV, 7.

⁹⁾ Соб. XXIII, 16; сравн. Соб. XII, 2 и Inst. V, 17.

земному, отвлекая его отъ небснаго и особенно отъ созерцанія Бога, какъ высшаго блага (Соб. 23), а чрезъ это отвлекаетъ и отъ истинной жизни и влечетъ его къ смерти и грѣху, который и есть удаленіе отъ Бога. Не трудно понять, почему собственно І. Кассіанъ, говоря о похоти, обращаетъ главное вниманіе на похотствованіе плоти противъ духа и даже какъ будто ограничиваетъ самое понятіе похоти только этимъ похотствованіемъ, особенно когда называетъ ее злою¹⁾. Вѣдь въ интересахъ истинной нравственно совершенной жизни не желательно это именно *похотствованіе* плоти на духъ; духъ же похотствуетъ какъ бы по праву законному, ибо ему плоть и должна подчиняться. Похотствованіе же плоти (ея вражда) въ видахъ самостоятельности есть явленіе производное и прямо злое, влекущее человѣка отъ истинной жизни къ смерти, и тѣло человѣка, ставши вслѣдствіе этого бременнымъ и смертнымъ²⁾, по праву названо тѣломъ „*грѣха и смерти*“. „Это есть неизбѣжное тѣло смерти,—говоритъ І. Кассіанъ, опредѣляя, что такое „*тѣло грѣха*“ и „*смерти*“.— въ которое и всѣ совершенные, вкусившіе, коль благъ Господь, ежедневно вплетаясь, чувствуютъ съ пророкомъ, какое зло и какъ горько для нихъ удалаться отъ Господа Бога своего. Это есть тѣло смерти, которое, отвлекая отъ небснаго видѣнія, низводитъ къ земному, которое поющихъ и повергающихся на молитвѣ заставляеть представлять человѣческіе образы или рѣчи, или занятія суетныя. Это есть тѣло смерти, что ревнующіе объ ангельской святости и желающіе постоянно прилѣпляться къ Господу, однакожъ не могутъ достигнуть совершенства, потому что препятствуетъ тѣло смерти; но дѣлаютъ зло, котораго не желаютъ, т. е. умомъ увлекаются къ тому, что не принадлежитъ къ преуспѣянію въ добродѣтеляхъ и совершенству. Умъ съ высоты ниспадаетъ къ заботамъ о низкихъ вещахъ; чувствую, что я ежеминутно плѣняюсь этимъ закономъ грѣха“, такъ что хотя непоколебимымъ желаніемъ пребываю въ законѣ Божіемъ, однакожъ сознаю, что никакъ не могу избѣжать насилія этого плѣненія, если не буду постоянно прибѣгать къ благодати Спаси-

¹⁾ Соб. XII, 2

²⁾ Соб. V, 6.

теля ¹⁾. Такимъ образомъ, состояніе духа или ума въ падшемъ человѣкѣ таково, что онъ вопреки природнымъ стремленіямъ къ небесному ²⁾ невольно увлекается къ разнообразнымъ суетнымъ попеченіямъ и тѣло является для него какъ бы темницею, влекущею внизъ тяжестью („*pondus corporis*“) ³⁾. Душу же пр. Кассіанъ сравниваетъ съ легкимъ перомъ или пухомъ, который, не будучи омоченъ никакою посторонней жидкостью, при самомъ слабомъ дыханіи, вѣтере—обыкновенно по своей легкости возносится на высоту; а если бываетъ отягченъ какою либо влажностью, то вмѣсто того, чтобы подниматься на воздухъ, отъ тяжести принятой имъ влаги прилегаетъ къ, нѣдрамъ земли. „Такъ и умъ нашъ, говоритъ I Кассіанъ если будетъ свободенъ отъ бремени приражающихся къ нему пороковъ и мірскихъ заботъ и чуждъ растлѣнія вредныхъ похотей (направленныхъ конечно къ удовлетворенію интересовъ тѣла), то облегчаемый силою природной чистоты своей, при самомъ тихомъ вѣяніи духовнаго размышленія, возвышается къ превыспреннему и, оставляя все дольнее и земное, переносится къ невидимому и небесному“ ⁴⁾. Такой взглядъ на взаимное отношеніе души и тѣла даетъ нѣкоторымъ поводъ видѣть у I. Кассіана чисто платоническое ⁵⁾ представленіе о тѣлѣ, какъ темницѣ для духа; но и помимо Платона Кассіанъ всего вѣроятнѣе могъ заимствовать такое представленіе о тѣлѣ у своего учителя Златоуста. (I. Златоустъ въ его „Словѣ къ враждующимъ противъ монашеской жизни“). И въ данномъ случаѣ въ своемъ воззрѣніи на тѣло человѣка падшаго I. Кассіанъ не смотритъ на него, какъ на зло само по себѣ, подобно манихеямъ. *Зло не тѣло, а грѣхъ, который есть удаленіе отъ Бога* ⁶⁾, и зла именно человѣческая воля, извратившая порядокъ въ соотношеніи стремленій тѣла и духа и сдѣлавшая его для насъ тѣломъ грѣха и смерти въ силу того, что оно своимъ *похотствованіемъ* отвлекаетъ человѣка отъ Бога ⁷⁾. Дѣйствуя въ насъ такимъ образомъ,

¹⁾ Соб. XXIII, 16.

²⁾ Соб. IX, 4.

³⁾ Соб. I, 4.

⁴⁾ Соб. IX, 4

⁵⁾ Діалогъ «Федонъ», такъ думаетъ Wiggers op. t. II, стр. 57.

⁶⁾ Соб. VI, 3—10.

⁷⁾ Соб. XXIII, 7—15, 20.

это *тѣло грѣха и смерти* воистинну дѣлаетъ человѣка несчастнымъ ¹⁾, и живущая въ немъ *похоть* (concupiscentia) является какъ бы нѣкоторымъ *закономъ грѣха*, жизнь по которому и произращаетъ въ землѣ нашего сердца тернія и волчцы разныхъ худыхъ помысловъ и *пороковъ* ²⁾. Вотъ почему именно Апостолъ, по слабости своей природы, подавляемый тяжестью смертности и отвлекаемый тѣломъ отъ созерцанія Бога, и воскликнулъ: „несчастный я человѣкъ! Кто избавитъ меня отъ сего тѣла смерти“? ³⁾. Пр. Кассіанъ и смотритъ именно на *похоть* (concupiscentia), какъ на внутреннюю и общую причину всѣхъ пороковъ, страстей и вожделѣній ⁴⁾ и это именно выражаетъ названіемъ ея „*закономъ грѣха*“ въ противоположность закону ума, какъ выразителю закона Божія. Эта „похоть“ въ человѣкѣ есть наслѣдіе въ насъ Адамово, отъ него она нами воспринята по закону естественнаго рожденія и есть именно то, что и можно назвать первороднымъ грѣхомъ ⁵⁾. И если жизнь по закону ума выражается всецѣлымъ устремленіемъ къ Богу и производитъ добродѣтель, то *похоть плоти* предлагаетъ новый законъ жизни, который можетъ выражаться въ дѣйствительности въ цѣлой совокупности такихъ явленій, которыя и носятъ общее имя *грѣховъ, пороковъ*. И Пр. Кассіанъ, желая утвердить ту именно мысль, что *похоть*, какъ законъ грѣха, есть внутренняя, основная причина грѣховныхъ поступковъ, настаиваетъ строго на различіи закона *грѣха* отъ закона *пороковъ* ⁶⁾, которые суть уже *сознательныя дѣйствія* человѣка по этому закону грѣха и они-то дѣлаютъ человѣка уже *преступнымъ*, а похоть, какъ законъ грѣха, унаслѣдованный человѣкомъ помимо его воли—*только несчастнымъ*. „Думаю, говоритъ онъ, что законъ грѣха не означаетъ преступленій, нельзя разумѣть вышесказанныхъ пороковъ, которыми пріобрѣтается

¹⁾ Соб. XXIII, 7.

²⁾ Соб. XXII, 14; Соб. XXIII, 6—7, 11.

³⁾ Соб. XXVIII, 14.

⁴⁾ Соб. XXIII, 11.

⁵⁾ Соб. XXIII, 12.

⁶⁾ Часто онъ употребляетъ выраженіе «законъ пороковъ», «тѣло пороковъ», обозначая этимъ очевидно уже совокупность грѣховныхъ дѣйствій и ихъ проявленіе въ жизни. Соб. XXIII, 15; XII, 2.

жалованье вѣчной смерти (т. е. человекоубійства, блуда, прелюбодѣйства, пьянства, воровства и проч.), которые если кто дѣлаетъ, тотъ не служить умомъ закону Божію, отъ котораго необходимо ему отступить душою прежде, нежели сдѣлать какой нибудь изъ нихъ плотію. Служить закону грѣха значитъ исполнять то, что велитъ грѣхъ.... какой, говорю, законъ, по вашему мнѣнію, находится въ нашихъ членахъ, который отвлекаетъ насъ отъ закона Божія и, плѣняя закономъ грѣха, дѣлаетъ болѣе несчастными, нежели преступными, такъ что мы не присуждаемся къ вѣчнымъ мукамъ, а воздыхаемъ какъ бы о прерванномъ наслажденіи блаженства, и ища помощника, который бы насъ привелъ къ тому, мы съ Апостоломъ взываемъ: „несчастный я человекъ, кто избавитъ меня отъ сего тѣла смерти!“.... Итакъ, остается намъ признать, что это изреченіе Апостола правильно прилагается къ одному лику святыхъ, которые ежедневно подвергаясь этому вышесказанному закону грѣха, но не пороковъ, не впадаютъ въ преступленія, но какъ часто было говорено, отъ божественнаго созерцанія отвлекаемые окаянствомъ плотскихъ помысловъ, часто лишаются истиннаго блаженства. Ибо, если бы они чувствовали, что ежедневными беззаконіями вовлекаются въ этотъ законъ своихъ членовъ (т. е. перечисленныхъ пороковъ), то обвинялись бы въ потерѣ не счастья, а невинности и Апостолъ не сказалъ бы: „несчастный я человекъ“,—но нечистый или порочный я человекъ! И желалъ бы разлучиться не отъ этого тѣла смерти, т. е. смертнаго состоянія, но отъ пороковъ и преступленій этой плоти“¹⁾.... Но такъ какъ по состоянію человѣческой немощи и Апостолъ чувствовалъ себя плѣненнымъ, т. е. увлеченнымъ къ плотскимъ заботамъ, которыя невольно производитъ въ насъ законъ грѣха и смерти, то стѣная объ этомъ невольномъ законѣ грѣха, прибѣгаетъ ко Христу и спасается благодатию Его. Слѣдовательно, какія заботы произвелъ и на землѣ апостольскаго сердца этотъ законъ грѣха, который естественно раждаетъ тернія и волчцы помысловъ и попеченій смертныхъ, тѣ законъ благодати тотчасъ исторгаетъ“²⁾. Изъ приведенныхъ разсужденій І. Кассіана, особенно изъ его словъ, что и святые, чуждые

¹⁾ Собр. XXIII, 15.

²⁾ Ibid.

смертныхъ пороковъ, не чужды закона грѣха, но что они то главнымъ образомъ и чувствовали въ себѣ этотъ невольный законъ грѣха, ясно, какое различіе, по его мнѣнію, между *закономъ грѣха* и *пороками*, которые при частомъ повтореніи обращаются въ привычку, какъ бы въ нѣкій законъ, такъ что получается новый *законъ—пороковъ*. Очевидно, послѣдній *законъ пороковъ* есть уже слѣдствіе полного плѣненія закономъ грѣха („ибо быть отведеннымъ плѣнникомъ въ законъ грѣха, что иное значить, какъ не быть въ состояніи и дѣланіи грѣха“) ¹⁾, произведеніе жизни по закону грѣха; а *законъ смерти*, какъ его внутренняя причина, есть ничто иное, какъ дѣйствіе въ насъ такъ называемаго первороднаго грѣха, какъ наслѣдія Адамова ²⁾. Вотъ почему между прочимъ только одинъ Сынъ Божій и былъ безъ грѣха (ибо у Него не было закона грѣха—похоти), только „въ подобіи плоти грѣха“ ³⁾, а всѣ люди, даже и святые, грѣшны. *Законъ пороковъ*—это совершеніе нравственныхъ преступленій и просто привычка грѣшить, а *законъ грѣха*—это внесенное грѣхомъ Адама въ природу постоянное побужденіе отвлекаться отъ закона ума—созерцанія Бога. Законъ грѣха характеризуетъ у I. Кассіана внутреннюю сторону состоянія человѣка послѣ паденія саму по себѣ, какъ неустойчивое колебаніе и наклоненіе отъ Бога къ земному; а *законъ пороковъ* собственно характеризуетъ нравственное состояніе жизни человѣка невозрожденнаго, естественнаго, или хотя и возрожденнаго въ крещеніи, но не пользующагося благодатными средствами. *Законъ грѣха* раждаетъ тернія и волчцы и они, дѣлаясь обычной сферой дѣятельности человѣка и обращаются въ *законъ порока*, который есть собственно болѣе привычка, нежели законъ, который всегда означаетъ нѣчто данное и полученное помимо воли человѣка. Это можно сказать субъективное проявленіе даннаго объективно закона грѣха—и разъ законъ духа жизни станетъ побѣждать этотъ законъ грѣха, то уничтожатся и пороки ⁴⁾.

¹⁾ Соб. XXIII, 15.

²⁾ Соб. XXIII, 11—13.

³⁾ Соб. XXII, 11.

⁴⁾ Соб. XXIII, 15.

Само собой теперь понятно, что задача каждого человѣка, желающаго вступить на путь истинной жизни по идеалу нравственнаго совершенства и достигнуть царства небснаго, обращается къ тому, чтобы избавить себя отъ плѣненія *закономъ грѣховнымъ*. А это избавленіе отъ плѣна закону грѣха должно выражаться въ жизни ничѣмъ инымъ, какъ свободою отъ тѣхъ проявленій жизни, которыя обусловлены имъ, т. е. пороковъ—этихъ терній, которыя возрасли въ нашемъ сердцѣ и какъ бы сковали его ¹⁾. Задача спасающагося и должна сводиться къ уничтоженію этихъ пороковъ. Каждый успѣхъ въ этомъ дѣлѣ будетъ шагомъ къ освобожденію закона духа, какъ бы ростомъ его силы на счетъ упадка силъ закона плоти и грѣха, который и будетъ ослабляться чрезъ уничтоженіе пороковъ, этихъ терніевъ, которыми онъ вцѣпился въ душу человѣка. Въ этомъ-то, очевидно, и заключается чистота сердца, (которое у І. Кассіана согласно слову Божию (Мѣ. 15, 19) является главнымъ источникомъ жизненныхъ проявленій и настроеній ²⁾), владѣя которой (чистотой) человѣкъ снова зрѣтъ Бога и обращается къ помышленіямъ о небсныхъ предметахъ. Въ этомъ же очищеніи сердца отъ терніевъ, очевидно, заключается и выражается та перемѣна настроенія воли, которая изъ царства діавола переводитъ человѣка снова въ царство Христа, потому что только чрезъ это воля человѣка снова обращается къ жизни по закону богоподобнаго духа, влекущаго человѣка къ приобщенію съ жизнію Божественной. Теперь понятно, почему общая конечная цѣль человѣка—*царство небсное*—при своемъ осуществленіи ставитъ ближайшею задачею чистоту сердца, потому именно, что чрезъ это и происходитъ то внутреннее пересозданіе себя, та перемѣна воли, которая и ведетъ человѣка къ приобщенію къ царству добра и жизни, обращаетъ его къ небснымъ предметамъ,—этому духовному хлѣбу, укрѣпляющему сердце человѣка ³⁾. „Но нѣтъ никого, говоритъ І. Кассіанъ, хотя бы святой кто былъ, кто вышесказанный хлѣбъ принималъ не съ потомъ лица своего, не съ заботливымъ напряженіемъ

¹⁾ Ibid.

²⁾ Inst. VI, 2, 12.

³⁾ Собр. XXIII, 11.

сердца“ ¹⁾, ибо законъ грѣха и порока ²⁾ противоборствуютъ закону ума. „Духовенъ тотъ законъ, который повелѣваетъ намъ въ потѣ лица нашего ѣсть тотъ хлѣбъ истинный, который сходитъ съ неба (Іоан. 6, 51), но насъ дѣлаетъ плотскими продажа грѣху“ ³⁾.—Вотъ почему монахъ, взявшій на себя задачу достигъ царства небснаго чрезъ благое господство духовныхъ силъ, чрезъ побѣду надъ похотію, дѣлается необходимо подвижникомъ, атлетомъ Христа, воиномъ Его („militem Christi“ ⁴⁾), сражающимся прежде всего противъ своей плоти и крови, потому что и враги у него его домашнія, его чувства и пожеланія,—словомъ самъ же онъ въ своихъ плотскихъ настроеніяхъ. „Ибо какъ царствіе Божіе внутри насъ есть, говорить преп. Кассіанъ, такъ враги человѣку суть домашніе его (Мѣ. 10, 36). Никто больше не враждебенъ мнѣ, какъ мое чувство, которое мнѣ есть самый близкій, домашній“; и когда не враждуютъ противъ насъ домашніе, тогда и царствіе Божіе пріобрѣтается спокойствіемъ духа, а не борьбой ⁵⁾. И эта борьба должна совершаться до тѣхъ поръ, пока плоть похотствуетъ на духъ ⁶⁾, пока законъ плоти не будетъ приведенъ въ согласіе (чрезъ подчиненіе) съ закономъ духа ⁷⁾. „Упражненіе въ чтеніи, прискорбный постъ для очищенія сердца и удрученіе плоти полезны только въ настоящей жизни, пока плоть похотствуетъ на духъ“, говоритъ преп. Кассіанъ ⁸⁾. И безъ сомнѣнія эта борьба требуетъ извѣстныхъ средствъ, извѣстнаго порядка,—искусства. Въ чемъ должно выражаться это искусство и какъ должно осуществляться вообще задача подвижника, и чего онъ можетъ достигъ, объ этомъ говоритъ уже та часть сочиненій І. Кассіана, гдѣ идетъ рѣчь попреимуществу объ осуществленіи подвижничества. Изъ приведенныхъ же и изложенныхъ взглядовъ І. Кассіана, относящихся къ его об-

¹⁾ Ibid.—12.

²⁾ Ibid.—11—12.

³⁾ Собр. XXIII, 12

⁴⁾ Inst. VI, 12; Собр. IV, 12.

⁵⁾ Inst. V, 21; Собр. XVIII, 16.

⁶⁾ Собр. I, 10.

⁷⁾ Собр. XII, 11.

⁸⁾ Собр. I, 10.

шему нравственно-христіанскому міровоззрѣнію, можно вывести только то заключеніе, что *основы аскетизма, какъ явленія нравственно-христіанской жизни, у него чисто антропологическія*. Аскетизмъ, понимаемый какъ извѣстнаго рода совокупность пріемовъ въ осуществленіи идеала нравственно-христіанскаго совершенства, въ своемъ причинномъ бытіи вполнѣ обусловливается состояніемъ природы падшаго человека, которая дѣлаетъ человека неспособнымъ жить прямо тѣмъ содержаніемъ жизни, которое предлагаетъ нравственное христіанское ученіе. И по существу-то дѣла основанія христіанскаго подвижничества въ нравственной жизни человека, понимаемаго (подвижничества) указаннымъ образомъ, и могутъ быть только антропологическія, т. е. необходимость подвижничества нужно объяснять состояніемъ природы падшаго человека. Такъ именно и смотритъ Кассіанъ на причинныя основанія подвижничества, насколько это удалось выяснитъ изъ представленнаго очерка его антропологическихъ воззрѣній. Если бы человѣку можно было идти прямо только путемъ положительнаго развитія и усвоенія содержанія жизни, предлагаемаго христіанскою нравственностію, то, конечно, и подвижничество излишне, но въ силу состоянія его падшей природы ему необходимымъ оказывается прибѣгать къ искусственнымъ мѣрамъ подавленія въ себѣ нажитого имъ содержанія жизни, прямо противоположнаго требуемому, „съ потомъ лица ѣсть небесный хлѣбъ“¹⁾. Такимъ образомъ, потребность подвижничества, по взгляду І. Кассіана, коренится въ глубинѣ природы падшаго человека и есть необходимое явленіе жизни на началахъ духа по преимуществу и въ интересахъ его нравственного усовершенствованія.

¹⁾ Собес. XXIII, 11, 12.

Глава II.

Осуществленіе подвижничества: основная идея жизни подвижнической и ея выраженіе въ сознаніи подвижника и его настроеніи.

Основная идея спеціально подвижническаго міровоззрѣнія и его жизни есть идея отреченія. Основаніе ея заключается въ идеѣ двухъ царствъ: Божія и діавола, членомъ которыхъ человѣкъ можетъ быть по различію своего внутреннаго душевнаго состоянія или содержанія своей личной жизни. Отсюда отреченіе по отношенію къ подвижнику, стремящемуся достигъ царства небснаго, должно быть понимаемо не въ смыслѣ какихъ либо единичныхъ ограниченій жизненныхъ потребностей и явленій, а въ смыслѣ совершеннаго уничтоженія и оставленія всего нажитого содержанія личной жизни въ качествѣ члена царства діавола (т. е. въ естественномъ положеніи) и замѣнѣ его новымъ—богоподобнымъ. Должна какъ бы произойти смерть чловѣка ¹⁾ въ цѣльной совокупности его жизненныхъ явленій и въ то же время его воскресеніе для новой жизни, или вѣрнѣе, при переходѣ его изъ царства діавола въ царство Христово, долженъ произойти переходъ отъ смерти къ истинной жизни.

И всякій подвижникъ непремѣнно долженъ усвоить себѣ точное понятіе объ отреченіи, „понять самую его сущность“ и „черезъ нее научиться, что должно ему дѣлать“ ²⁾. Такимъ образомъ, чрезъ раскрытіе *сущности отреченія* дается какъ

¹⁾ Собр. XXIV, 9.

²⁾ Inst. IV, 33.

бы программа всей послѣдующей жизни подвижника, т. е. всего процесса, въ которомъ выражается переходъ человѣка изъ члена царства діавола въ царство Божіе чрезъ совершенное пересозданіе себя и обновленіе по внутреннему чело-вѣку. Вотъ какими мыслями долженъ запастись истинный подвижникъ Христовъ, приступая къ осуществленію своей за-дачи: онъ долженъ знать, что отреченіе есть ничто иное, какъ распятіе и въ буквальному смыслѣ смерть міру, какъ совокупности тѣхъ явленій жизни, которыми характеризуется состояніе естественнаго человѣка ¹⁾). „Итакъ знай, говорить І. Кассіанъ, что ты сегодня умеръ для міра, дѣлъ и похотей его и, по Апостолу, распялся ему, а онъ тебѣ (Гал. 6, 14). Держи же въ умѣ крестъ, подъ знаменіемъ коего ты дол-женъ жить, ибо не ты уже живешь, но живетъ въ тебѣ Рас-пявшійся за тебя, и какъ Онъ висѣлъ за насъ на крестномъ древѣ, такъ и мы, пригвоздивши къ страху Господню плоть, волю и всѣ желанія наши, должны не служить *страстямъ* нашимъ, но постоянно умерщвлять ихъ, дабы такимъ обра-зомъ исполнять заповѣдь Господню: „иже не приметъ креста своего и въ слѣдъ Мене ²⁾ грядетъ, нѣсть Мене достоинъ (Мѡ. 10, 38)“. Опредѣлая еще точнѣе, въ чемъ же собствен-но должно состоять это распятіе міру и какъ бы несеніе креста, І. Кассіанъ продолжаетъ: „крестъ нашъ состоитъ въ *страхѣ Господнемъ*. Посему, какъ распятый не можетъ дви-гать членовъ своихъ, какъ бы ему хотѣлось, такъ и мы свою волю и желанія должны направлять не къ тому, что пріятно намъ и что льститъ нашимъ похотямъ, но по закону Госпо-да; и какъ пригвожденный ко кресту не думаетъ о настоя-щемъ и предметахъ своей страсти, не заботится о завтра-шнемъ днѣ, не желаетъ владѣній, не гордится, не спорить, не ревнуетъ, не скорбитъ о настоящихъ, не помнитъ прошед-шихъ обидъ, но считаетъ себя умершимъ для всего веще-ственнаго, думаетъ только о томъ, куда онъ пойдетъ чрезъ нѣ-сколько минутъ, такъ и мы, *пригвоздившись къ страху Гос-подню*, должны умереть всему, т. е. не только для плотскихъ пороковъ, но и для всего мірскаго и обратить все вниманіе туда, куда можемъ въ каждую минуту переселиться, ибо та-

¹⁾ Ibid. — 34.

²⁾ Ibid.

кимъ образомъ мы можемъ умертвить всѣ наши похоти и плотскія страсти“ ¹⁾). Таково должно быть настроеніе истиннаго подвижника Христова, желающаго достигъ царства небснаго: онъ, подобно осужденному къ смерти и уже распятому на крестѣ, долженъ оставить всякое попеченіе о мірскихъ предметахъ, отказаться буквально отъ всего, что его можетъ привязывать въ здѣшнемъ мірѣ и жить только мыслію о будущей жизни, куда дѣйствительно можетъ перейти каждую минуту. Подобнаго рода настроеніе непремѣнно должно поддерживаться въ теченіе всей подвижнической жизни, „ибо хитрѣйшій змій не перестаетъ блюсти нашу пяту, т. е. навѣстуетъ нашему исходу и до конца нашей жизни старается насъ заплутать и уязвить“ ²⁾), а въ силу этого вся жизнь подвижника должна характеризоваться особеннымъ напряженіемъ и вниманіемъ и бдительностію. Подвижникъ не получитъ пользы и не достигнетъ цѣли, если только покажетъ ревность при началѣ отреченія отъ міра и не сохранитъ указаннаго настроенія до конца жизни согласно своему обѣщанію ³⁾). Нравственное развитіе и усовершенствованіе требуетъ, по мысли Кассіана, для своего осуществленія неизмѣнной вѣрности разъ поставленной себѣ задачѣ, отречься отъ царства діавола и перейти въ царство Божіе, и совершается чрезъ усиліе и принужденіе. „Для истиннаго подвижника Христова мало отречься однажды при началѣ обѣта, а нужно отрекаться каждый день, говорить преп. Кассіанъ, ибо даже до конца этой жизни намъ надобно говорить съ пророкомъ: человѣческаго дня я не пожелалъ, ты это знаешь (Іер. 17, 16). Потому и Господь говоритъ въ евангеліи: если кто хочетъ идти за Мною, отвергнись себя и ежедневно носи свой крестъ и слѣдуй за Мною (Лук. 9, 23)“ ⁴⁾). Поэтому-то, рѣшившись служить Богу, необходимо постоянно пребывать въ страхѣ Божіемъ и приготовить свою душу не къ покою, бездѣйствію и наслажденію, а къ искушеніямъ и огорченіямъ; ибо многими скорбями подобаетъ внити въ царствіе Божіе (Дѣян. 14, 22), потому что тѣсенъ путь и узки врата, вводящіе въ жизнь, и

¹⁾ Inst. IV, 35.

²⁾ Inst. IV, 37.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ Собес. XXIV, 2.

не многіе находятъ ихъ, и много званнхъ къ совершенству, а мало избранныхъ ¹⁾. Это однако не должно устрашать подвижника и удерживать его отъ вступленія на путь отреченія, ибо и награда за это ожидается сторицная ²⁾. Нужно, напротивъ, какъ можно скорѣе и раньше вступать на этотъ путь, нужно помнить, „что лѣта, проведенныя въ мірской суетѣ, напрасно погублены и напрасно губятся“ ³⁾. Намѣреваясь какъ бы конспективно изобразить путь восхожденія къ совершенству чрезъ отреченіе, І. Кассіанъ говоритъ: „чтобы тебѣ удобнѣе напечатлѣть въ сердце своемъ все заключающееся въ этой пространной рѣчи, и сокращу ее, дабы ты легче удержалъ въ памяти, какимъ образомъ безпрепятственно восходить къ высшему совершенству: по словамъ Св. Писанія (Притч. 1, 7) начало нашего спасенія есть *страхъ Господень*; отъ него спасительное сокрушеніе сердечное, а отъ сего отреченіе отъ міра; отъ сего смиреніе; отъ смиренія происходитъ умерщвленіе воли, а умерщвленіемъ воли истребляются всѣ пороки; по истребленіи пороковъ добродѣтели плодятся и возрастаютъ; при возрастаніи добродѣтелей пріобрѣтается чистота сердца, а чистотою сердца пріобрѣтается совершенство апостольской любви“ ⁴⁾. Въ приведенномъ краткомъ указаніи пути восхожденія къ совершенству указываются уже какъ самые мотивы и принципы, на которыхъ зиждется подвижничество, такъ намѣчаются и главные моменты этого восхожденія, дающіе возможность дѣлать жизнь подвижника на нѣсколько періодовъ, отчасти раскрывается и содержаніе самаго понятія совершенства, которое опредѣляется здѣсь какъ совершенство любви. Въ цѣльной же совокупности своихъ явленій этотъ путь восхожденія къ совершенству, очевидно, не что иное, какъ именно процессъ отреченія отъ царства діавола и переходъ въ царство Божіе, или процессъ осуществленія подвижничества, какъ искусства достигать чистоты сердца. Психологическая связь между указанными звеньями и естественность перехода отъ одного настроенія къ другому при восхожденіи къ совершенству очень ясна. Обращеніе

¹⁾ Inst. IV, 38.

²⁾ Собес. XXIV, 26.

³⁾ Inst. II, 3.

⁴⁾ Inst. IV, 43.

на путь спасительный может обуславливаться ни чѣмъ инымъ, какъ сознаніемъ той бездны паденія и нравственной гибели, въ которой человѣкъ жилъ до сего времени, а это можетъ выражаться не въ чемъ иномъ, какъ въ чувствѣ именно страха за свою жизнь, трепета предъ судомъ Божиимъ и сокрушенія о прежней жизни. Естественное при этомъ сознаніе своего ничтожества и, главное, чувство страха ведутъ къ положенію себя въ волѣ Божіей—къ смиренію и отказу отъ всего, въ чемъ выражалась прежняя дѣятельность человѣка, вызываютъ отношеніе ко всему мірскому какъ къ чему то совершенно ненужному и несогласному съ тѣмъ, къ чему прикованъ взоръ человѣка. Человѣкъ только сознаетъ свое ничтожество, трепещетъ за себя и смиренно ищетъ опоры своей жизни въ волѣ Божіей и отдаетъ себя въ волю опытнаго старца ¹⁾. А если своя ~~то~~ воля у человѣка есть главнымъ образомъ воля похоти сердца его, воля пороковъ ²⁾, то, отказываясь отъ нея и исполняя волю Божію, онъ отстаетъ отъ пороковъ, возвращаетъ добродѣтели и ~~приобщаетъ~~ ^{очищаетъ} чистоту сердца ³⁾. И въ данномъ случаѣ ясно также указывается та сфера или почва, на которой попреимуществу долженъ совершаться весь процессъ отреченія.

Почва подвиговъ не столько плоть инока, сколько его сердце и мысль, и сферой ихъ должна быть душа его. На этой почвѣ пусть и совершается процессъ нравственнаго самоусовершенствованія и сюда должны быть направлены всѣ его силы: бороться нужно съ грѣховными мыслями души, со страстями сердца, ихъ искоренять и преслѣдовать. Отсюда характерная особенность христіанскаго подвижника, это постоянное тяготѣніе внутрь себя, такое содержаніе жизни, когда все вниманіе человѣка переносится на свое внутреннее душевное состояніе, которое онъ долженъ пересоздать, и на Бога какъ источника истинной жизни. Сосредоточеніе навѣчномъ, вотъ какъ можно охарактеризовать общій тонъ душевнаго настроенія подвижника помимо тѣхъ переживаній, которыя чередуются въ его душѣ. „Теченіе нашей жизни, говорить преп. І. Кассіанъ, должно быть установлено такимъ

¹⁾ Inst IV, 39.

²⁾ Собр. XXIV, 26.

³⁾ Inst IV, 39, 43.

образомъ, чтобы ни въ какое время не отвлекаться отъ духовныхъ занятій..., непрерывно устремлять взоръ ума къ непоколебимому и вѣчному“ ¹⁾). Но если идея отреченія, понимаемая въ указанномъ смыслѣ, должна занимать въ міровоззрѣніи подвижника первое мѣсто и опредѣлять самую его жизнь и настроеніе, то само собою понятно, что для перевода этой идеи въ жизнь необходимо убѣжденіе подвижника въ возможности этого перевода, въ возможности самаго осуществленія своей задачи.

Такимъ образомъ, само собою возникаетъ вопросъ о томъ, гдѣ искать подвижнику средствъ для осуществленія своей задачи и какія мысли онъ долженъ имѣть о возможности осуществленія взятой на себя задачи. Опредѣленный взглядъ на этотъ предметъ тоже долженъ быть необходимымъ элементомъ міровоззрѣніи подвижника и этотъ взглядъ раскрывается у І. Кассіана въ его ученіи о природной способности человѣка къ добру и благодати Божіей, какъ необходимомъ средствѣ спасенія.

Природное состояніе человѣка естественнаго, плѣннаго закономъ грѣха и въ силу этого наклоннаго ко всякаго рода порокамъ, таково, что познаніе правды о себѣ приводитъ его только къ сознанію своего несчастнаго положенія.)

Слова Апостола Павла: „несчастный я человѣкъ, кто меня избавитъ отъ тѣла смерти“ (Рим. 7, 24—25), должны выражать, по мнѣнію І. Кассіана, общее убѣжденіе всякаго человѣка, пытающагося осуществить въ своей жизни идеалъ христіанскаго совершенства ²⁾). Но этотъ мрачный взглядъ на свое нравственное состояніе и на свою какъ бы безвыходность изъ царства діавола разрѣшается у апостола Павла и долженъ разрѣшаться у cadaго вѣрующаго упованіемъ и свѣтлою надеждой на благодать и помощь Божію, на святящую силу крестной смерти Іисуса Христа: „нѣтъ нынѣ никакого осужденія тѣмъ, которые во Христѣ Іисусѣ“ (Римл. 8, 1—2), потому что благодать Христова всѣхъ святыхъ своихъ отъ этого закона грѣха и смерти (которому постоянно и нехотя принуждены бываютъ подвергаться) освобождаетъ,

¹⁾ Inst. V, 14.

²⁾ Собес. XXIII.

когда у Господа просить отпущенія своихъ долговъ“ ¹⁾. Такимъ образомъ, живымъ убѣжденіемъ всякаго подвижника, одушевляющимъ его на пути борьбы съ царствомъ діавола, должно быть свѣтлое упованіе, что Царство Христово сильнѣе царства діавола и конечное торжество на сторонѣ добра.

И воля Божія по отношенію къ падшему человѣку такова, чтобы созданный Имъ человѣкъ не погибъ, но во вѣки жилъ ²⁾, и любовь Его къ роду человѣческому такова, что Онъ, подобно любящему мужу, который тѣмъ сильнѣе воспламеняется любовію къ женѣ, чѣмъ она холоднѣе къ нему, всегда печется о нашемъ спасеніи и наши неправды не отвлекаютъ Его отъ сего намѣренія. „Попечение и промышленіе свое о насъ Богъ у прор. Осіи (гл. 2) представляетъ подъ образомъ блудницы, говоритъ преп. Кассіанъ, съ погибельной ревностью стремящейся къ почитанію идоловъ, которой онъ преграждаетъ путь. У другого же пророка упорство наше и непокорность спасительнымъ возбужденіямъ Его изображается подъ видомъ жены, оставляющей своего мужа (Іерем. 3, 19—20); а любовь свою и постоянство своего расположенія Богъ представляетъ подъ видомъ любящаго мужа, оставляемаго своей женой, который обыкновенно воспламеняется тѣмъ сильнѣйшею любовію къ ней, чѣмъ холоднѣе она къ нему“. „Точно такова любовь Божія къ роду человѣческому: оскорбленія наши не охлаждають Его попеченія о нашемъ спасеніи; неправды наши не отвлекають Его отъ главнаго намѣренія“ ³⁾.

Итакъ, возможность осуществленія подвижничества имѣетъ свое основаніе *въ волю Божіей, чтобы человѣкъ жилъ, а проявленіе этой воли Божіей обнаруживается въ Его благодати, помогающей совершать человѣку свое спасеніе*. И такъ какъ это спасеніе человѣка не есть что либо внѣшнее по отношенію къ нему, въ смыслѣ хотя бы только прощенія его Богомъ, а *напротивъ спасенное бытіе человѣка и пребываніе его въ царствѣ Божіемъ выражается въ извѣстномъ состояніи его внутренняго міра и не мыслимо безъ участія самого человѣка* ⁴⁾, то само собою возникаетъ вопросъ объ отношеніи

¹⁾ Сб. XXIII, 13.

²⁾ Сб. XIII, 7.

³⁾ Сб. XIII, 8.

⁴⁾ Сб. I, 14.

благодати Божіей въ собственнымъ силамъ человѣка. Подвижникъ долженъ имѣть опредѣленное представленіе и о своихъ силахъ и о помощи Божіей, чтобы разумно пользоваться этими силами въ дѣлѣ своего спасенія.

Въ данномъ случаѣ преп. І. Кассіанъ выходитъ изъ того общаго положенія, „что хотя благодать Божія и произволъ человѣческой повидимому другъ другу противны, но оба согласно дѣйствуютъ и въ дѣлѣ нашего спасенія равно необходимы, если не хотимъ отступить отъ правилъ истинной вѣры“). „Рѣшительно утверждаю, говоритъ онъ, мнѣніемъ не моимъ, а старцевъ, что вовсе невозможно достигнуть евангельскаго совершенства безъ усилій и трудовъ; также и этими одними трудами никто не можетъ достигнуть совершенства безъ благодати (gratia) Божіей“ ²⁾. „И какъ мы говоримъ, что человѣческія усилія сами по себѣ не могутъ достигнуть совершенства безъ помощи Божіей, такъ утверждаемъ, что только трудящимся и старающимся оказывается милосердіе и благодать (misericordia et gratia) Божія“ ³⁾. Это общее положеніе онъ старается раскрыть подробнѣе чрезъ болѣе точное обозначеніе границъ участія въ процессѣ спасенія свободы человѣка и благодати Божіей (именно въ виду пелагианскихъ движеній).

И такъ какъ въ данномъ случаѣ затрогивался собственно вопросъ о самодѣятельности или извѣстной самостоятельности человѣка въ дѣлѣ спасенія и утвержденіе этой самостоятельности особенно важно было для подвижничества, то и пр. Кассіанъ старается выяснить, какъ именно при взаимодействіи свободы и благодати въ процессѣ спасенія ~~и~~ свобода человѣка никогда не насилуется благодатію, и человѣкъ никогда не обращается въ простой органъ дѣйствія благодати ⁴⁾. Что касается собственно самаго понятія о благодати, необходимой въ дѣлѣ спасенія человѣка, то оно берется у преп. Кассіана не въ смыслѣ только особаго внутренняго воздѣйствія Божія на духовныя силы человѣка, а часто, и даже преимущественно, въ общемъ смыслѣ промысла Божія, вообще

¹⁾ Собр. XII, II.

²⁾ Inst. XII, 14.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ Собр. III, 19.

благой дѣятельности Божіей, направленной къ спасенію человѣка, въ чемъ бы она ни проявлялась. И самыя термины, которые онъ употребляетъ для обозначенія своихъ понятій о благодати поэтому очень разнообразны и въ употребленіи ихъ онъ крайне не послѣдователенъ. Кромѣ слова „gratia“ онъ очень часто употребляетъ термины: „protectio“ ¹⁾, „auxilium“ ²⁾, „misericordia“ ³⁾, „clementia“ ⁴⁾, „providentia“ ⁵⁾. Напримѣръ, слово „protectio“, которымъ озаглавлено соборное посланіе XIII, специально рассуждающее о благодати и ея отношеніи къ силамъ человѣка, въ текстѣ вездѣ уже почти (еще только въ 8 и 13 глав.) замѣняется терминомъ „gratia“ и употреблено поэтому въ такомъ же неопредѣленномъ смыслѣ, какъ и слово „gratia“. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ оно связывается со словами: „auxilium“ ⁶⁾, „misericordia“ ⁷⁾ и ложе въ общемъ неопредѣленномъ смыслѣ; но въ нѣкоторыхъ мѣстахъ явно употреблено для обозначенія благодати, какъ внутренне—дѣйствующей силы ⁸⁾, а въ другихъ и гораздо чаще для означенія внѣшней ⁹⁾. Такая терминологія преп. І. Кассіана въ раскрытіи имъ своего ученія о благодати, необходимой для спасенія человѣка, ставитъ значительныя трудности при выясненіи его взгляда на отношеніе къ свободѣ человѣка благодати, понимаемой въ смыслѣ особеннаго таинственнаго внутренняго воздѣйствія Божія на силы человѣка, каковой собственно вопросъ и нужно рѣшить, ибо онъ и составлялъ главный предметъ рассужденія во время пелагіанскихъ споровъ. Этотъ вопросъ затронулъ и преп. Кассіанъ, но благодаря тому, что онъ говоритъ о благодати Божіей въ разныхъ смыслахъ, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ очень обще, у него и встрѣчаются повидимому самыя противорѣчи-

1) Соб. XIII, надпись и во многихъ глав. этого Собора.

2) Inst. XII, 4, 16, 18; Соб. III, 15, 16 и во многихъ другихъ.

3) Соб. III 15; XIII, 12

4) Соб. XIII, 14.

5) Соб. III, 19.

6) Inst. XII, 16—18 «divinae protectionis auxilio». «dedisti mihi protectionem salutis tuae... (изъ 18-го псалма).

7) Соб. XIII, 3. Protectio Domini ac misericordia.

8) Соб. XIII, 13.

9) Де Inst. XII, 18, 23; Coll. XIII, 8; VIII, 25.

выя мнѣнія о значеніи собственныхъ силъ человѣка въ дѣлѣ спасенія. Необходимо поэтому изъ цѣлой совокупности его разсужденій о благодати Божіей выбирать такіа, которыя говорятъ только о благодати, какъ о внутренней силѣ, и указывать его взглядъ на отношеніе этой благодати къ собственнымъ силамъ человѣка въ процессѣ спасенія. Мысль о необходимости благодати Божіей въ дѣлѣ спасенія высказывается преп. Кассіаномъ въ первомъ же по времени написанія изъ его сочиненій, въ XII книгѣ „De inst. coenobiorum“, а потомъ развивается въ Собесѣдованіяхъ III, главы: 10—22; IV главы: 4—5; Собес. 7, 8 и специально въ Собесѣдованіи XIII-мъ, въ послѣдней главѣ котораго (18-й) дѣлаетъ и краткіе выводы изъ всѣхъ своихъ предшествовавшихъ разсужденій. Если обратить вниманіе на послѣдовательный ходъ мыслей Кассіана въ раскрытіи имъ своего ученія о благодати, то можно замѣтить у него постепенный переходъ отъ общей мысли о необходимости благодати, въ смыслѣ вообще помощи Божіей, къ болѣе конкретному опредѣленію самаго проявленія этой вспомошествоющей благодати въ разныхъ видахъ и объ ея отношеніи къ собственнымъ силамъ человѣка. Начиная свою рѣчь о благодати Божіей въ XII книгѣ своего сочиненія „De inst. coen.“, преп. Кассіанъ старается, безъ сомнѣнія въ противовѣсъ Пелагію, установить только ту мысль, что человѣкъ самъ безсиленъ, и ему нужна помощь Божія и помощь не въ смыслѣ только примѣра нравственной дѣятельности, даннаго Иисусомъ Христомъ ¹⁾, или вразумленія чрезъ законъ, какъ учили пелагіане, а помощь дѣятельная со стороны Бога, какая нужна именно при слабости человѣка трудящагося, а не просто при невѣдѣніи, что дѣлать. „Ничья воля или подвигъ, хотя бы кто хотѣлъ и подвизался, говорить преп. Кассіанъ, не могутъ быть настолько достаточны (*idonea*—годны), чтобы обложенный плотію, противоборствующею духу, въ состояніи былъ достигнуть верха совершенства и награды за непорочность и чистоту, если не будетъ „вспомошествоемъ милосердіемъ Божіимъ (*nisi fuerit divina miseratione protectus* ²⁾). Мысль Кассіана здѣсь очень ясна

¹⁾ Pelag. Comm. in Rom. V, 19; De gr. Chr. См. Кремлевскій «Истор. Пелагіанства» стр. 213—270.

²⁾ Этой мыслию проникнута вся XII-я кн. т. е. 10—23 гл.

и точна.—утверждается необходимость помощи Божіей и указывается, что эта помощь Божія дается вовсе не за заслуги, а именно какъ благой даръ милосердаго Бога, какъ благодать—*gratia*—по буквальному и широкому значенію этого слова. Но какъ проявляется дѣйствіе этой благодати—милосердія Божія. что она дѣлаетъ и что человѣкъ, объ этомъ преп. Кассіанъ пока не говоритъ. И въ слѣдующихъ главахъ этой книги (XII-й), говоря о *благодати* (*gratia*), онъ только продолжаетъ развивать ту мысль, что *помощь Божія*, необходимая для человѣка, *дается даромъ*, не за заслуги, является именно благодатью, и словомъ „*gratia*“ (благодать), которое онъ вездѣ почти употребляетъ въ этой книгѣ, означаетъ только, такъ сказать, характеръ помощи Божіей въ отношеніи къ человѣку. „Если вспомнимъ, что два столь тяжкія и столь необыкновенныя преступленія царя Давида были заглажены однимъ словомъ покаянія, то увидимъ, что заслуги труда здѣсь недостаточны были для прощенія такого преступленія, но въ преизбыткѣ явлена благодать (*gratia*) Бога, Который, принявъ истинное покаяніе съ искреннимъ исповѣданіемъ одного слова, потребилъ такую тяжесть грѣховъ. Также изслѣдуя начало спасенія человѣческаго, находимъ, что мы спасены, по апостолу, благодатию (*gratia*), и сіе не отъ насъ, не отъ дѣлъ нашихъ, а по дару Божію (Ефес. 2, 8—9) и ясно можемъ понять, что достиженіе совершенства есть дѣло не желающаго, ни подвизающагося, но милующаго (*miserentis*) Бога, *Который* *вовсе не въ воздаяніе* за заслуги нашихъ трудовъ или подвижничества дѣлаетъ насъ побѣдителями пороковъ и не въ возмездіе за тицаніе нашей воли помогаетъ восходить на столь трудную высоту непорочности. Никакое удрученіе этого тѣла, никакое сокрушеніе сердца для пріобрѣтенія истинной чистоты внутренняго человѣка не могутъ быть достойны того, чтобы въ состояніи пріобрѣсть такую добродѣтель чистоты, прирожденную однимъ ангеламъ, однимъ трудомъ человѣческимъ безъ помощи (*adjutorio*) Божіей. Ибо дѣйствіе всякаго дара происходитъ отъ благодати Бога (*gratia Dei*), Который такую долговѣчность блаженства съ великою щедростію даровалъ за слабое усердіе и малый подвигъ“¹⁾.

¹⁾ Inst. XII, 11—16; срав. Собес. XIII, 13.

Въ приведенныхъ словахъ I. Кассіана мы напрасно стали бы искать другой какой либо мысли кромѣ той, что помощь Божія необходима, и что эта помощь дается не за заслуги; что человѣку воздается гораздо больше, чѣмъ онъ заслужилъ; что онъ спасается именно *благодатью* (gratia) Божіей и не долженъ гордиться. Ясно также изъ приведенныхъ словъ преп. Кассіана, что онъ, говоря здѣсь о благодати (gratia), употребляетъ это понятіе въ общемъ неопредѣленномъ смыслѣ милости Божіей и милости (какъ и требуетъ самое это понятіе) не заслуженной. Но уже въ слѣдующихъ главахъ этой же (XII-й) книги и особенно въ Собесѣдованіи III-мъ преп. Кассіанъ начинаетъ конкретнѣе и точнѣе опредѣлять участіе благодати Божіей въ дѣлѣ спасенія человѣка: выдвигаетъ мысль о *благодати* содѣйствующей, указываетъ, подъ какии условіемъ является благодать на помощь человѣку, въ чемъ проявляется это содѣйствіе благодати, что отъ нея зависитъ въ дѣлѣ спасенія и что отъ человѣка. Самое понятіе о благодати подъ конецъ III-го Собесѣдованія и особенно въ Собесѣдованіи IV, 2—5 и XIII-мъ употребляется въ болѣе опредѣленномъ смыслѣ, именно въ смыслѣ внутренне — дѣйствующей силы Божіей и уже опредѣляется ея отношеніе къ собственнымъ силамъ человѣка въ процессъ спасенія, хотя въ то же время и на ряду съ этимъ пониманіемъ употребляется и прежнее общее понятіе о благодати. Понятіе о благодати Божіей, какъ внутренне дѣйствующей силѣ, помогающей человѣку совершать дѣло своего спасенія, уже обнимается общимъ понятіемъ благодати, какъ милостивой помощи Божіей, и есть только видъ этой милости Божіей. Преп. Кассіанъ ясно выдѣляетъ этотъ видъ благодати и опредѣленнымъ образомъ старается установить ея значеніе въ дѣлѣ спасенія человѣка и отношеніе ея къ силамъ человѣка. Въ его пониманіи и опредѣленіи этотъ видъ благодати является какъ нѣкотораго рода особое воодушевленіе, необходимое для постояннаго пребыванія въ спасительномъ подвигѣ. Оно открывается въ сердцѣ человѣка какъ чувство особой духовной радости, какъ особое благодатное расположеніе, подъ вліяніемъ котораго происходитъ переломъ воли въ сторону добра и какъ бы ростъ добра „Сидя въ келліи, говоритъ преп. Кассіанъ, иногда исполняешься особеннымъ какимъ-то играніемъ сердца, съ неизъяснимою радостью и обиліемъ сокровеннѣйшихъ ощущеній, кои, не говорю уже, выражать языкомъ, даже восприни-

мать чувствомъ бываетъ не въ силахъ; тогда и молитва чиста и подвижна, и умъ, исполняясь духовныхъ плодовъ, чувствуетъ, что его воздыханія, сильныя и дѣйственныя, вознеслись къ Богу даже и во снѣ; иногда же безъ всякихъ видимому причинъ вдругъ находитъ печаль, начинаетъ тѣснить безотчетная грусть: тогда не только самъ въ себѣ чувствуешь сухость, но и досадуешь на келью, отвращаешься отъ чтенія, въ молитвѣ неудержимо разсѣиваешься и блуждаешь, будучи не въ силахъ возстановить въ духѣ прежнее настроеніе..., впадаешь въ такое духовное изнеможеніе и безплодіе, что ни желаніемъ царства небеснаго, ни страхомъ геенны не можешь пробудиться отъ этого какъ бы смертнаго сна¹⁾. Указанныя явленія во внутренней жизни подвижника служатъ по словамъ преп. Кассіана доказательствомъ того, что духъ человѣческій самъ по себѣ слабъ, что онъ тотчасъ же впадаетъ въ состояніе какъ бы смертнаго сна лишь только прекратится вѣяніе на него Духа Божія, отъ котораго приходитъ въ него какъ бы нѣкій духъ жизни, возбуждающій его. Поэтому, испытывая, какъ, будучи оставлены Богомъ, никакими уже усиліями и трудами не можемъ возратить ограднаго расположенія сердца, мы должны помнить, что жаръ ревности возбуждается не нашимъ напряженіемъ, а ниспосылается отъ Бога и его всегда нужно искать и ожидать отъ благодати (gratia) и отъ озаренія (illuminatione) Божія²⁾. Опредѣляя еще частіе проявленіе этой благодати озаренія въ духовной жизни человѣка, преп. Кассіанъ говоритъ: „Сія благодать (gratia) иногда даже нерадивыхъ и безпечныхъ посѣщаетъ тѣмъ наитіемъ святымъ и тѣмъ обиліемъ благихъ помышлений, о коихъ говорили; она наитствуетъ и недостойныхъ, возбуждаетъ усыпленныхъ, просвѣщаетъ одержимыхъ слѣпотою невѣдѣнія и, изливаясь въ сердца наши (infundens se cordibus nostris), милостиво обличаетъ и укоряетъ, чтобы хотя симъ образомъ подвиглись мы возстать отъ сна безпечности. Иные же въ ея сокровенныхъ и неожиданныхъ посѣщеніяхъ исполняются благоуханіемъ (odoribus) духовнымъ, превышающимъ всякую пріятность масей, составляемыхъ человѣческимъ ис-

¹⁾ Соб. IV, 2.

²⁾ Соб. IV, 4.

кусствомъ, такъ что духъ, будучи проникнутъ сею сладостію, вземется въ нѣкоторое изступленіе духовное и забываетъ уже о томъ, въ тѣлѣ—ли онъ пребываетъ въ то время“ ¹⁾). Если обратиться къ другимъ Собесѣдованіямъ преп. Кассіана, то и тамъ у него можно найти указаніе на дѣйствіе благодати именно какъ внутренне дѣйствующей силы. „Утѣшенія Твоя восвеселиша душу мою (Пс. 93, 19), приводитъ онъ изреченіе Псалмопѣвца и говоритъ: „Утѣшенія, кои исходя въ сердце мое по Твоему вдохновенію, открывали созерцанію будущія блага.... и тѣмъ не только всю печаль изгоняли изъ сердца моего, но еще исполняли его высшею радостію“ ²⁾). Слова о томъ, что разумѣніе закона дается не чтеніемъ, а просвѣщеніемъ (illuminatione) Божиимъ ³⁾; что разумѣніе повелѣній Божіихъ и доброе расположеніе душевное (affectus bonae voluntatis) дается чрезъ озареніе отъ Бога внутреннихъ чувствъ (sensus ipsius ab eodem fuerit illustratus ⁴⁾); что чувство страха Божія тоже вливается отъ Бога (infundi nobis a Domino) ⁵⁾ и что, наконецъ, терпѣніе и мужество въ искушеніяхъ, ревность въ подвигахъ тоже отъ вдохновенія Божія (inspiratio ⁶⁾), ясно указываютъ на благодать Божию, какъ въ утѣшительную силу, дѣйствующую на человѣка къ его нравственному преуспѣванію. Дѣйствіе этой благодати въ дѣлѣ спасенія таково, что „она собственно производитъ въ насъ то, что добро (gratiam Dei ac misericordiam semper operari in nobis ea. quae bona sunt)“ ⁷⁾. „Почему коль скоро она оставитъ насъ, то своимъ трудомъ ничего уже не успѣешь (nihil valere studium laborantis), и безъ ея помощи самъ не возвратишь себѣ опять прежняго состоянія, какъ бы ни было велико собственное стараніе и усиліе духа“ ⁸⁾. Здѣсь говорится именно о благодати въ смыслѣ внутренняго дѣйствія, какъ видно изъ всего хода рѣчи съ 2—5 главу IV Собесѣдованія, и отъ этой-то благодати, очевидно, зависитъ положительный нравственный

¹⁾ Собес. IV, 5; Срав. Собес. III, 12.

²⁾ Собес. III, 12

³⁾ Ibid.—14,

⁴⁾ Ibid.—15.

⁵⁾ Ibid.—18

⁶⁾ Соб. XIII, 6; III, 17; Срав. Соб. XIII, 13, 17, 18,

⁷⁾ Собес. IV, 5.

ростъ въ человѣкѣ, развитіе и ростъ доброй воли, ибо вѣдь и добро въ человѣкѣ, по мысли Кассіана, только добрая воля, какъ уже было раньше указано ¹⁾.

Преподобный Кассіанъ однако далекъ отъ того, чтобы не признавать никакого значенія въ дѣлѣ спасенія за собственными силами человѣка и рѣшительно все относить къ благодати Божіей. Напротивъ, онъ рѣшительно старается утвердить ту мысль, что въ отношеніи къ благодати собственные силы человѣка въ процессѣ спасенія всегда сохраняютъ извѣстную нравственную самостоятельность. Человѣкъ по своему нравственному состоянію даже и послѣ паденія не сталъ совершенно мертвымъ для добра и способнымъ только ко злу; ²⁾ а сдѣлался только больнымъ и крайне слабымъ. Сѣмена добродѣтелей (*semina virtutum*) ³⁾, которыя посѣялъ Творецъ въ нашихъ душахъ, не истреблены совершенно въ душѣ человѣка грѣхонадепемъ, а таятся въ немъ и теперь какъ искры подъ пепломъ и „Богъ, если замѣтитъ въ нашемъ сердцѣ хоть искру расположенія къ добру, по благосердію своему не дастъ ей угаснуть; но желая, чтобы всѣ спаслись и въ разумъ истины пришли, всячески способствуетъ тому, чтобы она обратилась въ пламя“ ⁴⁾. Подъ сѣменемъ добродѣтелей І. Кассіанъ, очевидно, понимаетъ не что либо другое, какъ добрыя мысли, благія намѣренія и желанія, изъ которыхъ дѣйствительно и вырастаютъ добрыя дѣла. „Нельзя думать, говорить онъ, чтобы Богъ не далъ человѣку желанія и возможности дѣлать добро, ибо иначе не далъ бы ему свободнаго произволенія, если бы онъ могъ желать и дѣлать только зло.... Адамъ получилъ познаніе зла послѣ паденія, не утративъ, впрочемъ, познанія добра. Что родъ человѣческій дѣйствительно послѣ паденія не утратилъ позна-

¹⁾ Собес VI, 6; ср. IV, 5.

²⁾ Собес XIII, 13.

³⁾ Ibid.,—12

⁴⁾ Собес XIII, 7, 8 Въ данномъ случаѣ Кассіанъ, очевидно, стоитъ въ согласіи со своимъ учителемъ І. Златоустомъ и можетъ быть отъ него заимствовать свой взглядъ І. Златоустъ во II гомилии на посл. къ Ефесъ говоритъ *«οὐδὲς ἐστὶν πρὸς τὴν ἀρετὴν ἐκλογὴ ἀλλὰ τῆς χάριτος ἐκπύημα»*. Migne t. 62 pag 20.

нія добра, въ этомъ увѣряетъ апостоль Павелъ (Римл. 2, 14—16). И Богъ у пророка Исаи жалуется на іудеевъ, что они сами виноваты въ слѣпотѣ своей вслѣдствіе произвольнаго упорства своего (Ис. 42, 18). А чтобы кто этой слѣпоты ихъ не отнесъ къ тѣлесной природѣ, *а не къ волѣ*, говорится: выведи народъ слѣпой, у котораго однакожь есть глаза, и глухихъ, у которыхъ есть уши (Ис. 43, 8)... Не надобно думать, что природа человѣческая способна къ одному злу¹⁾. И чтобы увѣриться въ томъ, что и отъ природной способности иногда возникаютъ добрыя расположенія, для этого довольно вспомнить слова Апостола: „еже хотѣти доброе прилежитъ ми“ (Римл. 7, 18)²⁾. Фарисеямъ Господь говорилъ, что они могутъ знать доброе: „что же и о себѣ не судите праведное?“ (Лук. 12, 57). Въ качествѣ же историческихъ примѣровъ, подтверждающихъ высказанную мысль, о возможности добрыхъ желаній, помимо внушенія Божія, указывается на доброе желаніе Давида построить храмъ Богу. „Это благое намѣреніе Давида отъ кого происходило? Отъ Бога, или отъ него самого? Если отъ Бога, то почему самъ же Богъ не попускаетъ исполняться ему? Слѣдовательно, оно произошло отъ Давида. Подобнымъ образомъ мы должны судить и о своихъ намѣреніяхъ (cogitationes—помышленіяхъ): ибо не одному Давиду дано имѣть о себѣ благія намѣренія, а мы будто по природѣ не можемъ и помышлять о добрѣ. Итакъ, должно допустить, что Творецъ посѣялъ въ душахъ нашихъ сѣмена добродѣтелей, но только для возрастанія ихъ нужны возбужденія со стороны Бога; человѣкъ же постоянно имѣетъ произволъ, посредствомъ коего можетъ или принимать или пренебрегать благодатіею Божіею“³⁾. Подобнаго рода разсужденія преп. Кассіана, очевидно, имѣютъ въ виду августиновскія возрѣвія на природу падшаго человѣка, многимъ казавшіяся крайними⁴⁾. Если, на примѣръ, блаж. Августина говорилъ: „свободенъ на зло тотъ, кто совершаетъ зло злою волею, дѣломъ или рѣчью, или однимъ помышленіемъ; кто

¹⁾ Соб. XIII, 12.

²⁾ Собес. XIII, 9.

³⁾ Собѣсѣд. XIII, 12.

⁴⁾ Въ южный Галліи, какъ извѣстно, сужденія бл. Августина по этому вопросу вызвали протестъ.

изъ взрослыхъ не способенъ на зло? А на добро свободенъ тотъ, кто совершаетъ добро благою волею, дѣломъ или рѣчью, или однимъ *помышлениемъ*; но этого никто не можетъ изъ людей безъ благодати Божіей. Самъ отъ себя никто не можетъ даже *помыслить что либо благое*, тѣмъ болѣе не можетъ сказать или совершить что-либо благое; поэтому я утверждаю, что безъ помощи Божіей никто не свободенъ совершить добро“¹⁾—то эти слова Августина могли, конечно, пониматься не иначе, какъ въ смыслѣ прямого отрицанія за человѣкомъ какой-либо способности къ добру, даже желанія добра. Препод. Кассіанъ тоже рѣшительно говоритъ, что безъ благодати Божіей человѣкъ не можетъ дѣлать добра,²⁾ но въ то же время рѣшительно утверждаетъ, что у человѣка осталась способность свободнаго произволенія. *способность самоопредѣленія къ добру и ко злу*. Воля человѣческая правда потерпѣла въ паденія глубокое потрясеніе. именно (она, *a naturalē libertate dimiccessit*.³⁾ т. е. человѣкъ потерялъ то постоянное пребываніе въ добрѣ, которое и дѣлало его способнымъ достигъ своего конечнаго назначенія и которое дѣлало его истинно свободнымъ⁴⁾. Но потерявши невинное состояніе чрезъ избраніе зла и лишившись чрезъ это истинной свободы, человѣкъ не утратилъ способности самоопредѣленія къ добру и злу: онъ сдѣлался только неспособнымъ опредѣлять себя постоянно и неизмѣнно къ добру и невольно увлекается ко грѣху⁵⁾ и живетъ поэтому неистинной свободой, сдѣлался, по выраженію Августина, свободнымъ ко злу; укрѣпляться же въ опредѣленіи себя къ добру онъ можетъ только при помощи благодати. Эту попытку преп. Кассіана, защитить въ человѣкѣ способность

¹⁾ Op. Imp. III, 120; ср. I, 84—87. Op. Потеря свободы воли есть наказаніе за первый грѣхъ. Op. imp. I, 104; IV, 100; V, 28; VI, 12. Ср. Epist. 217, с. 5; Contra duas epist. pel. I, 4—7. См. «Истор. Пед.» Кремлевскаго, стр. 186. Казань. 1398. Срав. «Учен. бл. Август. о челов. въ его отнош. къ Богу». Л. П. Писарева, стр. 80.

²⁾ Соб. IV. 2—5; ср. Соб. XIII. 6, 10 и пр.

³⁾ Соб. XXIII, 12.

⁴⁾ Соб. XXIII.

⁵⁾ Inst. XII 18.

естественнаго самоопредѣленія къ добру и признавали за склонность его къ пелагіанству, между тѣмъ какъ онъ въ то же время рѣшительно утверждалъ и безсиліе этой способности къ утверженію въ добръ безъ помощи Божіей. Эти двѣ мысли преп. Кассіана въ его разсужденіяхъ всегда идутъ параллельно и онъ старается только выяснить по возможности взаимоотношеніе силы воли и благодати. Сказавши, напр., въ 17 гл. XII кн. Inst., что мы должны чувствовать свою немощь во всемъ, что относится къ добродѣтели, преп. Кассіанъ въ слѣдующей за тѣмъ главѣ говоритъ: „мы должны благодарить Бога за то, что Онъ соговорилъ насъ разумнымъ, одарилъ властью свободнаго произволенія (*liberi arbitrii potestate donavit*) ¹⁾.... Еще яснѣе это можно видѣть изъ Собесѣдованій. Отверженіе и принятіе помысловъ состоитъ въ нашей власти, говоритъ преп. Кассіанъ, иначе не останется въ человѣкѣ свободнаго произволенія ²⁾. Ни одинъ праведникъ однако не имѣетъ въ себѣ достаточно силъ (Пс. 36, 23. 24) стяжать праведность; непрестанно колеблется и въ каждое мгновеніе готовъ пасть, потому милость Божія поддѣрпываетъ его, чтобы иначе, подвергшись паденію *по слабости произвола* (*liberi arbitrii collapsus*), совершенно не погибъ въ паденіи своемъ ³⁾. По мнѣнію пр. Кассіана словами Господа: „аще быша людіе Мои послушали Мене, Израиль аще бы въ пути Моя ходилъ, ни о чесомъ же убо враги его смирилъ быхъ, и на оскорбляющія ихъ возложилъ быхъ руку мою“. *сила свободы* (*liberum arbitrium*) доказывается неповиновеніемъ народа, а содѣйствіе Божіе подтверждается началомъ и концомъ сего стиха, гдѣ Господь свидѣтельствуегъ, что Онъ первый началъ говорить и что если бы народъ послушалъ Его, то послѣ Онъ уничтожилъ бы всѣхъ враговъ его ⁴⁾. „Тѣмъ, что нами сказано, мы не хотимъ огнять свободу у воли челоувѣческой, но только желаемъ доказать, что въ каждый день и каждое мгновеніе ей необходимы божественное *содѣйствіе* и благодать

¹⁾ Inst. XII, 15

²⁾ Соб. I, 17

³⁾ Соб. III, 12

⁴⁾ Соб. III, 22

(*gratiam*) (Соб. III, 22). „Что мы имѣемъ свободное произволеніе (*liberatem arbitrii*), говоритъ преп. Кассіанъ, въ этомъ насъ увѣряетъ слово Божіе, когда говоритъ: „всяцѣмъ храненіемъ блюди твое сердце“ (Притч. 4, 23); а слабость его доказываетъ апостолъ, когда говоритъ: „миръ Божій, превосходяй всякій умъ, да соблюдетъ сердца ваша и разумѣнія ваша о Христѣ Иисусѣ“ (Фил. 4, 7). Св. Давидъ показываетъ силу и власть свободнаго произволенія говоря: „удержи языкъ твой отъ зла“ (Пс. 33, 14). а когда говоритъ: „Положи Господи храненіе устномъ моимъ и дверь огражденія о устнахъ моихъ“ (Пс. 140, 3), то показываетъ безсиліе его. Что мы имѣемъ свободный произволъ и что онъ самъ по себѣ безсиленъ, это доказываютъ также слѣдующія слова Господа: „приидите ко Мнѣ вси труждающіися и обремененіи“:.... (Мѡ. 11, 2^а) и: „никтоже можетъ пріити ко Мнѣ, аще не Отецъ, пославый Мя, привлечетъ его“ (Іоан. 6, 44) ¹). Исно, что въ дѣлѣ нашего спасенія участвуетъ и благодать Божія и свободное произволеніе ²). „Часто спасительнымъ нашимъ желаніямъ исполниться препятствуетъ какой нибудь ничтожный случай, и какъ весьма немногіе изъ желающихъ сдѣлаться добродѣтельными могутъ вполне совершить свои желанія! Исполненіе нашихъ желаній не всегда подлежитъ нашей власти ³), и вотъ Богъ приходитъ къ намъ на помощь со Своей благодатью. „Онъ готовъ доставить намъ все это, когда только отъ насъ будетъ данъ Ему поводъ добрымъ желаніемъ (*bonae voluntatis*)“ ⁴). „Онъ больше, чѣмъ мы, желаетъ и ожидаетъ нашего спасенія и совершенства“ ⁵).

Итакъ, человѣкъ, по мысли преп. Кассіана, и въ падшемъ состояніи не лишенъ нѣкоторой способности къ добру: онъ можетъ желать добра и даже собственными силами можетъ пытаться осуществить его ⁶). Если же добрыя желанія, къ которымъ безъ сомнѣнія нужно относить и желаніе соб-

¹) Соб. XIII, 10; ср. 12, 14, 16 гл

²) Соб. XIII, 9.

³) соб XIII, 6

⁴) Inst. XII, 14.

⁵) Ibid

⁶) Inst XII, 14; Соб. III, 12, 19, 22; Соб. XIII, 6, 9, 10—12, 14.

ственного спасенія, могутъ возникать въ самомъ человѣкѣ, а желаніе психологически является начальнымъ актомъ въ проявленіи самодѣятельности человѣка, началомъ всего процесса волевой дѣятельности человѣка, то въ этомъ смыслѣ начало спасительнаго процесса принадлежитъ самому человѣку. И только это доброе желаніе самого человѣка служить уже какъ бы привязочнымъ пунктомъ для дѣйствія благодати, какъ внутренней силы, и въ добромъ желаніи *открывается какъ бы мѣсто для сочетанія двухъ силъ: воли и силы благодати* ¹⁾. И пр. Кассіанъ нигдѣ не говоритъ, что для возникновенія добрыхъ желаній, въ данномъ случаѣ желанія спасенія, было необходимо дѣйствіе благодати, какъ внутренней силы, создающей въ человѣкѣ самое доброе намѣреніе. И всѣ тѣ мѣста, въ которыхъ І. Кассіанъ выражается прямо, что начало добрыхъ расположеній ²⁾ и помышленій благихъ ³⁾ внушается намъ Богомъ, относятся къ благодати не въ смыслѣ особенной внутренне дѣйствующей силы, а благодати въ смыслѣ общей — внѣшней промыслительной дѣятельности, проявившейся въ частности въ проповѣди Евангелія. Эта благодать, конечно, виновница нашихъ добрыхъ расположеній, благодаря ей именно воспламеняются искры добродѣтелей. Господь въ данномъ случаѣ въ отношеніи къ каждому изъ насъ поступаетъ такъ же, какъ поступилъ съ Авраамомъ, когда говорилъ ему: „изыди изъ земли твоея“ (Быт. 12, 1). И отъ призванія (*vocatione*) насъ Господомъ ко спасенію чрезъ евангеліе дѣйствительно можетъ возникнуть у насъ желаніе спасенія, но мы, конечно, можемъ и не послушаться этого призванія ⁴⁾. Въ этомъ именно смыслѣ І. Кассіанъ и говоритъ въ заключеніе своихъ разсужденій о благодати и свободѣ: „посему православные отцы, которые достигли совершенства сердца не суетнымъ разсужденіемъ на словахъ, а самымъ дѣломъ, „*didicerunt, Divini esse muneris:*

¹⁾ Соб. XII, 7, 13. и благодать сообщаетъ свои дары вслѣдствіе нашего желанія и труда» Ср. Inst. XII, 14.

²⁾ Соб. III, 19, 22; Соб. XIII, 12.

³⁾ Соб. XIII, 3.

⁴⁾ Соб. III 10.

primum, ut accendatur unusquisque ad desiderandum omne, quod bonum est, sed ita, ut in alterutram partem plenum sit liberae voluntatis arbitrium" ¹⁾), т. е. отъ Бога производится, чтобы каждый самъ возбуждался къ желанію добра и значитъ дается только поводъ къ возникновенію желанія у человѣка, а не создается самое расположеніе (чрезъ внутреннее дѣйствіе благодати), иначе (разъ создаются расположеніе къ добру) не возможно „чтобы человекъ въ то же время по свободному произволению могъ желать и противнаго“. Это прекрасно поясняется у І. Кассіана на примѣрѣ призванія Авраама, когда слова Господа: „изыди отъ земли твоея“ послужили для Авраама поводомъ обнаружить свое доброе расположеніе. „Изъ этого, говоритъ І. Кассіанъ, ясно открывается, что начало нашего спасенія открывается призываніемъ (vocatione) Господа и мы вступаемъ на путь спасенія по внушенію Господа“ ²⁾); даже болѣе, въ этомъ смыслѣ начало благого расположенія полагается въ насъ особеннымъ внушеніемъ Божиимъ, когда Онъ или Самъ непосредственно, или посредствомъ увѣщанія чрезъ кого-нибудь, или поставленіемъ насъ въ крайнихъ обстоятельствахъ (т. е. дѣйствіемъ чисто внѣшней промыслительной благодати) привлекаетъ насъ на путь спасенія“ ³⁾), т. е., очевидно, возбуждаетъ въ насъ желаніе спасенія. Богъ даетъ намъ спасительныя совѣты (adhortationes salutiferas), чрезъ кои доброе расположеніе образуется или возобновляется“ ⁴⁾), а когда видитъ, что мы уже хотимъ склониться къ добру, тотчасъ укрѣпляетъ нашу готовность. Ибо Онъ тотчасъ отвѣчаетъ на вопль нашъ: „призови меня въ день скорби и изму тя“ (Пс. 49, 15) ⁵⁾). Именно благодать Божія подаетъ случаи (occasiones) къ спасенію, устрояетъ благопріятныя обстоятельства; наше же дѣло съ большимъ или меньшимъ жаромъ, или равнодушіемъ принимать благо-

¹⁾ Сопл. XIII, 18.

²⁾ Соп. III, 10.

³⁾ Соп. III, 19.

⁴⁾ Соп. XIII, 11.

⁵⁾ Ibid.

дѣянiя Божiя“¹⁾). Вотъ почему, очевидно, и случилось, что для образованiя добраго желанiя, хотя бы въ слабой степени, однимъ было достаточно общей проповѣди Евангелiя, а другимъ необходимы особыя случаи промыслительной дѣятельности Божiей, которыя, поражая человѣка, приводятъ его къ блаженному наслѣдiю и добрымъ желанiямъ.

Первое можно сказать по отношенiю къ Закхею и разбойнику, а второе особенно къ Маттею—мытарю и ап Павлу²⁾). Въ первомъ случаѣ Богъ видѣлъ явное обнаруженiе склонности къ добру и укрѣпилъ ее³⁾; во второмъ видѣлъ нехотѣнiе добра или колебанiе и „*admovent adhortatione salutiferas, quibus voluntas bona formetur in nobis*“⁴⁾). Итакъ, начало спасительнаго процесса должно открываться самимъ человекомъ въ видѣ *желанiя спастись* и это желанiе открываетъ путь для сочетанiя собственной силы человѣка съ силой благодати Божiей и только уже при помощи этой благодатной силы затѣмъ и совершается спасительный процессъ⁵⁾). „Подобно тому, какъ для больного недостаточно одного желанiя быть здоровымъ, нужно, чтобы полатель жизни Богъ далъ силы для здоровья“⁶⁾; и человѣкъ, хотя можетъ самъ собою желать добродѣтели и обнаруживать рвенiе (*appetitus*), но, чтобы исполнить сiя желанiя, всегда нуждается въ помощи Божiей⁷⁾). И весь спасительный процессъ предста-

¹⁾ Собес. III, 19. Та же мысль о дѣйствиiи вѣщней благодати для начала спасенiя въ Соб. XIII, 3.

²⁾ Психологическое состоянiе Маттея до призванiя вѣдь неизвѣстно; можетъ быть онъ уже переживалъ внутреннiй переворотъ, а призванiе только укрѣпило его.

³⁾ Соб. XIII, 11.

⁴⁾ Соб. XIII, 11. Ап. Павла особое чудесное призванiе побудило искать спасенiя, а волевой процессъ, приведшiй его къ вѣрѣ, безъ сомнѣнiя, совершался по тѣмъ же законамъ какъ и у другихъ, только скорѣе. Припомнимъ слова Мак Вел. объ ап. Павлѣ, что онъ гналъ христiанъ по невѣдѣнiю какъ бы подвизаясь за истину. Значить у него уже было исканiе ея Доброт. т. I стр. 175.

⁵⁾ Соб. XIII, 7, 13. Inst. XII, 14.

⁶⁾ Соб. XIII, 9.

⁷⁾ Соб. XIII, 9.

вляеть собою постоянное взаимодействіе силы Божіей и силы человѣческой ¹⁾). Такъ какъ спасительный процессъ совершается чрезъ вѣру и добрыя дѣла, то начало ихъ, самое сѣмя, изъ котораго они произрастаютъ (желаніе вѣры и добрыхъ дѣлъ, даже рвеніе (appetitus) къ нимъ)—отъ человѣка, но первоначальное возникновеніе, полученіе вѣры и совершеніе каждаго добраго дѣла необходимо зависить отъ помощи благодати Божіей. Нужно сказать, что въ рѣшеніи вопроса объ отношеніи благодати къ волѣ человѣка преп. Кассіанъ беретъ во вниманіе не столько степени (моменты) спасительнаго процесса, или собственно степени нравственнаго совершенства, сколько — для болѣе точнаго выясненія соотношеній свободы и благодати—психологическіе моменты волевого процесса. Первое ясное звено этого процесса есть желаніе, которое при усиленной мотивировкѣ ведетъ человѣка къ рѣшенію осуществить предметъ желанія и къ самому осуществленію, и вотъ по отношенію къ этимъ психологическимъ моментамъ воли и разсматриваетъ преп. Кассіанъ дѣйствіе благодати. И такая постановка дѣла при выясненіи вопроса объ отношеніи воли человѣка къ благодати, какъ внутренне дѣйствующей силѣ, очевидно, наиболѣе правильна, ибо каждый отдѣльный актъ волевой дѣятельности есть результатъ цѣльнаго сложнаго процесса развитія внутренней силы человѣческаго духа, а не моментальное простое наклоненіе человѣка въ ту или другую сторону подъ вліяніемъ посторонней силы. Нужно понимать волю чисто по—нелагіански, т. е. какъ простую форму, а не силу, чтобы иначе рѣшать этотъ вопросъ. Если же воля есть сила, если существуютъ не отдѣльные только акты волевой дѣятельности, а за ними скрывается еще нѣчто другое, что предшествуетъ и обуславливаетъ собою ихъ, то и нужно разсматривать чисто психологически отношеніе воли къ благодати (тоже какъ силѣ) въ процессъ ея развитія и дѣятельности (воли). Вотъ почему І. Кассіанъ и говоритъ, что въ такой рѣшительной постановкѣ, какъ это предлагаютъ, вопросъ этотъ не можетъ быть рѣшенъ, когда разсматриваютъ не моменты волевого процесса, а прямо одинъ извѣстный актъ воли. И по отношенію къ вѣрѣ, которой откры-

¹⁾ Себес. III. 12.

вается спасительный процессъ, нужно держаться того же пріема. Это тѣмъ болѣе, что вѣра, какъ исходный пунктъ совершенія спасительнаго процесса, должна быть понимаема не какъ просто теоретическое согласіе ума съ положеніями христіанской религіи, а какъ уже извѣстное субъективное отношеніе къ проповѣдуемому, собственно расположеніе къ нему, какъ живой импульсъ ¹⁾. И увѣровать во Христа дѣло сложное, требующее не только внимательности къ проповѣди, но и отреченія отъ себя, живого сознанія грѣховности и перемѣны самаго жизнеопредѣленія ²⁾, и все это переживается въ особаго рода чувствахъ. И вотъ *въ созиданіи вѣры*, въ ея *возникновеніи* и дѣлается необходимою благодать Божія, которая, какъ уже внутренне дѣйствующая сила, имѣя какъ бы привязочнымъ пунктомъ собственное желаніе человѣка вѣровать, укрѣпляетъ это желаніе и рѣшимость искать вѣры и, наконецъ, производить самую вѣру ³⁾. То же самое нужно сказать и относительно доброй дѣятельности. Желаніе человѣка, какъ начальный актъ его волевой дѣятельности, возникающей и помимо внутренняго дѣйствія благодати, обращается въ рѣшимость и переходитъ въ исполненіе непременно при помощи благодати Божіей. Такъ что начало добраго волеваго акта можетъ полагаться самимъ человѣкомъ, но развитіе, осуществленіе и укрѣпленіе его не возможно безъ благодати. Въ этомъ именно смыслѣ І. Кассіанъ и говоритъ въ заключеніе своихъ разсужденій, что „*divinae esse gratiae, ut effici valeant exercitia praedicta virtutum; sed ita, ut possibilitas non exstinguatur arbitrii*“ ⁴⁾. Къ тому же дѣйствію благодати нужно затѣмъ относить, „*ut acquisitae virtutis perseverantia teneatur, sed ita, ut captivitatem libertas addicta non sentiat*“ ⁵⁾. И такъ, въ каждомъ добромъ актѣ воли участвуютъ и свобода и благодать, и начало принадлежитъ свободѣ, а потомъ

¹⁾ Inst. XII, 19. Въ послѣдствіи видно будетъ, что І. Кассіанъ даже прямо отождествляетъ совершенство вѣры, постиженіе истины съ любовью и ставитъ ихъ въ тѣсную связь.

²⁾ Собес. 11.

³⁾ Соб. III, 16.

⁴⁾ Inst. XIII, 18.

⁵⁾ Ibid.

присоединяется благодать, какъ внутренне-дѣйствующая сила и при ея только содѣйствіи приходятъ въ исполненіе добрыя желанія человѣка, или добрый актъ воли ¹⁾. Отсюда первоначальное возникновеніе *вѣры* и *доброй дѣятельности* должно быть приписываемо благодати Божіей; вѣра и добрая дѣятельность возникаетъ отъ благодати и безъ нея невозможны. Собственный произволъ человѣка настолько слабъ и безсиленъ, что самъ по себѣ не можетъ вести къ положительнымъ добрымъ результатамъ, и возникающія отъ природной способности добрыя расположенія можно исполнить только при помощи Божіей, какъ и говоритъ Апостолъ: „еже хотѣти прилежитъ ми, а еже содѣяти доброе не обрѣтаю (Римл. 7, 18) ²⁾. И человѣкъ, даже праведный, т. е. уже ставшій на путь спасительный, непрестанно колеблется и въ каждое мгновеніе готовъ пасть, и необходима помощь Божія, чтобы онъ отъ слабости произвола, не погибъ въ паденіи своемъ и чтобы вѣра и добрая дѣятельность укрѣплялись и достигали совершенства ³⁾. Если теперь въ спасительномъ процессѣ, взятомъ въ цѣлой совокупности, различаютъ обыкновенно моменты: возникновенія вѣры и доброй дѣятельности, ихъ возрастаніе и совершенное укрѣпленіе, то по I. Кассіану нужно признать *полную необходимость благодати для всѣхъ ихъ*. Благодатная помощь Божія рѣшительно необходима въ дѣлѣ духовно-нравственнаго роста и на всѣхъ ступеняхъ этотъ ростъ собственно принадлежитъ не усиліямъ человѣка, а ей. „*Gratia Dei ac misericordia*, говоритъ I. Кассіанъ, *semper operat in nobis, ea, quae bona sunt*“ ⁴⁾. „Почему, коль скоро она оставитъ, то своимъ трудомъ и тщаніемъ уже ничего не успѣешь и безъ ея помощи самъ не возвратишь себѣ опять прежняго состоянія, какъ бы ни было велико собственное стараніе и усиліе духа“ ⁵⁾. А что здѣсь говорится именно о благодати въ смыслѣ внутренняго, таинственнаго воздѣйствія на человѣческую душу, а не въ смыслѣ благодати внѣшней, это

¹⁾ Собр. VII, 8; IV, 5.

²⁾ Собр. XIII, 9—10.

³⁾ Собр. III, 12—13.

⁴⁾ Coll. IV, 5. Mign. t. 49. p. 583.

⁵⁾ Ibid.

ясно видно изъ дальнѣйшей рѣчи въ томъ же Собесѣдованіи (IV, 5), особенно изъ словъ: „иные въ ся (т. е. благодати) сокровенныхъ и неожиданныхъ посѣщеніяхъ исполняются благоуханіемъ духовнымъ, превышающимъ всякую пріятность мастей, составляемыхъ человѣческимъ искусствомъ; такъ что духъ, будучи проникнутъ сею сладостію, вземлетъ въ нѣкоторое изступленіе духовное“ ¹⁾. И подъ вліяніемъ такого воздѣйствія благодати Божіей всѣ духовныя силы человѣка какъ бы повышаются въ своей энергіи, и то, чего прежде человѣкъ не могъ достигъ своими силами и стараніемъ, теперь по благодати Божіей дается ему. Подъ вліяніемъ только этой благодати человѣкъ начинаетъ уразумѣвать и понимать смыслъ самыхъ заповѣдей Божіихъ (*intelligere*) и никакое ученіе, никакое изученіе сами по себѣ не могутъ привести человѣка къ этому, потому, конечно, что законъ духовенъ, а человѣкъ плотянь, и нужно нѣкоторое одухотвореніе человѣка, чтобы онъ понялъ смыслъ заповѣдей. Вотъ почему св. мужи никогда и не надѣялись собственнымъ тщаніемъ устроить тотъ путь, по коему надлежало идти, и для уразумѣнія закона искали просвѣщенія (*illuminationis*) отъ Бога, *ежедневно* (*quotidie*) взывая къ Нему: „пути Твоя, Господи, скажи ми, и стезямъ Твоимъ научи мя“ (Пс. 24, 4). „Открой очи мои, и уразумѣю чудеса отъ закона Твоего“ (Пс. 118, 18) ²⁾. „Такъ и св. Давидъ, говоритъ преп. Кассіанъ, ищетъ у Господа вразумленія, посредствомъ котораго могъ бы познать заповѣди Божіи, хотя уже зналъ ихъ, какъ они написаны въ книгѣ закона, говоря: рабъ Твой есмь азъ: вразуми мя (*da mihi intellectum*) и увѣмъ свидѣнія Твоя (*ut discam mandata tua* Пс. 118, 121). Хотя по самой природѣ своей онъ обладалъ разумомъ и имѣлъ уже дѣйствительное познаніе о заповѣдяхъ, содержащихся въ законѣ, однакожъ, чтобы полнѣе постигнуть его, умоляетъ о семъ Господа, будучи увѣренъ, что къ духовному разумѣнію закона (*ad intelligendam spiritaliter legem*) и болѣе ясному познанію заповѣдей вовсе недостаточно того, что вложено въ него природою (*per naturam conditionis insertum est*), если не придетъ

¹⁾ Соб. IV, 5; сравн IV, 4. 44/

²⁾ Coll. III, 13—14. Mign. t. p. 576.

къ нему божественное просвѣщеніе и не освѣтитъ внутреннихъ чувствъ его“ ¹⁾. „И ап. Павелъ говорилъ тоже самое, что говоримъ мы: „разумѣй яже глаголю: да дасть убо тебѣ Господь разумъ о всемъ“ (Тим. 2 посл. 2, 7) ²⁾. Неудивительно, поэтому, что и самая вѣра, какъ въ ея первоначальномъ возникновеніи, такъ и въ возрастаніи и совершеннѣйшемъ проявленіи зависитъ отъ дѣйствія на духъ человѣка этой же благодати Божіей. Приводя слова ап. Павла: „Яко вамъ даровася, еже о Христѣ не токмо еже въ Него *впровати*, но и еже по Немъ страдати“ (Фил. 1, 29), преп. Кассіанъ замѣчаетъ: „здѣсь свидѣлствуется, что какъ начатокъ нашего обращенія и вѣры, такъ и терпѣніе въ страданіяхъ даруется намъ отъ Господа (*donari nobis a Domino*)“ ³⁾. „*Ipsa fides a Domino, concedatur*“ ⁴⁾, говоритъ преп. Кассіанъ, и въ дальнѣйшей рѣчи ясно раскрываетъ необходимость благодати для возрастанія и совершенства вѣры. „Апостолы въ такой мѣрѣ чувствовали, что все относящееся къ спасенію подается Богомъ, что даже просили отъ Господа, чтобы самая вѣра у нихъ исполнилась (*ut ipsam quoque fidem praestari sibi a Domino postularent*) и не присвоая ложно полноты ея свободѣ воли, но вѣруя, что она подается Богомъ, говорили: „Господи, приложи намъ вѣру“ (*Domine auge nobis fidem*)“ ⁵⁾. Самъ Спаситель научаетъ, что наша вѣра шатка и немощна и не можетъ стоять сама по себѣ, если не будетъ подтверждена помощію Божіей, когда говоритъ ап. Петру: „Симоне, Симоне, се сатана просилъ васъ, дабы сѣялъ васъ, яко пшеницу: Азъ же молихся о тебѣ, да не оскудѣетъ вѣра твоя (Лук. 22, 31—32)“ ⁶⁾. И нѣкто другой, чувствуя въ себѣ слабость и что вѣра его готова потерпѣть кораблекрушеніе, молитъ Господа о помощи вѣры своей:

¹⁾ Ibid. III, 13—15. Mign. t. 49. p. 577.

²⁾ Coll. III, 15. Mign. t. 49, p. 577.

³⁾ Ibid. — (А что здѣсь разумѣется благодать внутренняя это изъ предыдущаго видно,—изъ начала 15 гл.).

⁴⁾ Coll. III, 16. Mign. t. 49, p. 578. (*Concedo*—попущать, уступать, даровать (словарь Кроненберга, стр. 102);—отсюда уступается, попускается или дается Богомъ),

⁵⁾ Coll. III, 16. Mign. t. 49, p. 578—579..

⁶⁾ Coll. III, 16. Mign. t. 49, p. 579.

„Господи, помоги моему невѣрію (Мар. 9, 24) ¹⁾. „Итакъ, говорить преп. Кассіанъ, мужи евангельскіе и апостольскіе вполнѣ чувствовали, какъ всякое добро совершается не иначе, какъ съ помощію Божіею (*consummari auxilio Domini*) и исповѣдали, что своими силами, или свободою своей воли они не могутъ сохранить *невредимою* даже вѣру свою; почему молили Господа то вспомошествовать ей, то даровать ее (*vel adjuvare in se, vel donari sibi*)“ ²⁾. Псалмопѣвецъ говоритъ: „аще глаголахъ: подвижеся нога моя“—отъ шаткости нашей свободы,—„Милость Твоя, Господи, помогаше ми (Пс. 93, 18)“; опять съ своею нетвердостью соединяетъ помощь Божію, исповѣдая, что то, чтобы не подвиглась (*movege*) нога вѣры (*pes fidei*), не есть дѣло собственнаго усилія, а милосердія Божія ³⁾. Если же вѣра Петра имѣла нужду въ помощи Божіей, чтобы не ослабѣть, то кто будетъ столько самонадѣянъ и слѣпъ, что для сохраненія ея въ себѣ думалъ бы не имѣть нужды въ ежедневномъ содѣйствіи Божіемъ ⁴⁾. „Поэтому-то неразумно и даже святотатственно какія нибудь добрыя дѣла присвоить своимъ усиліямъ, а не благодати и помощи Божіей (*gratiae et adjutorio*), когда Господне изрѣченіе свидѣтельствуетъ, что безъ Его вдохновенія и содѣйствія (*sine inspiratione et cooperatione*) никто не можетъ приносить духовныхъ плодовъ. И св. Апостоль внушаетъ: „что имаша, егоже вѣси пріялъ, аще же и пріялъ еси, что хвалишися, яко не пріемъ“ (1 Кор. 4, 8). ⁵⁾. И не только вѣра въ ея начальномъ возникновеніи, ростѣ и совершенствованіи, но и всякое доброе дѣло и желаніе приводится въ исполненіе только при помощи благодати Божіей. „*Nam bonarum rerum non tantum suggestor, sed etiam fautor atque impulsor est Deus*“ ⁶⁾; „*ut et bonam voluntatem nostram et operis consummationem a Domino in nobis impleri*“ ⁷⁾. Тѣмъ болѣе человекъ не мо-

¹⁾ Ibid.

²⁾ Ibid.

³⁾ Собр. III, 12.

⁴⁾ Coll. III, 16. Mign. t. 49. p. 579.

⁵⁾ Ibid.

⁶⁾ Coll. VII, 8. Mign. t. 49. p. 678 (русскій переводъ не вѣренъ).

⁷⁾ Coll. III, 15. Mign. t. 49 p. 577.

жетъ безъ помощи Божіей укрѣпляться въ доброй дѣятельности; стойкость противъ искушенія, укрѣпленіе и совершенство (*perfectio*) въ добрыхъ дѣлахъ все это подается Богомъ. „Совершенство терпѣнія (*summam tolerantiae*), говоритъ преп. Кассіанъ, чрезъ которое мы можемъ выдерживать находящія искушенія состоитъ не столько въ нашей крѣпости, сколько въ милосердіи и умѣреніи (*moderatione*) Божіемъ, какъ говоритъ Апостолъ: „вѣренъ Богъ, иже не оставитъ васъ искуситися паче еже можете, но сотворитъ со искушеніемъ и избытіе, яко возможно вамъ понести (1 Кор. 10, 13)“ ¹⁾. „Давидъ, говоритъ въ другомъ мѣстѣ преп. Кассіанъ, зная, что онъ вовсе не можетъ имѣть успѣха въ своемъ трудѣ отъ собственнаго только тщанія, такъ что неоднократно молитвою умолялъ Господа, чтобы Онъ благоволилъ управлять его, говоря: „въ дѣлѣ рукъ нашихъ споспѣшествуй намъ“ (Пс. 89, 17). ²⁾. И надо вѣрить, что мы не можемъ достигнуть совершенства въ дѣлахъ безъ помощи Божіей, если и совершать ихъ не можемъ *sine divinae protectionis auxilio, inspirationisque ejus et castigationis atque exhortationis gratia*, которую (благодать) Богъ вливаетъ въ наши сердца, милостивно посѣщая насъ или чрезъ другого, или самъ собою ³⁾. Вѣдь для укрѣпленія въ доброй дѣятельности и совершенства въ ней необходимо постоянное понужденіе себя, постоянный жаръ ревности, постоянство добраго расположенія, а все это невозможно, если благодать Божія своими воздѣйствіями на наше сердце не будетъ поддерживать и влгать въ насъ этотъ жаръ и ревность ⁴⁾. Поэтому-то, преп. Кассіанъ и говоритъ, что „недостаточно, чтобы только начала спасенія (т. е. возникновеніе вѣры и доброй дѣятельности) были положены въ насъ благодатью Божіей, если они не будутъ возводимы къ совершенству тѣмъ же милосердіемъ и ежедневной помощью (*non sufficere sibi salutis principia dono Dei gratiaque collata, nisi fuerint eadem miseratione ipsius et quotidiana opitulatione perfecta*). Ибо не свободная воля, но Господь рѣшитъ око-

¹⁾ Coll. III, 17. Mign. t. 49 p. 580; ср. Собр. XIII, 14.

²⁾ Inst. XII, 14.

³⁾ Inst. XII, 16.

⁴⁾ Собр. XIII, 6; ср. Inst. XII, 17.

ванныя, не наша сила, но Господь возводитъ низверженныя, не наше мужество, но Господь утверждаетъ вся ниспадающія“ ¹⁾). Самое стараніе наше безъ содѣйствія Божія никогда не можетъ привести къ совершенству чистоты (т. е. добродѣтели), если она не будетъ дарована благодію Божіею ²⁾). Изъ приведенныхъ разсужденій преп. Кассіана попятно, почему онъ и говоритъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ прямо, что все, относящееся къ спасенію человѣка, нужно приписывать благодати Божіей, потому именно, что *положительный-то нравственный ростъ чловѣка, развитіе въ немъ вѣры и доброй дѣятельности* съ самаго возникновенія ихъ и до ихъ совершенства принадлежитъ не его усиліямъ, а составляетъ дѣло Божіе. Нравственный ростъ и совершенствованіе чловѣка чрезъ развитіе вѣры и добрыхъ дѣлъ, должны выражаться ни въ чемъ иномъ, какъ въ восстановленіи внутренней гармоніи, въ подавленіи похотствованія плоти и ослабленіи закона грѣха ³⁾). Каждая побѣда надъ порокомъ есть какъ бы шагъ къ побѣдѣ надъ закономъ грѣха, есть уже ослабленіе его силы, а всякое ослабленіе силы закона грѣха ведетъ къ восстановленію прежняго господства закона ума, ведетъ къ богоподобию. Ослабленіе же и избавленіе отъ закона грѣха и смерти и даетъ намъ благодать Божія, какъ говоритъ Апостолъ: „несчастный я чловѣкъ! кто избавитъ меня отъ сего тѣла смерти?“ и сейчасъ присовокупляетъ: „благодать Божія чрезъ Иисуса Христа Господа нашего избавитъ“. (Римл. 7, 25) ⁴⁾; или въ другомъ мѣстѣ: „законъ духа жизни во Христѣ Иисусѣ освободилъ меня отъ закона грѣха и смерти (Римл. 8, 1—2), т. е. благодать Христова всѣхъ святыхъ своихъ отъ этого закона грѣха и смерти освобождаетъ“ ⁵⁾). Тѣ тернія и волчцы, которыя законъ грѣха произвелъ въ землѣ нашего сердца, законъ благодати исторгаетъ ⁶⁾). И вотъ

¹⁾ Coll. III, 15. Mign. t. 49 p. 577.

²⁾ Coll. III, 15. Mign. t. 49 p. 578; cp. Inst. VI. 6.

³⁾ Собр. 23.

⁴⁾ Собр. XXII, 14.

⁵⁾ Собр. XXIII, 13.

⁶⁾ Ibid. 15.

почему ни одинъ праведникъ не имѣетъ въ себѣ достаточно силъ стяжать праведность ¹⁾ „и наша *идность* (*idoneitas pos- tra*) зависитъ отъ Бога, а не отъ нашихъ стараній“ ²⁾. „Впро- чемъ, замѣчаетъ преп. Кассіанъ, чрезъ это не упраздняется собст- венное попеченіе, забота и трудъ человѣка, какъ будто они на- прасно употребляемы, а только показывается, что „въ каждое мгновеніе и день“ имъ необходимы божественное содѣйствіе и благодать“ ³⁾. Напротивъ, они обнаруживаютъ собственное желаніе человѣка ко спасенію, его готовность къ нему и чрезъ это привлекаютъ къ себѣ благодать Божию, которая и дается человѣку вслѣдствіе его желанія и труда ⁴⁾. Однако не нужно думать, что собственныя усилія человѣка являются какой ни- будь заслугой предъ Богомъ, такъ что и благодать дается какъ бы не даромъ, а по долгу заслуженнаго воздаянія; благодать тогда была бы уже не благодатью. Собственныя усилія человѣ- ка, его желаніе, только привлекаютъ милосердіе Божіе, даютъ поводъ, „благодать же всегда дается даромъ“, потому что да- ры благодати не соизмѣримы съ заслугами человѣка и за малыя наши усилія воздается съ неопѣнимою щедростію ⁵⁾. Богъ, по І. Кассіану, только по безконечному Своему милосердію принимаетъ собственныя усилія человѣка, какъ бы за заслуги, чтобы сообщеніе даровъ благодати не казалось безпричиннымъ; „все же они не могутъ быть на самомъ дѣлѣ равны будущей наградѣ, и не могутъ сдѣлать благодать не туне даемою“ ⁶⁾. Не нужно поэтому думать, какъ нѣкоторые думаютъ, что благо- датъ сообразуется съ заслугами каждаго (*secundum meritum uniuscujusque*); это было бы тогда, когда за усиліями человѣ- ка дѣйствительно признавалось какое либо значеніе заслугъ ⁷⁾. Въ качествѣ иллюстраціи для поясненія своей мысли о слабости собственныхъ силъ человѣка къ добру и необходимости благо- датной помощи, которая все таки даетъ мѣсто и собственнымъ силамъ человѣка, І. Кассіанъ беретъ примѣръ изъ обыкновен-

¹⁾ Соб. III, 12

²⁾ Ibid.—15.

³⁾ Ibid.—15 и 22.

⁴⁾ Соб. XIII, 13.

⁵⁾ Ibid

⁶⁾ Ibid

⁷⁾ Соб. XIII, 16; сравни—13.

ной жизни: „кормилица, прежде нежели дитя начнет ходить, носить его на рукахъ, а когда приходитъ время ходить, учить его ходить сперва поддерживая за руки, потомъ приучая ходить одного, впрочемъ, наблюдая, чтобы не упало; когда же вырастетъ, то для укрѣпленія силъ позволяетъ бороться съ сверстниками или переносить соразмѣрныя силамъ тяжести. Такъ и Отецъ Небесный многихъ носить на рукахъ, иныхъ оставляетъ собственному произволу, для упражненія силъ, впрочемъ такъ, что всегда воспомоществуетъ труждающемуся, слышитъ призывающаго, не оставляетъ ищущаго Его „¹⁾,

„Итакъ, говоритъ преп. Кассіанъ, Творецъ всюду производить все, *возбуждая* (incitare), *содействуя* (protegere) и *утверждая* (confirmare), однако безъ нарушенія данной свободы ²⁾. Если же хитрословеснымъ мудрованіемъ выведено заключеніе, противорѣчащее такому понятію, то его болѣе надобно избѣгать, нежели обнаруживать на разореніе вѣры“. ³⁾ Сводя къ общимъ положеніямъ приведенныя разсужденія Кассіана о свободѣ и благодати, получаемъ слѣдующія мысли, которыхъ долженъ держаться подвижникъ Христовъ о возможности исполненія взятой на себя задачи спасенія. Въ дѣлѣ осуществленія подвижничества участвуютъ и собственныя силы человѣка и благодать Божія ⁴⁾. Благодать Божія, дѣйствующая на человѣка въ процессѣ его спасенія, какъ нѣкая внутренняя сила, отгрызается человѣку въ формѣ невыразимо-пріятныхъ ощущеній ⁵⁾ или въ обиліи благихъ помышленій ⁶⁾ и какъ привязочнымъ пунктомъ для начала своей дѣятельности въ человѣкѣ имѣетъ свободныя желанія и усилія человѣка, такъ и въ дальнѣйшемъ воздѣйствіи на него требуетъ того же ⁷⁾. Благодать приходитъ на помощь *собственнымъ усиліямъ* человѣка и Богъ, „если видитъ зародышъ (ortum) добраго расположенія (bonae voluntatis) въ насъ, то немедля

¹⁾ Соб. XIII, 14. Такое же сравненіе отношенія Бога къ человѣку въ дѣлѣ спасенія и у Макара Вел. См. Доброт. т. I стр. 174 (С 70).

²⁾ Ibid.—18.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ Соб. III, 15, 22.

⁵⁾ Соб. IV, 5.

⁶⁾ Ibid.

⁷⁾ Соб. III, 19.

возбуждает его и всячески содѣйствуетъ возрастанію его¹⁾. Благодать Божія, посредствомъ внутренняго улаженія и воодушевленія, очевидно, укрѣпляетъ рѣшимость человѣка, служить для человѣка какъ бы сильнѣйшимъ внутреннимъ мотивомъ къ осуществленію желанія, производя переломъ въ волѣ и чувствахъ человѣка къ добру²⁾. Положительный нравственный ростъ человѣка, возникновеніе вѣры и добрыхъ дѣлъ, ихъ ростъ и совершенство, зависятъ отъ нея, собственныя же силы человѣка должны только начинать дѣятельность и чрезъ это привлекать къ себѣ благодать Божию; надѣяться только на свои силы невозможно³⁾. Впрочемъ, „умъ человѣческій не можетъ совершенно постигнуть, какъ Богъ производитъ въ насъ все и вмѣстѣ все усвоится нашей волѣ, о которой говорится: „аще хотите и послушаете Мене, благая земли снесте (Ис. 1, 19)“⁴⁾. Только въ тайнѣ своего сознанія душа бываетъ цѣлительницей благодѣяній Божіихъ и здѣсь только человѣкъ можетъ познавать, что Богъ въ немъ производитъ и новое духовное творчество есть поэтому чудо изъ чудесъ⁵⁾. И это новое духовное творчество есть дѣло воистину

¹⁾ Соб. XIII, 8.

²⁾ Соб. XIII, 6, 18.

³⁾ Соб. III, 12—22.

⁴⁾ Соб. XIII, 9.

⁵⁾ Соб. XII, 12—13. Во взглядахъ Кассіана на свободу и благодать сильно заявляетъ себя его восточное религиозное воспитаніе и вліяніе, въ частности его учителя Златоуста, который держался того же взгляда, что воля должна начинать, а благодать примыкаетъ къ ней. Это особенно въ его *Hom. 12 in Hebr. p. 3* (См. *Hoch. Lehre I. Cass. von gnade und Natur* стр. 78). И восточные аскеты, напр. Макарій Египетскій, Антоній, также смотрѣли на это, особенно у Макарія (46 бес.) такое же сравненіе отношенія Бога къ человѣку, какъ у Кассіана въ Соб. XIII, 14 (примѣръ кормилицы) и форма воздѣйствія благодати (бес. о любви XI). Онъ же въ бесѣдѣ «О храненіи сердца» говоритъ: «монахъ долженъ начинать свою жизнь, а Богъ восполняетъ своимъ духомъ такое намѣреніе». И Антоній Великій говоритъ: «Исусъ Христосъ сохранить тебѣ покой и исполнить въ мирѣ всѣ дѣла, которыя ты началъ (Ер. 19)». Изложеніе взгляда Кассіана на свободу и благодать и при томъ въ довольно обширномъ видѣ необходимо въ видахъ того, что вѣдь этотъ вопросъ является необходимымъ элементомъ живого міровоззрѣнія подвижника, опредѣляющаго самую его жизнь; а въ системѣ Кассіана онъ является основаніемъ возможности подвижничества,

чудесное, ибо подвижникъ Христовъ беретъ на себя задачу построить изъ своей души нѣвій духовный храмъ, въ которомъ бы обиталъ самъ Богъ ¹⁾ и кромѣ точнаго представленія о средствахъ къ этому и программы всего дѣла долженъ познать и искусство построения, и порядокъ исполненія дѣла, и самыя основы, на которыхъ должно созидаться зданіе духовное.

подобно тому, какъ ученіе о природѣ падшаго человѣка было основаніемъ необходимости подвижничества. И по существу дѣла вопросы о свободѣ и благодати въ ихъ взаимномъ отношеніи—вопросы попреимуществу аскетиче-
ской и ей всего удобнѣе рѣшать ихъ не потому только, что они теоретически касаются ея какъ бы нѣкоторыя предпосылки, опредѣляющія положеніе самой аскетиче-
ской, какъ жизни, а и потому, что аскетика, какъ жизнь, уже рѣшаетъ эти вопросы собственнымъ опытомъ и ея рѣшеніе должно имѣть болѣе значенія, чѣмъ чисто теоретическое разглагольствованіе на основаніи отвлеченныхъ—діалектическихъ соображеній. Такъ именно говоритъ и пр. Кассіанъ, предупреждая читателя, что онъ будетъ излагать взгляды тѣхъ, которые путь совершенства не высокопарными словами изобразили, но собственнымъ опытомъ и вѣрными примѣрами передали его (Inst. XII, 13, ср. Соб. XIII, 19).

¹⁾ Соб. IX, 23; Соб. 24. 6.

Глава III.

Осуществленіе подвижничества со стороны внутренняго человека. Ходъ внутренней жизни подвижника: исходное начало, принципы и проявленія этой жизни.

Весь процесс подвижнической жизни преп. Кассіанъ разсматриваетъ какъ постепенное отреченіе человека отъ нажитого содержанія личной жизни во имя новаго, какъ именно разрушеніе стараго духовнаго зданія, въ которомъ обиталъ діаволъ и выработку новаго матеріала и построеніе изъ него новаго зданія Богу, созерцаніемъ Котораго и будетъ жить подвижникъ, осуществившій свою задачу. Въ этомъ процессѣ жизни подвижника преп. Кассіанъ различаетъ главнымъ образомъ два періода: періодъ такъ называемаго *трудничества* или *борьбы*, сообразно основному характеру жизни подвижника, и періодъ *собственно переживанія результатовъ* этого трудничества—состояніе совершенства, (поскольку оно выражается во внутренней жизни подвижника ¹⁾). И поскольку въ борьбѣ и переживаніи совершенства участвуетъ весь человекъ въ цѣлой совокупности своихъ духовныхъ силъ, то и явленія жизни подвижника на этихъ ступеняхъ разсматриваются и характеризуются преп. Кассіаномъ сообразно взгляду или на общій тонъ жизни подвижника, или на состояніе его духовныхъ силъ, взятыхъ въ отдѣльности. Собственно же по характеру самой жизни весь путь подвижничества складывается изъ періода борьбы и періода обновленнаго духовнаго состоя-

нія, которое у І. Кассіана попреимуществу называется созерцаніемъ Бога, очевидно въ силу того, что въ этомъ обновленномъ духовномъ состояніи человѣкъ живетъ тою же жизнію, какою жилъ первозданный человѣкъ до паденія (т. е. созерцаніемъ). (И въ данномъ случаѣ Кассіанъ очень фигурально выражается о жизни подвижника, что она есть переходъ отъ степени умственного Іакова (запинателя) къ достоинству Израиля (зрящаго Бога) ¹⁾).

Такой порядокъ и блаженный Давидъ, по прореченію Св. Духа, такъ раздѣлилъ, говоря сначала: „вѣдомъ во Іудеи Богъ, т. е. въ душѣ, которая еще задерживается въ исповѣданіи грѣховъ; ибо Іудея значитъ исповѣданіе; а въ Израилѣ, т. е. въ томъ, кто видитъ Бога или (какъ нѣкоторые толкуютъ) праведникъ Божій, не только вѣдомъ, но и „велико есть имя Его“. Потомъ, призывая насъ къ высшему и желая показать и самое мѣсто, въ которомъ Господь утѣшается, говоритъ: и сдѣлалось въ мирѣ мѣсто Его (Пс. 75, 2—4), т. е. не въ смятеніи сраженія и борьбѣ съ пороками, а въ мирѣ цѣломудрія и въ постоянномъ спокойствіи сердца. Итакъ, если кто удостоится завладѣть этимъ мѣстомъ мира по подавленіи плотскихъ страстей, то съ этой ступени восходя и постепенно становясь духовнымъ Сіономъ, т. е. зрителемъ Бога, будетъ также и обителемъ Его“ ²⁾.) А это будетъ тогда, когда плоть (т. е. *desideria pessima*), переставъ вождѣвать противъ духа (т. е. *desideria bona et spiritalia*) будетъ согласоваться съ его желаніями и добродѣтелью, и они начнутъ соединяться между собою твердымъ миромъ и, по изреченію Псалмопѣвца, какъ братья будутъ жить заодно ³⁾.) Указанный порядокъ или путь жизни подвижнической есть порядокъ нормальный и нарушение его есть уже отступленіе отъ правилъ подвижническаго искусства и не можетъ вести къ цѣли. „Наше званіе (*professio*), говоритъ Кассіанъ, которое стремится къ созерцанію невидимыхъ тайнъ, имѣетъ (какъ и прочіе искусства) извѣстный порядокъ и основаніе. Знаніе его бываетъ двоякое: первое практическое, т. е. дѣятельное, которое относится къ исправленію нравовъ и очищенію пороковъ,

¹⁾ Собес. 1—введеніе.

²⁾ Соб. 12, 11.

³⁾ Ibid.

второе—теоретическое, которое состоитъ въ созерцаніи божественныхъ предметовъ и познаніи сокровеннѣйшихъ истинъ“¹⁾. Поэтому кто желаетъ достигнуть созерцанія Бога, тому необходимо со всѣмъ усердіемъ сначала приобрѣсти дѣятельное знаніе, такъ какъ созерцаніе безъ практическаго знанія не можетъ быть приобрѣтено. Если указанные ступени сказаннымъ образомъ слѣдуютъ одна за другой, то можно достигнуть высоты, на которую по отнятіи одной ступени нельзя перелетѣть. „Итакъ, напрасно стремится къ созерцанію Бога тотъ, кто не уклоняется нечистоты пороковъ; ибо Духъ Божій удалится отъ лукавства и не будетъ обитать въ тѣлѣ, поработенномъ грѣху (Прем. 1, 4—5).²⁾ Итакъ, въ періодъ трудничества или въ періодъ дѣятельнаго знанія подвижникъ и долженъ совершить очищеніе сердца отъ терніевъ и волчцовъ, которые въ немъ пропзрасли³⁾, и такимъ образомъ отречься отъ плотскаго состоянія души⁴⁾, которое дѣлаетъ его членомъ царства діавола, и перейти къ духовному. Само же это отреченіе имѣетъ разныя степени, въ совокупности которыхъ и выражается его сущность:—смерть міру и распятіе себя. Различіе этихъ степеней обусловливается различіемъ самихъ предметовъ, отъ которыхъ нужно отречься подвижнику въ періодъ дѣятельнаго знанія, а потому и самая борьба подвижника имѣетъ извѣстный порядокъ. Первое изъ отреченій то, когда тѣлесно оставляются всѣ богатства и стяжанія міра⁵⁾, т. е. вообще оставляется внѣшній міръ и условія обычной жизни. Вторая степень отреченія, когда оставляются прежніе нравы и порочныя страсти, какъ тѣлесныя, такъ и душевныя; третье отреченіе то, въ которомъ, отвлекая умъ свой отъ всего настоящаго и видимаго⁶⁾, созерцаемъ только будущее и желаемъ невидимаго.⁷⁾ (Въ качествѣ какъ бы историческаго прообраза для этихъ явленій въ жизни подвижника Кассіанъ указываетъ на призваніе Авраама, въ которомъ (въ призваніи) онъ находитъ

¹⁾ Собр. XIV. 4.

²⁾ Собр. XIV. 2.

³⁾ Собр. XXIII. 11—12; Собр. XIV. 1.

⁴⁾ Собр. IV. 19.

⁵⁾ Ibid. III. 6.

⁶⁾ Собр. III. 6

⁷⁾ Ibid.

всѣ указанные моменты отреченія ¹⁾. „Эти три отреченія, говоритъ онъ, всѣ вмѣстѣ совершить повелѣлъ Господь Аврааму, когда сказалъ ему: „изыди отъ земли твоея, отъ рода твоего и отъ дому отца твоего“ (Быт. 12, 1). Во первыхъ сказалъ: отъ земли твоея, т. е. отъ богатства и стяжаній земныхъ; во 2-хъ отъ рода твоего, т. е. отъ прежняго образа жизни: отъ прежнихъ правилъ и пороковъ, кои, прилѣпившись къ намъ съ самого рожденія, являются родственными намъ; въ 3-хъ отъ дому отца твоего, т. е. отъ всякаго воспоминанія о мірѣ и о всемъ, что представляется взору очей“ ²⁾ *Перваго рода отреченіе — тѣлесное оставленіе предметовъ внѣшняго міра можно назвать борьбою съ внѣшнимъ міромъ или прямо борьбою внѣшнею и это относится уже болѣе къ осуществленію подвижничества со стороны внѣшняго человѣка, къ строю его внѣшней жизни. Отреченіе же второе и третье — отъ страстей и помысловъ — можно назвать попреимуществу борьбою внутреннею. Главное въ жизни подвижника составляетъ именно эта внутренняя борьба, ее то и нужно имѣть въ виду при изображеніи жизни подвижника со стороны внутренняго человѣка. „Немного пользы принесетъ намъ первое отреченіе, говоритъ преп. Кассіанъ, если вслѣдъ за симъ съ такимъ же усердіемъ и ревностью не успѣшимъ совершить и второе. Ибо только тогда, когда успѣемъ стяжать сіе второе, возможемъ достигнуть и третьяго, въ коемъ, изшедши изъ дома прежняго своего отца, который, какъ упомянули мы, есть отецъ нашъ отъ начала рожденія по ветхому человѣку и прежней жизни, когда мы были естествомъ чада гнѣва. всецѣло устремимъ взоръ ума своего къ небесному“ ³⁾. Итакъ, излагая взгляды преп. Кассіана на осуществленіе подвижничества со стороны внутренняго человѣка, нужно представить жизнь подвижника: 1) въ периодъ трудничества или борьбы, направленной къ пересозданію своей внутренней жизни и 2) изобразить состояніе его духовнаго совершенства.*

Внутреннимъ исходнымъ началомъ жизни подвижнической, какъ процесса личнаго спасенія, является, по Кассіану, *страхъ Господень и происходящее отъ него сокрушеніе сердечное о*

¹⁾ Соб. III, 6

²⁾ Ibid:

³⁾ Собес. III, 7.

своемъ *грѣховномъ состояніи* ¹⁾. „Начало и огражденіе нашего спасенія, говоритъ преп. Кассіанъ, есть страхъ Господень, отъ котораго рождается спасительное сокрушеніе сердечное“ ²⁾. Въ этомъ именно чувствѣ *субъективно* и выражается начало обращенія человѣка отъ жизни по закону плоти къ жизни по закону духа. Что же касается самихъ обстоятельствъ, которыя побуждаютъ человѣка обратиться на путь спасительный, то они различны. Преп. Кассіанъ указываетъ три способа призванія, или три обстоятельства, которыя могутъ ставить человѣка на путь спасительный: 1) непосредственное призваніе отъ Бога, когда Онъ возбуждаетъ насъ искать вѣчной жизни и спасенія и посредствомъ спасительнаго сокрушенія сердца влечетъ прилѣпиться къ Его заповѣдямъ. Подобнымъ образомъ былъ призванъ Авраамъ, когда голосъ Божій призвалъ его изъ мѣста рожденія. Этимъ же способомъ, призванъ и блаженный Антоній, который случай къ своему обращенію воспріялъ отъ самого Бога (*occasione suae conversionis o sola Divinitate percepit* ³⁾). Второго рода призваніе бываетъ чрезъ человѣка, когда мы воспламеняемся желаніемъ спасенія примѣрами или увѣщаніями святыхъ. Подобнымъ образомъ были освобождены сыны Израиля Моисеемъ отъ работы египетской и многіе подвижники чрезъ св. Антонія ⁴⁾. Третьяго рода призваніе есть то, которое бываетъ по необходимости: когда мы подвергаемся неожиданнымъ бѣдствіямъ и чрезъ это невольно понуждаемся обратиться къ Богу. Такъ сыны Израиля въ бѣдствіяхъ часто обращались къ Богу ⁵⁾. Для послѣдующаго хода жизни *подвижника* различіе указанныхъ трехъ родовъ призванія особеннаго значенія не имѣетъ и „хотя первые два утверждаютъ, кажется, на лучшихъ началахъ, однакожь перѣдко находимъ, что и отъ послѣдняго, который ниже другихъ и не предполагаетъ особеннаго жара ревности, выходятъ мужи совершенные, духомъ горящіе; и наоборотъ, очень многіе, ниспавши съ высшей въ началѣ степени, по причинѣ охлажденія, явились въ концѣ достойными осужденія... Все дѣло состоитъ въ концѣ, въ кото-

¹⁾ Inst. IV, 39—43.

²⁾ Inst. IV, 39, 43.

³⁾ Собр. III, 4.

⁴⁾ Собр. III, 4.

⁵⁾ Ibid.

ромъ и удостоенный лучшаго призванія можетъ оказаться худшимъ по причинѣ нерадѣнія своего, и нуждою привлеченный принять чинъ монашества можетъ явиться совершеннымъ, *при помощи страха Божія и особенной ревности.*“¹⁾ Совершенно независимо *также* отъ различныхъ способовъ призванія, начало обращенія чловѣка на путь спасительный всегда обнаруживается субъективно возникновеніемъ въ немъ страха Господня и сердечнаго сокрушенія о своихъ грѣхахъ, и этотъ именно страхъ дѣлается исходнымъ началомъ дальнѣйшей жизни подвижника. „Отъ него зависитъ и начало обращенія и очищенія отъ пороковъ и охраненіе добродѣтелей“²⁾. Такое проявленіе въ личной жизни подвижника начала его возрожденія, конечно, вполне естественно. Чловѣкъ, чрезъ вѣру во Христа и Евангеліе познавшій правду жизни и свое состояніе, такъ несоотвѣтствующее идеалу, *конечно* можетъ переживать только сознаніе своей виновности предъ Богомъ за прошедшую жизнь и, сокрушаясь объ этомъ, можетъ только еще переживать страхъ за свою будущую судьбу. И только по мѣрѣ нравственнаго развитія и изглажденія пороковъ прежней жизни у чловѣка можетъ появиться надежда получить царство небесное, и эта надежда въ свою очередь тоже можетъ поддерживать въ немъ ревность къ добродѣтели. Но какъ на совершеннѣйшее начало жизни подвижника преп. Кассіанъ указываетъ на любовь къ самой добродѣтели, т. е. на безкорыстное служеніе Богу по любви къ Нему, какъ Высшему Добру; однако переходъ къ этой любви возможенъ постепенно чрезъ страхъ и надежду. Въ этомъ именно смыслъ и говоритъ Кассіанъ: „три побужденія заставляютъ людей уклоняться отъ пороковъ, т. е. страхъ будущаго мученія въ гееннѣ; надежда и желаніе получить царство небесное; наконецъ расположеніе и любовь къ самой добродѣтели“³⁾. „Посему то св. Апостоль все дѣло спасенія заключилъ въ исполненіи трехъ оныхъ добродѣтелей. Нынѣ пребываютъ, говоритъ онъ, вѣра, надежда, любовь, три сіа“ (1 Кор. 13, 13). „Вѣра страхомъ будущаго суда и мученій отклоняетъ насъ отъ скверны пороковъ; надежда ожиданіемъ небесныхъ воздаяній, отторгая умъ

¹⁾ Соб. III, 5.

²⁾ Inst. IV, 39; слав. *ibid.* гл. 43.

³⁾ Соб. II, 6.

нашъ отъ настоящаго, заставляетъ презирать всѣ плгскія удовольствія; любовь, огнемъ своимъ воспламеняя въ душѣ нашей любовь ко Христу и къ преслѣзанію въ духовныхъ добродѣтеляхъ, побуждаетъ съ совершенною ненавистью ог-
вращаться всего, что противно имъ¹⁾). Указанныя начала прохожденія пути спасительнаго хотя и ведутъ къ одному концу, но по степенямъ своего превосходства много различны. Первые два принадлежатъ тѣмъ, у которыхъ еще нѣтъ расположенія къ самому добру, а только желаніе награды за него, а третье принадлежитъ тѣмъ, которые возстановили образъ Божій (ибо Богъ есть любовь)²⁾). Первые два дѣлаютъ подвижника рабомъ и наемникомъ, а третье—сыномъ Божиимъ³⁾, и хотя надежда выше страха, но каждый, стремящійся къ духовному совершенству, непремѣнно долженъ, по словамъ преп. Кассіана, восходить на стезю любви и безкорыстнаго служенія добру, иначе не будетъ твердъ въ добродѣтели. Ибо у тѣхъ, которые находятся въ состояніи рабовъ и наемниковъ, расположеніе къ добру иногда прерывается, т. е. когда душа, по причинѣ нѣкотораго охлажденія чувства и по причинѣ развлеченія мірскими удовольствіями и радостями, перестаетъ поражаться страхомъ геенны, или желаніемъ будущихъ благъ⁴⁾. И кто только по побужденію страха уклоняется отъ пороковъ, тотъ по отнятіи страха снова можетъ обратиться къ тому, что любить (т. е. порокамъ) и потому не всегда твердъ въ добродѣтели, и не свободенъ отъ пороковъ, такъ какъ не будетъ имѣть еще твердаго и непрерывнаго мира внутренней чистоты. Гдѣ не перестаютъ брани, тамъ не возможно быть безопаснымъ отъ поражений. Напротивъ, кто, преодолевъ нападеніе пороковъ, уже наслаждается спокойствіемъ мира и проникнуть любовью къ самой добродѣтели, тотъ неуклонно пребудетъ въ этомъ состояніи добродѣтели, которой онъ весь преданъ, такъ какъ онъ болѣе всего опасается потерять внутреннюю чистоту⁵⁾. Такимъ образомъ, по Кассіану, любовь къ добродѣтелямъ, которая понятно не мыслима безъ любви

¹⁾ Собр. 11, 6.

²⁾ Ibid.

³⁾ Собр. 11, 7.

⁴⁾ Собр. 11, 8.

⁵⁾ Собр. 11, 9

къ виновнику добра Богу ¹⁾, въ качествѣ внутренняго начала жизни подвижника, проявляется уже послѣ „преодоленія нападенія пороковъ“ ²⁾ и достиженія такой степени нравственнаго совершенства, на которой онъ уже дѣлается сыномъ Божиимъ“ ³⁾. Здѣсь добродѣтель является вполне свободною ⁴⁾, совершается только по любви къ ней, такъ что человекъ, хотя бы не имѣлъ ни одного свидѣтеля дѣлъ своихъ, не рѣшится воспользоваться случаемъ ко грѣху и не можетъ увлечься самыми сокровенными, обольстительными помыслами. Эта любовь рождаетъ новый, особенный страхъ предъ Богомъ, по существу вполне отличный отъ страха, какъ исходнаго начала жизни подвижника. Это такой страхъ, которымъ сынъ страшится нѣжнѣйшаго отца, или братъ брата, или другъ друга. „Здѣсь мы боимся не наказанія или укоризны, говорить Кассіанъ, но малѣйшаго оскорбленія любви и всегда находимся въ величайшемъ опасеніи, чтобы не только какимъ нибудь поступкомъ, но даже и словомъ не охладить горячности любви къ намъ“ ⁵⁾. Къ этому именно страху призываются не грѣшники, а святые: „Бойтесь Господа, говоритъ Псалмопѣвецъ, вси святіи Его, яко нѣсть лишенія боящимся Его“ (Пс. 33, 10), т. е. ничего не недостаетъ къ совершенству тѣхъ, кои убоятся Господа симъ страхомъ. О другомъ же мучительномъ страхѣ говоритъ ап. Іоаннъ: „бояйся не совершиши въ любви, яко страхъ муку имать“ (1 Іоан. IV, 18) ⁶⁾. Итакъ, великое различіе между тѣмъ страхомъ, которому ничего не недостаетъ, который есть сокровище премудрости и разума, и тѣмъ несовершеннымъ страхомъ, который называется „началомъ премудрости“ ⁷⁾. Перваго рода страхомъ былъ исполненъ Сынъ Божій, показавшій намъ примѣръ совершенства и образецъ добродѣтелей, именно страхомъ совершенства (perfectionis), благоговѣнія, потому что, какъ безгрѣшный, Онъ

¹⁾ Сбб. 11, 6.

²⁾ Сбб. 11, 9.

³⁾ Ibid. 10, 12.

⁴⁾ Ibid. 11, 9.

⁵⁾ Сбб. 11, 13.

⁶⁾ Ibid.

⁷⁾ Ibid.

не могъ имѣть рабскаго страха ¹⁾). Такимъ образомъ, нужно различать у преп. Кассіана двѣ степени страха, какъ начала жизни подвижника: страхъ любви (благоговѣніе) и страхъ рабскій, и послѣдній—для начинающихъ путь совершенства; онъ именно долженъ служить начальнымъ исходнымъ пунктомъ жизни подвижника, производя въ немъ сердечное сокрушеніе о своихъ грѣхахъ ²⁾). Но этотъ страхъ долженъ переходить по мѣрѣ нравственнаго совершенствованія въ страхъ любви и благоговѣнія; къ этому побуждаетъ насъ и Спаситель, когда говоритъ: „не кому Васъ глаголю рабы, яко рабъ не вѣсть, что творить Господь его“ (Іоан. 15, 15); „рабъ не пребываетъ въ дому во вѣкъ“ (Іоан. 8, 35) ³⁾).

Сердечное сокрушеніе, обусловливаемое страхомъ за свою судьбу и вѣчную жизнь, ведетъ человѣка къ намѣренію совершенно измѣнить свою жизнь. А такъ какъ эта жизнь человѣка въ естественномъ его состояніи характеризовалась служеніемъ закону *грѣха и пороковъ*, съ подчиненіемъ духовныхъ потребностей *тѣлеснымъ*, то отрекающійся отъ этой жизни, *въ силу закона борьбы двухъ воль* ⁴⁾ не можетъ остаться въ состояніи противной теплоты, т. е. примирить на почвѣ равноправности противоположныя стремленія плоти и духа, а побуждаемый страхомъ Божиимъ и сердечнымъ сокрушеніемъ, *ставится этой борьбой на тотъ четвертый путь*, который и можно назвать трудничествомъ и который ведетъ къ совершенству. „Ежедневно дѣйствуя въ насъ, говоритъ Кассіанъ, *брань сія* приводитъ насъ къ тому четвертому, чего не хотимъ, именно, чтобы, отвергши пространную и безпечную жизнь, стяжать чистоту сердца съ многими потомъ и сокрушеніемъ духа; хранить чистоту тѣла строгимъ постомъ, голодомъ, жаждою и бодрствованіемъ; восходить въ доброе настроеніе духа чрезъ чтеніе, бдѣніе и непрестанныя молитвы и скорби уединенія; утверждаться въ терпѣніи опытами искушенія, вѣрно служа Творцу своему и среди злословій и поношеній; держаться истины при непріязни, враждованіи міра сего, если это необходимо будетъ“ ⁵⁾).

¹⁾ Ibid.

²⁾ Собр. 11, 13.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ Собр. IV, 12. Раньше было указано, какъ это происходитъ психологически.

⁵⁾ Собр. IV, 12.

И эта борьба двухъ воль въ человѣкѣ помимо того, что ставитъ *человѣка возрождающагося* на истинный путь совершенства, является прекраснымъ, какъ бы природнымъ, *пособіемъ къ разумному* прохожденію пути подвижничества ¹⁾ и въ извѣстной степени поддерживаетъ *самую ревность къ добродѣтели*. „Происходящая въ нашемъ существѣ брань, говоритъ Кассіанъ, извлекаетъ насъ изъ состоянія безпечной хладности, призываетъ къ трудамъ и ревности о добродѣтеляхъ, учреждая въ то же время прекрасную средину, въ коей съ одной стороны жаръ духа, съ другой холодность плоти устанавливаетъ произволъ воли нашей въ соразмѣрной горячности ревности. Оттого ни необузданнымъ страстямъ плоти увлекать душу нашу не попускаетъ стремленіе духа, ни духу порываться непомѣрными желаніями (appetitus) добродѣтелей не позволяетъ немощь плоти; правильное же уравниженіе взаимнаго ихъ противоборства, сохраняя разумную мѣру между тѣмъ и другимъ стремленіемъ, научаетъ воина Христова всегда идти царскимъ путемъ“ ²⁾.

И бываетъ отсюда, что когда душа человѣка по причинѣ охлажденія или нерадѣнія воли готова бы снова склониться къ плотскимъ похотямъ, её обуздываетъ рвеніе духа, не удовлетворяющагося земными благами. Когда же духъ въ горделивомъ возношеніи сердца порывается къ превышающимъ силы подвигамъ, его возвращаетъ къ должнымъ предѣламъ немощь плоти и онъ, возвышаясь надъ охлажденными состояніями воли нашей, съ умѣренною ревностью и усердіемъ къ трудамъ, ровною стезею начинаетъ востекать къ предназначенному совершенству ³⁾. Путь трудничества въ жизни подвижника со стороны внутренняго человѣка открывается внутреннею бранью съ самимъ собою, потому что никто не враждебенъ человѣку столько, сколько его собственное чувство; враги у него—домашніе его ⁴⁾,—поселившіеся въ немъ пороки и дурныя наклонности. „Намъ нечего бояться внѣшняго непріятеля, говоритъ Кассіанъ, опредѣляя характеръ борьбы

¹⁾ Ibid

²⁾ Ibid.

³⁾ Собр. IV, 12.

⁴⁾ Собр. XVШ, 16.

подвижника; врагъ въ насъ самихъ скрывается. У насъ ежедневно происходитъ внутренняя борьба; по одержаніи побѣды надъ ней все внѣшнее сдѣлается слабымъ и съ воиномъ Христовымъ все помирится и покорится ему. Мы не будемъ имѣть такого непріятеля, котораго бы надобно было бояться внѣ насъ, если внутреннее въ насъ будетъ побѣждено и покорено духу“¹⁾. Душа человѣка погружена въ великое развращеніе и пороки и они, питая ее вредными соками, держатъ ее какъ бы въ плѣну²⁾. Эту разнообразную зависимость человѣческой души отъ плѣняющихъ ее пороковъ Кассіанъ очень живописно представляетъ подъ образомъ займодавца. (Онъ выводитъ одного стараго монаха, который, разсуждая съ мірскимъ философомъ о свойствѣ чревоугодія, сказалъ такую притчу. Отецъ мой, говорилъ онъ, оставилъ мнѣ уплачивать долгъ моимъ кредиторамъ: всѣмъ вполнѣ заплативъ, я не могу удовлетворить одного. На требованіе философа раскрыть эту притчу монахъ сказалъ: я по природѣ подверженъ многимъ порокамъ, но по внушенному Богомъ желанію—освободиться отъ нихъ—освободился, а отъ нападенія чревоугодія никакъ не могъ освободиться³⁾). Съ этими-то вотъ займодавцами—пороками—и приходится имѣть дѣло всякому подвижнику Христову въ періодъ трудничества. Со всѣмъ постоянствомъ должно намъ заботиться о томъ, чтобы внутренній нашъ человѣкъ отвергъ и расточилъ все, собранное имъ въ прежнемъ состояніи богатства пороковъ, кои, внутренне сроднившись съ тѣломъ и душою, составляютъ неотъемлемую нашу собственность, такъ что и по исходѣ не перестанутъ сопровождать насъ, если не будутъ отсѣчены и отвергнуты, пока еще пребываемъ въ тѣлѣ⁴⁾. Посему ихъ нужно изгнать, а вмѣсто ихъ поселить въ душѣ добродѣтели⁵⁾, подобно тому, какъ сыны Израилевы изгнали Хананеевъ изъ земли обѣтованной и заняли это свое древнее отечество. „Этотъ образъ, говоритъ Кассіанъ, вѣрно относится и къ намъ. Ибо воля Божія обладаніе сердцемъ

¹⁾ Inst. V, 21.

²⁾ Inst. V, 21.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ Собр. III, 8.

⁵⁾ Собр. V, 24.

нашимъ предоставила не порокамъ, а добродѣтелямъ, которыя послѣ преступленія Адама, по усиленіи пороковъ-этихъ народовъ Хананейскихъ, изъ собственной области были выгнаны, а потомъ по благодати Божіей *нашимъ стараніемъ и трудомъ* опять возвращены, и они заняли не чужія, а свои земли“ ¹⁾.

Но для того, чтобы произвести это освобожденіе нашей души отъ рабства пороковъ, необходимо *сначала* познать *свое-ство* *всѣхъ пороковъ* и способы ихъ *врачеванія*, а потомъ наблюдать и порядоки насажденія добродѣтелей. Если же чело-вѣкъ не уразумѣетъ ясно свойство пороковъ и способы ихъ истребленія, то не будетъ въ состояніи освободиться отъ нихъ и насадить добродѣтели. („Надобно знать, говоритъ преп. Кассіанъ, что намъ должно подвизаться съ двоякимъ намѣреніемъ, какъ для изгнанія пороковъ, такъ и для приобрѣтенія добродѣтелей“, и этотъ порядокъ положенъ какъ бы самимъ Богомъ. Слова Господа къ пророку Іереміи: „вотъ я поставилъ тебя сегодня надъ народами и царствами, чтобы искоренять и разрушать, губить и истреблять, созидать и насаждать“ (Іер. 1, 10), указываютъ именно на задачу подвижника: истреблять страсти тѣла и души и созидать духовныя добродѣтели ²⁾).

Всѣ грѣховныя дѣйствія чело-вѣка группируются, по Кассіану, и могутъ быть сведены къ восьми главнымъ стра-стямъ (passio) или порокамъ (vitium), которые искушаютъ весь родъ чело-вѣческій ³⁾ и ихъ-то надлежитъ изгнать изъ себя подвижнику Христову. Преп. Кассіанъ не даетъ точнаго опре-дѣленія понятія страсти (passio, libido) или порока (vitium) и эти термины употребляетъ безразлично ⁴⁾. Можно думать, что страсть или порокъ въ тѣсномъ смыслѣ понимаются имъ въ смыслѣ дурныхъ желаній, овладѣвшихъ волей чело-вѣка (libido—страсть; отъ libet—угодно) ⁵⁾, а отсюда это—ничто иное, какъ испорченность, поврежденіе (соб. vitium) въ есте-ственныхъ движеніяхъ духовныхъ и тѣлесныхъ. У чело-вѣка

¹⁾ Соб. V, 24.

²⁾ Соб. XIV, 3.

³⁾ Соб. V, 13.

⁴⁾ См. особ. Inst. 5 кн. въ одной и той же главѣ (2) и passio и vitium.

⁵⁾ Соб. XII, 2.

есть извѣстныя естественныя, природныя движенія и возбужденія, какъ тѣлесныя, такъ и духовныя, направленныя въ удовлетворенію потребностей природы. И вогъ они подѣ вліяніемъ злой и грѣховной воли человѣка, обращаются въ безпорядочныя пожеланія, уклоняются отъ своего нормальнаго назначенія и обращаются въ похотливыя, благодаря господству закона грѣха. „Напримѣръ, говоритъ преп. Кассіанъ, простыя движенія плоти (carnis) не видимъ ли не только въ отрокахъ, въ которыхъ невинность предшествуетъ еще различію добра и зла, но и въ младенцахъ, питающихся молокомъ? Они хотя не имѣютъ страсти (libidinis), однакожь обнаруживаютъ въ себѣ движенія плоти естественнымъ возбужденіемъ. Подобнымъ образомъ усматриваемъ и проявленіе гнѣва въ младенцахъ; прежде нежели познаютъ добродѣтель терпѣнія, видимъ что они раздражаются за обиды. Я говорю это не для того, чтобы обвинить природу въ настоящемъ состояніи, но чтобы показать, что изъ тѣхъ движеній, которыя происходятъ отъ насъ, нѣкоторыя для пользы насаждены въ насъ, а нѣкоторыя происходятъ отъ произвола злой воли. Ибо плотскія движенія, о которыхъ мы сказали выше, по распоряженію Творца, съ пользою насаждены въ нашемъ тѣлѣ для рожденія дѣтей, а не для дѣланія безчестныхъ дѣлъ блудныхъ, прелюбодѣяній, которыя осуждаются закономъ“ ¹⁾). Психологическаго анализа развитія страстей по степенямъ или моментамъ ихъ возникновенія *въ видѣ общей психологической теоріи* у преп. Кассіана не дается; въ частности онъ говоритъ о каждой изъ восьми страстей, но указываетъ не столько психологическій процессъ возникновенія страсти, сколько свойства и обнаруженія каждой. Онъ самъ ставитъ себѣ слѣдующую задачу при изображеніи борьбы противъ восьми главныхъ пороковъ: 1) „надлежащимъ образомъ изслѣдовать *свойства* ихъ, столь мелкія, столь скрытныя и мрачныя; 2) достаточно изложить *причины* ихъ и 3) представить пригодное *врачевство* и средства противъ нихъ“ ²⁾).

Вотъ восемь главныхъ страстей, въ которыхъ обнаруживается уже превратное направленіе воли человѣка и съ которыми предстоитъ вести брань: 1) *crevovynodie*, которое обо-

¹⁾ Inst. VII, 3.

²⁾ Inst. V, 1.

значаетъ страсть обжорства, 2) *блудъ*, 3) *сребролюбіе*, подъ которымъ разумѣется корыстолюбіе или, если точнѣе выразиться, любовь къ деньгамъ, 4) *инъвъ*, 5) *печаль*, 6) *уныніе*, которое есть тоска или скорбь сердца, 7) *тщеславіе*—это тщетная пустая слава и 8) *гордость* ¹⁾. „Эти страсти всѣхъ насъ тревожатъ и во всѣхъ людяхъ находятся“ ²⁾ и „это согласное мнѣніе всѣхъ, что *восемь главныхъ пороковъ*, которые нападаютъ на монаха“ ³⁾.

Всѣ пороки раздѣляются у Кассіана по своей природѣ на двѣ главныхъ категоріи, на *плотскіе* и *духовные*: плотскіе тѣ, которые собственно принадлежатъ къ возбужденію и чувству тѣла (*quae specialiter ad fomitem et ad sensum pertinent carnis*). которыми оно услаждается и питается, такъ что возбуждаетъ иногда и спокойныя души и невольно привлекаетъ ихъ къ согласію со своимъ желаніемъ ⁴⁾. Эти пороки имѣютъ въ своей основѣ, такъ сказать, естественныя потребности, инстинктивныя требованія тѣла, вложенныя отъ природы, только искаженныя подъ вліяніемъ похоти, и потому они называются у Кассіана *естественными* (*naturalia*), каковы чревоугодіе и блудъ ⁵⁾. Духовными страстями называются тѣ, которыя, исходя по одной склонности души, не только не доставляютъ никакого удовольствія плоти, но еще поражаютъ еѣ тяжкимъ недугомъ и питаютъ только больную душу пищею жалкаго услажденія ⁶⁾. Преп. Кассіанъ не называетъ всѣ эти духовные пороки въ противоположность тѣлеснымъ и какъ бы естественнымъ—неестественными (*extra naturam*), и послѣднее названіе даетъ прямо только пороку сребролюбія, какъ такому, который совершенно не имѣетъ основанія въ нашей природѣ, не свойствененъ ей и происходитъ отъ одной вялости испорченнаго духа ⁷⁾. Что же касается другихъ чисто душевныхъ возбужденій, которыя обращаются человѣкомъ въ

¹⁾ Inst. V, 1 справ. Собр. V, 2.

²⁾ Inst. V, 2.

³⁾ Собр. V, 18.

⁴⁾ Собр. V, 4.

⁵⁾ Собр. V, 3. Справ. Inst. VII, 3.

⁶⁾ Собр. V, 4.

⁷⁾ Собр. V, 3; Inst. VII, 1.

порочныя, то нѣкоторыя изъ нихъ присвоены намъ даже со спасительною цѣлью, и являются даже какъ бы естественными ¹⁾ (*naturalia vitia*). Такъ, возбужденіе гнѣва начальное стѣмъ имѣть въ насъ и присвоено намъ съ спасительною цѣлью, чтобы мы гнѣвались на свои пороки и погрѣшности, съ большимъ усердіемъ упражнялись въ добродѣтеляхъ и духовныхъ подвигахъ. Мы знаемъ также, какова польза печали, которая причисляется къ прочимъ порокамъ, ибо она необходима для страха Божія и очень гибельна, когда бываетъ для міра, какъ учитъ Апостоль (2 Кор. 7, 10) ²⁾. Такимъ образомъ, собственно основное дѣленіе пороковъ на двѣ категоріи у Кассіана—это дѣленіе ихъ на *плотскіе и духовные*, а дѣленіе на естественныя и неестественныя строго не выдержано. Поэтому нельзя опредѣленно сказать, входятъ ли въ число неестественныхъ пороковъ кромѣ сребролюбія еще какіе либо изъ восьми пороковъ. Можетъ быть Кассіанъ употребилъ это дѣленіе исключительно съ цѣлью выдѣлить страсть сребролюбія, какъ страсть очень гибельную и даже какъ „корень всѣхъ золъ“ ³⁾, которая, сравнительно съ другими, является по преимуществу неестественною, ибо прямо „снискивается отъ нѣ“ злой волей человѣка ⁴⁾, тогда какъ другія страсти все-таки имѣютъ нѣкоторыя основанія, то въ чисто тѣлесныхъ инстинктахъ, то въ душевныхъ возбужденіяхъ и проявляются даже у младенцевъ и потому могутъ быть названы сравнительно съ сребролюбіемъ какъ бы болѣе естественными ⁵⁾.

Дѣйствіе страстей въ человѣкѣ различно, если разсматривать способы ихъ обнаруженія и поводы. Однѣ страсти совершаются только при содѣйствіи тѣла, напримѣръ, чревоугодіе и блудъ, а другія безъ всякаго содѣйствія плоти, напр. тщеславіе и гордость. Нѣкоторыя принимаютъ поводы къ своему обнаруженію совнѣ, каковы сребролюбіе и гнѣвъ, а другія имѣютъ чисто внутреннія побудительныя причины, каковы уныніе и печаль. Это различіе страстей *по самому роду ихъ*,

¹⁾ Inst. 7, 3—4.

²⁾ Inst. 7, 3—4; Соб. V, 8.

³⁾ Inst. VII, 6.

⁴⁾ Inst. VII, 5.

⁵⁾ Къ выясненію этой мысли и направлены первыя (1—5) главы 7 й кн Institutiones.

способу ихъ дѣйствованія и поводамъ обнаруженія существенно необходимо имѣть въ виду, чтобы вести правильную брань съ ними ¹⁾. Въ цѣляхъ же этой правильной брани со страстями Кассіанъ дѣлаетъ довольно подробный анализъ каждой страсти, обращая по преимуществу вниманіе на свойства ея ²⁾. Главная же его мысль та, что страсти непременно должны быть побѣждаемы и изгоняемы ³⁾, а не нужно ограничиваться тѣмъ, чтобы избѣгать только поводовъ къ обнаруженію ихъ. Вѣдь всѣ страсти не потому обнаруживаются въ человѣкѣ и происходятъ, что только во внѣ существуетъ какая либо причина или, вѣрнѣе, поводъ къ нимъ, а потому главнымъ образомъ, что корень ихъ внутри человѣка, въ самомъ сердцѣ скрыта какъ бы матерія грѣха, безъ которой и дурной примѣръ не можетъ произвести грѣха ⁴⁾, и грѣховно вѣдь не столько дѣло, сколько воля и намѣреніе ⁵⁾. Поэтому то страсти и нужно изгнать изъ глубины сердца, исцѣлить самый корень, иначе онѣ будутъ только прикрыты, а не истреблены и при удобномъ случаѣ заявятъ себя снова еще съ большей силой ⁶⁾, вырвутся на свободу какъ бы отстоявшіеся кони ⁷⁾. Вотъ почему и евангельское ученіе заповѣдуетъ пресекаать корни пороковъ болѣе, нежели плоды, которые по истребленіи корней безъ сомнѣнія никакъ уже не будутъ произрастать ⁸⁾. „Итакъ, говоритъ преп. Кассіанъ, намъ надобно стараться лучше очистить наши пороки, исправить нравы. Если они будутъ исправлены, то не говорю съ людьми, даже и съ звѣрями и животными очень легко сойдемся. Ибо не убоимся отвнѣ приходящихъ оскорбленій и никто со стороны не можетъ ввести насъ въ соблазнъ, если внутри насъ не будутъ насаждены корни грѣховъ“ ⁹⁾.

¹⁾ Собр. V, 2—4.

²⁾ Inst. V, 12. См. Inst. V—XII.

³⁾ Собр. XIV, 3; V, 14—27; Inst. X, 3.

⁴⁾ Inst. X, 5—8; IX, 6 Излагать подробно описаніе каждой страсти у преп. Кассіана излишне, достаточно указать причины ихъ и средства къ борьбѣ; и это важнѣе для подвижника.

⁵⁾ Собр. XVI, 18.

⁶⁾ Собр. XVIII, 8.

⁷⁾ Inst. VIII, 17; IX, 7, 8.

⁸⁾ Inst. VIII, 19.

⁹⁾ Inst. IX, 8.

Въ раскрытіи причинъ происхожденія указанныхъ восьми страстей и вообще всѣхъ грѣховныхъ дѣйствій, которыя въ своей совокупности представляютъ какъ бы обычную сферу дѣятельности человѣка падшаго, преп. Кассіанъ различаетъ собственно первое начало грѣха, какъ бы матерію или почву, и сѣмя грѣха, изъ котораго на почвѣ вырастаютъ пороки. Почва или внутренняя причина грѣха, которая собственно и дѣлаетъ возможнымъ возникновеніе грѣха—это внутренняя грѣховная наклонность въ человѣкѣ, какъ слѣдствіе грѣхопаденія¹⁾. Собственно же сѣмя, изъ котораго произрастаетъ на этой почвѣ всякій грѣхъ—это дурной помыслъ и услажденіе имъ²⁾. „Всегда должно помнить, говоритъ преп. Кассіанъ, сію заповѣдь: „всякимъ храненіемъ охраняй свое сердце“, (пр. 4, 23) и по начальному повелѣнію Божию заботливо должны блюсти зловредную голову змѣя (Быт. 3), т. е. начатки худыхъ помысловъ, которыми діаволъ пытается вползти въ нашу душу; чтобы, если голова его по нашему нерадѣнію проникаетъ до нашего сердца, не вползло и остальное его тѣло, т. е. согласіе на сластолюбіе. Если онъ войдетъ, то ядовитымъ жаломъ безъ сомнѣнія умертвитъ плѣненный духъ. Также мы должны истреблять возстающихъ грѣшниковъ нашей земли, т. е. плотскія чувства, рано утромъ при восходѣ ихъ и разбивать о камень вавилонскихъ дѣтей пока онѣ еще малы. Пока сильный духъ нашъ, будучи вооруженъ, охраняетъ домъ свой страхомъ Божиимъ, ограждая входы сердца своего, то будетъ въ безопасности. Если же сильнѣйшій прившедши побѣдитъ его, т. е. діаволъ посредствомъ согласія съ помыслами, то расхититъ его оружія, на которыя онъ надѣялся, т. е. память св. Писанія и страхъ Божій, и добычу его раздѣлитъ, т. е. заслуги добродѣтели разсѣетъ всякими противными пороками“³⁾. Отъ подвижника Христова требуется поэтому бдительность и осторожность, чтобы при нападеніи худыхъ помысловъ не впустить ихъ до сердца, ибо отъ дурного помысла, внутренняя грѣховная наклонность, иначе „похоть“,

¹⁾ Соб. XXIV, 15. Справ. Соб. XXIII и IV.

²⁾ Inst. VI, 3.

³⁾ Inst. VI, 13. Ср. Inst. VII, 21.

зачавши, раждаетъ грѣхъ“ ¹⁾). Это очень ясно раскрывается преп. Кассіаномъ въ его словахъ объ образѣ искупенія Господа І. Христа отъ діавола, когда послѣдній посредствомъ дурныхъ внушеній (дурной помыслъ) хотѣлъ произвести въ Немъ пороки: чревоугодіе, гордость и тщеславіе. Но такъ какъ у Спасителя не было внутренней причины грѣха, самой матеріи, на которой могло бы возрасти сѣмя помысловъ, то и попытка діавола осталась безуспѣшной. „Господь нашъ І. Христосъ, говоритъ преп. Кассіанъ, былъ искушаемъ во всемъ подобно намъ, по словамъ апостола, кромѣ грѣха, т. е. безъ возбужденія страсти (*sine passionis contagio*); онъ не испытывалъ огненнаго жара плотской похоти (*aculeos concupiscentiae carnalis*), которымъ безсознательно и необходимо уязвляемся, а потому и перенесъ попытки внушить Ему страсти должнымъ образомъ“ ²⁾). Тѣмъ самымъ, что Спаситель допустилъ діавола искусить Его, но что Онъ тотчасъ же и отвергъ внушаемыя имъ мысли, не допустилъ ихъ до сердца, противопоставивши имъ слова св. Писанія, Онъ показалъ и намъ примѣръ, какъ мы должны побѣждать искушителя. именно тѣми же способами. какими и Онъ самъ отразилъ его. Для насъ эти дурныя помыслы опаснѣе, нежели для Спасителя, ибо внутри насъ теперь есть уже грѣховная наклонность, постоянное побужденіе ко грѣху, и всякій дурной помыслъ можетъ послужить зародышемъ страсти ³⁾).

Изъ всѣхъ восьми указанныхъ страстей преп. Кассіанъ выдѣляетъ три, какъ облегчающія возможность возникновенія прочихъ, таковы чревоугодіе, влекущее за собой блудную страсть; сребролюбіе, порождающее прочія страсти кромѣ гордости и гордость, которая происходитъ и безъ полстрекательства другихъ пороковъ. Вотъ почему и діаволъ искушалъ, какъ перваго Адама, такъ и втораго Адама-Христа въ этихъ именно страстяхъ. Побѣжденный Христомъ въ первой борьбѣ, (въ искушеніи чревоугодіемъ) діаволъ не могъ нанести Ему

¹⁾ Соб. V, 4. Срав. Соб. VII, 8. «Грѣховная наклонность» въ человѣкѣ и «похоть» въ смыслѣ «*concupiscentia carnis*» такъ быто выяснено раньше, одно и то же у преп. Кассіана

²⁾ Соб. V, 6.

³⁾ Ibid.

второй болѣзни (т. е. возбудить страсть блуда), которая происходитъ отъ корня первой. Посему-то онъ и перешелъ къ искушенію сребролюбіемъ, когда показывалъ Ему всѣ царства міра и обѣщалъ отдать Ему ихъ и наконецъ, не успѣвъ въ этомъ, перешелъ къ искушенію гордостію, когда говорилъ: „Если Ты Сынъ Божій, то бросься внизъ“ (Лук. 4, 9) ¹⁾. Нужно замѣтить, что преп. Кассіанъ нѣсколько непостѣдователенъ: въ интересахъ выдѣленія изъ восьми страстей трехъ главныхъ онъ допускалъ двойное пониманіе искушенія діаволомъ Господа и Адама. Слова діавола: „если Ты Сынъ Божій, то бросься внизъ“ (Мѡ. 4, 3—9), онъ толкуетъ въ одномъ случаѣ какъ искушеніе въ тщеславіи, а въ другомъ—какъ искушеніе въ гордости. Равно и обѣщаніе царствъ міра онъ сначала понимаетъ какъ искушеніе въ гордости, а потомъ—какъ искушеніе въ сребролюбіи ²⁾. И онъ видимо склоняется къ второму способу пониманія искушеній.

„Евангелистъ Лука, говоритъ онъ, послѣднимъ искушеніемъ поставляетъ слѣдующее: „Если Ты Сынъ Божій, то бросься внизъ“ (Лук. 4, 9). Здѣсь можно бы разумѣть страсть гордости. А въ томъ, что діаволъ, показывая всѣ царства вселенной во мгновеніе времени, обѣщалъ Ему ихъ, (Лук. 5, 5—7), можно понимать страсть сребролюбія, ибо послѣ побѣды надъ чревоугодіемъ, будучи не въ силахъ искусить Его блудомъ (fornicatione), перешелъ къ сребролюбію, которое, какъ онъ зналъ, есть корень всѣхъ золъ. Будучи побѣжденъ и въ этомъ искушеніи и, не смѣя болѣе внушать Ему никакого порока изъ тѣхъ, которые слѣдуютъ за сребролюбіемъ (ибо онъ зналъ, что они происходятъ отъ его корня и подстрекательства), перешелъ къ послѣдней страсти—гордости, которою и послѣ побѣды надъ всѣми пороками можно искушать. Итакъ, съ этимъ вышесказаннымъ порядкомъ, который описывается у ев. Луки, и самое подстрекательство и образъ искушеній, съ которыми врагъ приступилъ и къ первому и ко второму Адаму, представляются сообразными. Ибо первому Адаму говорилъ: „откроются очи ваши; второму—І. Христу—показываетъ всѣ царства міра; тамъ говоритъ: будете какъ Боги; здѣсь: если

¹⁾ Сѡбес. V, 6.

²⁾ Сравни начало и конецъ 6-й главы Сѡб. 5-го

Ты Сынъ Божій“ ¹⁾). Въ интересахъ выдѣленія нѣкоторыхъ наиболѣе важныхъ страстей преп. Кассіанъ очевидно пожертвовалъ послѣдовательностью въ толкованіи указанныхъ мѣстъ Евангелія и отъ этого его теорія страстей, конечно, получила нѣкоторое пополненіе ²⁾.) Впрочемъ, выдѣленіе преп. Кассіаномъ трехъ указанныхъ страстей не имѣетъ большого значенія въ его общемъ ученіи о страстяхъ и онъ, говоря о причинномъ соотношеніи страстей, группируетъ ихъ не около этихъ трехъ страстей и раздѣляетъ ихъ не на три группы, а на двѣ. Въ одну группу онъ вноситъ первыя шесть по порядку страстей, какъ находящіяся между собой во внутреннемъ сродствѣ и причинномъ соотношеніи, и указываетъ на страсть чревоугодія, какъ на исходное начало для развитія слѣдующихъ пяти.

„Излишество первой страсти (чревоугодія), говоритъ онъ, даетъ начало слѣдующей. Ибо отъ излишества чревоугодія необходимо происходитъ блудная страсть, отъ блуда сребролюбіе, отъ сребролюбія гнѣвъ, отъ гнѣва печаль, отъ печали уныніе и потому противъ нихъ надобно сражаться подобнымъ же образомъ, тѣмъ же порядкомъ“ ³⁾).

„Остальныя двѣ страсти, т. е. тщеславіе и гордость такъ же соединяются между собою и тѣмъ же способомъ, какъ и предыдущія страсти, такъ что усиленіе одной даетъ начало другой: отъ чрезмѣрнаго тщеславія рождается страсть гордости“ ⁴⁾). Но отъ тѣхъ шести первыхъ страстей онѣ совершенно отличаются и не соединяются съ ними подобнымъ союзомъ и не только не получаютъ отъ нихъ никакого повода къ своему рожденію, но даже противнымъ образомъ и порядкомъ возбуждаются. Обыкновенно бываетъ такъ, что эти двѣ послѣднія страсти сильнѣе плодятся по истребленіи первыхъ ⁵⁾).

¹⁾ Соб. V, 6.

²⁾ Можно конечно не соглашаться съ его толкованіемъ искушеній Господа, но указаніе трехъ главныхъ страстей въ числѣ восьми указанныхъ должно быть принято.

³⁾ Соб. V, 10

⁴⁾ Ibid.

⁵⁾ Ibid. Такъ какъ всѣ восемь страстей одна чрезъ другую возводятся къ двумъ главнымъ началамъ, то явно, что каждыя двѣ рядомъ стоящія страсти находятся въ болѣе близкомъ причинномъ отношеніи между собой,

Указанная преп. Кассіаномъ причинная зависимость страстей и сведеніе ихъ въ этомъ отношеніи къ *двумъ началамъ* указываетъ само собой общіе приемы и порядоки борьбы. Въ борьбѣ нужно переходить отъ предыдущихъ къ послѣдующимъ, „ибо и всякое вредное дерево, толстое и высокое, скорѣе завянетъ, если напередъ корни его, на которыхъ опирается, будутъ обнажены, или высушены“ ¹⁾. „Посему, чтобы побѣдить уныніе, сначала нужно подавить печаль; чтобы прогнать печаль, прежде нужно подавить гнѣвъ; чтобы погасить гнѣвъ, нужно поправить сребролюбіе: чтобы исторгнуть сребролюбіе, надобно укротить блудную похоть; чтобы подавить сію, надобно обуздать страсть чревоугодія“ ²⁾. Также нужно относиться и къ страстямъ, тщеславію и гордости; и такимъ образомъ по подавленіи предыдущихъ послѣдующія утихнутъ и безъ труда увянутъ. Вотъ почему внутренняя борьба подвижника должна начинаться борьбою со страстью чревоугодія и потомъ уже переходить и къ борьбѣ съ другими пороками. А такъ какъ пороки блуда и чревоугодія относятся у преп. Кассіана къ разряду, такъ называемыхъ, *тѣлесныхъ*, а остальные къ *духовнымъ* ³⁾, то и брань различается у него двоякая: *тѣлесная и духовная*, и съ первой долженъ начинать подвижникъ Христовъ. Основаніе—начинать подвигъ борьбы со страсти чревоугодія то, что она является корнемъ и источникомъ для другихъ, а потому, не освободившись отъ этого порока, никакъ нельзя приступить къ внутренней борьбѣ съ движеніями и возмущеніями души ⁴⁾. Послѣдняго рода брань труднѣе и требуетъ, чтобы человекъ весь вошелъ внутрь себя; поэтому, необходимо сначала покореніемъ плоти пріобрѣсти свободу, чтобы, освободившись отъ рабства плоти, уже безпрепятственно войти внутрь себя и заняться исправленіемъ чисто душевныхъ вредныхъ движеній. Сытому чреву нельзя вступать въ борьбу внутренняго человека, ибо нельзя сра-

жежели съ другими. Преп. Кассіанъ и говоритъ, что блудная страсть особеннымъ союзомъ соединена съ чревоугодіемъ, гнѣвъ съ сребролюбіемъ, уныніе съ печалью, а гордость съ тщеславіемъ. Соб. V, 10.

¹⁾ Соб. V, 10.

²⁾ Ibid.

³⁾ Собес. V, 4.

⁴⁾ Inst. V. 11, 13.

жаться съ сильнѣйшимъ тому, кто можетъ быть низлагаемъ въ болѣ легкомъ сраженіи ¹⁾). Въ данномъ случаѣ подвижнику Христову нужно подражать борцамъ на мірскихъ поприщахъ, гдѣ тоже сначала бывають легкія упражненія. „Если мы, говоритъ преп. Кассіанъ, поймемъ примѣръ тѣлеснаго ратоборства, то по сравненію съ нимъ мы должны познать, каково правило и порядокъ долженъ быть и въ духовной брани. Когда и нашъ начальникъ подвижничества не найдетъ насъ рабами плоти, тогда мы можемъ вступить въ борьбу и съ похотью плоти (*concupiscentia carnis*) и движеніями, возмущающими душу. А если на первомъ ратоборствѣ будемъ побѣждены и обличены, какъ рабы плоти, то какъ недостойные рабы будемъ выгнаны съ поприща духовнаго ратоборства“ ²⁾). Лучшее подтвержденіе необходимости начинать борьбу съ плоти служить примѣръ истиннаго подвижника Христова, апостола Павла, сражавшагося по законному праву ратоборства. „Я, говоритъ апостоль, бѣгу не такъ, какъ на невѣрное..., но усмиряю и поработаю тѣло мое“ (1 Кор. IX, 26—27). Итакъ, апостоль въ своей плоти заключилъ сущность ратоборства и успѣхъ борьбы поставилъ въ одномъ истомленіи плоти и покореніи своего тѣла ³⁾; усмиривъ тѣло бичами воздержанія и сокрушивъ ударами поста, побѣдителю духу онъ доставилъ вѣнецъ безсмертія и пальму нетлѣнія“ ⁴⁾). И вотъ по этому примѣру истиннаго ратоборства каждый долженъ сначала одержать побѣду надъ своею плотію, которая отвлекаетъ умъ человѣка отъ духовныхъ предметовъ къ земнымъ, повергнуть ее какъ бы къ своимъ ногамъ и на этомъ основаніи вступить въ борьбу съ сильнѣйшими врагами ⁵⁾).

Порокъ чревоугодія врачуется воздержаніемъ, но приемы въ пользованіи этимъ оружіемъ должны сообразоваться съ тѣми видами, въ которыхъ проявляется чревоугодіе. Чревоугодія три рода: первый родъ,—который понуждаетъ спѣшить къ обѣду прежде установленнаго часа; второй родъ, который услаждается наполненіемъ чрева и пожраніемъ нѣкоторыхъ

¹⁾ Ibid.

²⁾ Inst. V, 13, 16.

³⁾ Inst. V, 17.

⁴⁾ Ibid.

⁵⁾ Inst. V, 18.

кушаній; третій родъ, который желаетъ лакомой и отлично приготовленной пищи. Поэтому то и воздержаніе должно выражаться въ томъ, чтобы не разрѣшать поста прежде назначеннаго часа, отвергать прожорливость чрева и дорого стоящія и изысканныя кушанья. Отъ этихъ трехъ причинъ происходятъ разные и самые злые недуги: отъ первой—ненависть къ монастырю, отъ второй—блудная страсть, отъ третьей—сребролюбіе ¹⁾).

Ограниченіе въ пищѣ при борьбѣ съ чревоугодіемъ должно быть не такое, чтобы оно убивало и обезсиливало тѣло, а такое только, чтобы забота о плоти не переходила въ угожденіе похоти. Заботиться о тѣлѣ нужно и это непредосудительно, потому что иначе, испортивъ его небреженіемъ, можно потерять силу исполнять духовныя и необходимыя обязанности наши ²⁾). Пищи нужно принимать столько, сколько требуется для поддержанія жизни ³⁾), а не для удовольствія. „Умъ нашъ, говоритъ преп. Кассіанъ, до того долженъ быть утонченъ не только постомъ, но и бдѣніемъ, и чтеніемъ, сокрушеніемъ сердца о томъ, въ чемъ сознаетъ себя прельщеннымъ или побужденнымъ, то сокрушаясь отъ страха пороковъ, то воспламеняясь желаніемъ совершенства и непорочности, пока занятый такою заботой и размышленіями, не сознаетъ, что *принятіе пищи попущено не столько для удовольствія, сколько послужило въ тягость ему и считаетъ ее болѣе необходимою потребностью тѣла, нежели вождѣнною душѣ*. Занятые такимъ упражненіемъ ума мы скорѣе подавимъ сладострастіе плоти...; обиліемъ слезъ и сердечнымъ плачемъ мы скорѣе истребимъ страсть объяденія и чревоугодія“ ⁴⁾).

Для этой именно цѣли—подавить чревоугодіе—при воздержаніи въ пищѣ нужно стараться такъ установить теченіе своей жизни, чтобы ни въ какое время не *отвлекаться отъ духовныхъ занятій*. Ибо мы никакъ не можемъ презрѣть удо-

¹⁾ Inst. V, 11.

²⁾ Ibid V, 8, 9.

³⁾ Inst. V, 7.

⁴⁾ Inst V, 14.

вольствія настоящей пищи, если умъ, предавшись божественному созерцанію, не будетъ больше усаждаѣться любовью добродѣтелей и красотою небесныхъ предметовъ ¹⁾. Итакъ, въ борьбѣ со страстью чревоугодія требуется двойное упражненіе: тѣлесное и духовное, постъ тѣлесный и постъ духовный, т. е. воздержаніе отъ грѣховъ, пороковъ и разсѣянности, соединенные съ сердечнымъ сокрушеніемъ ²⁾. Это обусловливается самымъ характеромъ страсти чревоугодія: чревоугодіе совершается при посредствѣ тѣла и такимъ образомъ въ этой страсти участвуютъ и душа и тѣло; душа въ данномъ случаѣ подчиняется желанію угождать тѣлу, отсюда-то и средства къ борьбѣ съ этой страстью нужны такія, чтобы и духъ отвлекался отъ подчиненія власти плоти и самая плоть путемъ воздержанія обуздывалась въ своихъ излишествахъ ³⁾. Поэтому-то утружденіе плоти (постъ и бдѣніе) соединенное съ сокрушеніемъ духа и непрестаннымъ устремленіемъ къ небесному и составляютъ не только лучшее средство къ борьбѣ съ чревоугодіемъ, но вмѣстѣ и пріятную жертву Богу ⁴⁾.

Тѣ же по существу средства, т. е. тѣлесныя и духовныя необходимы и для борьбы съ слѣдующей, блудной страстью, которая вытекаетъ отъ излишняго угожденія плоти. Эта страсть, какъ и чревоугодіе, будучи развращеннымъ состояніемъ души человѣка, совершается тоже при посредствѣ тѣла и поэтому требуетъ двойкаго врачеванія: тѣлеснаго воздержанія и духовной бдительности ⁵⁾. Блудная страсть болѣе другихъ продолжительная и постоянная, она начинается безпokoить съ перваго времени зрѣлаго возраста и до старости, и такъ какъ нападеніе діавола бываетъ двойное (т. е. на тѣло и на душу), то и сопротивляться надобно двойнымъ оружіемъ, должны бороться и тѣло и душа ⁶⁾. „Одного тѣлеснаго по-

¹⁾ Inst. V, 14.

²⁾ Inst V, 25

³⁾ Слб. V, 4.

⁴⁾ Inst. V, 21.

⁵⁾ Слб. V, 4. Кассіанъ различаетъ три рода блуда: 1) смѣшеніе обоого пола, 2) блудъ безъ смѣшенія съ женщиной и 3) блудъ въ умѣ и сердцѣ

⁶⁾ Inst. VI, I.

ста, говоритъ преп. Кассіанъ, недостаточно для пріобрѣтенія и сохраненія цѣломудрія, если не будетъ предшествовать сокрушеніе духа; потомъ продолжительное размышленіе о Свящ. Писаніи, также трудъ и руководѣе, обуздывающее непрестанное блужданіе сердца, а прежде всего, если *не будетъ въ основаніе положено истинное смиреніе, безъ котораго нельзя побѣдить совершенно никакого порока*“ ¹⁾ Очевидно духовное врачество въ борьбѣ съ указаннымъ порокомъ состоитъ въ томъ. чтобы не допустить проникновенія въ сердце человѣка худого помысла, который, нарушая непорочность сердца, ведетъ къ растлѣнію и тѣла. А для этого весьма полезно, кромѣ духовнаго размышленія и молитвы, еще уединеніе, потому что какъ страдающимъ извѣстною болѣзнію полезно бываетъ, чтобы вредная пища и на глаза не попадалась, такъ и для удаленія похотливости весьма полезны покой и уединеніе, чтобы больная душа, не тревожась различными образами, легче могла истребить возбужденіе плоти ²⁾. Всякій разъ поэтому, когда только придетъ на умъ мысль о женщинахъ, нужно спѣшить выгнать ее скорѣе изъ сердца, иначе она можетъ вызвать согласіе на сластолюбіе и на самое дѣло ³⁾. „И пока, говоритъ преп. Кассіанъ, сильный духъ нашъ, будучи вооруженъ, охраняетъ домъ свой страхомъ Божиимъ, ограждая входы сердца своего, то будетъ въ безопасности и все имущество его, т. е. добродѣтели, пріобрѣтенныя долгимъ временемъ“ ⁴⁾.

Побѣдою надъ пороками чревоугодія и блуда пріобрѣтается чистота тѣла, его невинность, такъ что плоть уже не противится внушеніямъ души и подчиняется своему правителю-духу ⁵⁾. Но эта чистота тѣлесная не мыслима безъ чистоты сердца и пріобрѣтается только чрезъ посредство ея ⁶⁾. Уже и въ борьбѣ съ указанными плотскими пороками главное

¹⁾ Ibid

²⁾ Inst. VI, 3.

³⁾ Inst. VI, 13.

⁴⁾ Ibid

⁵⁾ Inst. VI, 2.

⁶⁾ Ibid

дѣло состоитъ въ томъ, чтобы не допускать въ сердце порочныхъ возбужденій, а не ограничиваться однимъ только тѣлеснымъ воздержаніемъ. Совершенно иное значитъ быть только воздержнымъ и иное быть чистымъ и, такъ сказать, придти въ расположеніе непорочности и невинности ¹⁾. Последнее необходимо предполагаетъ непорочность самой души ²⁾, образованіе въ ней противоположныхъ порокамъ расположеній, тогда какъ при первомъ можетъ оставаться грѣховное услажденіе (*voluptas*), но только не допускаться ³⁾. Отсюда то характеръ борьбы Христова подвижника долженъ быть по преимуществу внутренній и совершаться на внутреннихъ основаніяхъ и при помощи не столько внѣшнихъ средствъ, сколько внутреннихъ. И если это, какъ видѣли, приложимо къ порокамъ такимъ, гдѣ приходится имѣть дѣло прямо съ собственнымъ тѣломъ, то тѣмъ болѣе это необходимо при врачествѣ чисто духовныхъ пороковъ, при очищеніи сердца. Внѣшній бытъ подвижника и внѣшнее упражненіе само собою необходимы, какъ пособіе въ борьбѣ, но главная его задача — приобрести особенныя расположенія духа, которыя дѣлаются необходимой основой, внутренними факторами, на которыхъ зиждется самая жизнь христіанскаго подвижника и обезпечивается успѣхъ его дѣла. Такое внутреннее основаніе для прочности и успѣха всего дѣла подвижника указывается преп. Кассіаномъ прежде всего въ *смирѣніи и простотѣ*. Дѣло подвижника будетъ не прочно и труды его напрасны, если не будутъ положены „твердѣйшія основанія простоты и смирѣнія, поддерживаясь которыми, воздвигаемая изъ духовныхъ добродѣтелей, храмина могла бы стоять неподвижно. Когда эта храмина, говоритъ преп. Кассіанъ, будетъ утверждаться на такихъ основаніяхъ, то пусть прольется дождь страданій, пусть притекутъ съ ужаснымъ стремленіемъ рѣки гоненій, пусть наляжетъ свирѣпая буря противныхъ духовъ, она не только не падетъ, но даже и не потерпитъ никакого по-

¹⁾ Inst. VI, 4.

²⁾ Ibid.

³⁾ Собес. XII, 10.

врежденія отъ этихъ нападеній ¹⁾; безъ смиренія же невозможно даже побѣдить никакого порока“ ²⁾).

Итакъ, истинный подвижникъ Христовъ, по мнѣнію преп. Кассіана, долженъ непремѣнно приобрѣсти смиреніе, какъ основу и наставника всѣхъ своихъ добродѣтелей, и любовь, главная христіанская добродѣтель. можетъ явиться только у смиреннаго и кроткаго ³⁾. „Смиреніе, говоритъ преп. Кассіанъ, есть наставникъ всѣхъ добродѣтелей, оно есть крѣпчайшее основаніе небеснаго зданія, оно есть собственный и великій даръ Спасителя“ ⁴⁾).

Если попытаться раскрыть у преп. Кассіана понятіе смиренія, то окажется, что смиреніе у него не принадлежность только ума, а свойство сердца и извѣстное расположеніе и настроеніе воли. „Истинное смиреніе въ искренномъ уничиженіи духа“ ⁵⁾ и обнаруживается въ слѣдующихъ признакахъ и расположеніяхъ: 1) умерщвленіе своей воли и полнѣйшая преданность волѣ старца, которому нужно открывать свою душу и поступать по его суду; 2) во всемъ соблюдать послушаніе, кротость, постоянство терпѣнія, никого не обижать и быть довольну всякимъ состояніемъ, 3) считать себя не только на словахъ, но въ искреннемъ расположеніи сердца худшимъ всѣхъ. Такое смиреніе „скоро доведетъ тебя, говоритъ преп. Кассіанъ, до любви, чуждой страха, воодушевившись коею, ты то самое, что прежде исполнять изъ за страха наказанія, начнешь исполнять по любви къ добру“ ⁶⁾. Изъ этого опредѣленія понятія смиренія у преп. Кассіана ясно, почему оно ставится имъ въ основу жизни по Богѣ.

Въ смиреніи, какъ въ совокупности указанныхъ расположеній и настроеній воли, и выражается собственно отреченіе человѣкомъ отъ своей *самости*, отъ гордости, отъ своей воли, каковыя настроенія и служатъ выраженіемъ жизни по

¹⁾ Собр. IX, 2—3.

²⁾ Inst. VI, I.

³⁾ Собр. XV, 7; Inst. IV, 39.

⁴⁾ Собр. XV, 7; XXIV, 16.

⁵⁾ Собр. XVIII, 11.

⁶⁾ Inst. IV, 39.

діаволу и суть ненормальное слѣдствіе грѣха. Смиреніе, какъ общее основаніе жизни подвижника, проявляется въ его личной жизни во множествѣ частныхъ настроеній, которыя являются тоже внутренними началами жизни подвижника, хотя уже и частными. Такъ, смиреніе ведетъ къ отреченію отъ своей воли. Это отреченіе отъ своей воли, очевидно, должно быть необходимымъ внутреннимъ факторомъ жизни подвижника.

Какой же собственно смыслъ этого отреченія? Отреченіе отъ своей воли имѣетъ образецъ въ лицѣ Іисуса Христа, Который творилъ не свою волю, а волю Божію¹⁾. Отсюда и отреченіе *отъ своей именно воли* у подвижника будетъ означать отреченіе отъ прихотей и страстей, въ которыхъ и выражается своя — то собственная человѣческая воля (воля сердца своего — Соб. XIX, 8). Это будетъ отреченіе отъ употребленія воли по своему направленію и усвоеніе воли Божіей, т. е. направленіе жизни, требуемой волей Божіей. Вѣдь и паденіе нашихъ прародителей произошло отъ того, что они поставили началомъ жизни свою волю, а не Божію. Если же подвижникъ, отказываясь отъ своей воли, подчиняется волѣ духовнаго руководителя, то это явленіе понятное. Старецъ, опытный въ духовной жизни, по началамъ личной жизни есть какъ бы представитель и выразитель воли Божіей и можетъ эту волю ввести въ начинающаго, а онъ долженъ отказаться отъ своей воли въ пользу воли старца, переходя чрезъ это къ усвоенію воли Божіей. Воля старца служить какъ бы передаточнымъ пунктомъ воли Божіей. Подвижникъ, отказываясь отъ личной воли, собственно не отказывается отъ самодѣятельности и активности, а только отъ незаконнаго употребленія ея и разъ навсегда самодѣятельно же полагаетъ предѣлы своему беспорядочному употребленію воли и этимъ проявляетъ большее мужество и большую активность въ области нравственной жизни, нежели когда онъ былъ рабомъ страстей²⁾. „Надобно знать, говоритъ преп. Кассіанъ, что вообще тотъ мужественнѣе, кто свою волю подчиняетъ волѣ брата, нежели тотъ, кто бываетъ упор-

¹⁾ Собес. XXIV, 26.

²⁾ Собес. XXIV, 26.

нымъ въ защищеніи и удержаніи своихъ мнѣній“¹⁾. Такъ именно и смотритъ преп. Кассіанъ на дѣло, что подчинить свою волю волѣ другого въ интересахъ нравственнаго совершенства есть доказательство силы воли²⁾, и на этомъ психологическомъ законѣ преп. Кассіанъ строитъ процессъ воспитанія воли подвижника; отсюда, подчинить свою волю волѣ Божіей есть доказательство своей истинной свободы и крѣпости³⁾.

Новый принципъ внутренней жизни подвижника, какъ проявленіе его основнаго настроенія жизни-смиренія,—указывается преп. Кассіаномъ въ *добродѣтели терпѣнія*, которая служитъ выраженіемъ постоянства и укрѣпленія воли человека въ добрыхъ настроеніяхъ⁴⁾. „Терпѣніе состоитъ въ перенесеніи страданій и терпѣливымъ долженъ называться только тотъ, кто безъ ропота переноситъ всѣ наносимыя ему оскорбленія“, говоритъ преп. Кассіанъ⁵⁾. Эта добродѣтель въ жизни подвижнической имѣетъ очень важное значеніе, особенно въ борьбѣ съ разнаго рода искушеніями, возмущающими доброе настроеніе, и вырабатывается не иначе какъ только твердостью своей воли и постоянствомъ истиннаго смиренія⁶⁾. „Терпѣніе, говоритъ преп. Кассіанъ, не нуждается во внѣшнихъ пособіяхъ, когда внутри основывается на добродѣтели смиренія, т. е. родительницѣ и охранительницѣ его. И если мы возмущаемся отъ оскорбленій другихъ, то значить въ насъ нѣтъ основанія смиренія; посему зданіе наше сотрясается и отъ малой бури. Ибо не то терпѣніе бываетъ похвально и удивительно, которое, не уязвляемо никакими стрѣ-

¹⁾ Собес. XVI, 23.

²⁾ Ibid.

³⁾ Ibid

⁴⁾ Соб. XVIII, 11. Преп. Кассіанъ назывъ еще эту добродѣтель «благодушіемъ». Соб. XVIII, 12.

⁵⁾ Соб. XVIII, 13. Латинское слово «patientia» происходитъ отъ patio страдаю, терплю.

⁶⁾ Соб XVIII, 13 Inst. IV, 42.

лами враговъ, будетъ сохранять спокойствіе, а то, когда при нападеніи искушеній останется непоколебимымъ“ ¹⁾).

Поэтому-то также подвижникъ Христовъ не можетъ быть безопасенъ отъ бурь искушеній и отъ нападеній діавола, если подмогу терпѣнію будетъ полагать не въ силахъ внутренняго челоѣка, а въ затворѣ кельи, или въ удаленіи въ пустынь, гдѣ конечно не приходится встрѣчать никакихъ непріятностей отъ людей. Вотъ почему не нужно ожидать своего терпѣнія отъ добродѣтели другихъ, т. е., когда никто не будетъ огорчать, но нужно пріобрѣтать его своимъ смиреніемъ и великодушіемъ, которыя во власти каждаго ²⁾). Искушенія только укрѣпляютъ терпѣніе, т. е. заставляютъ лишній разъ проявить силу смиренія и укрѣпиться въ отреченіи отъ себя. Изъ этого опредѣленія преп. Кассіаномъ добродѣтели терпѣнія можно видѣть, что *терпѣніе есть ничто иное, какъ постоянство дѣятельнаго проявленія въ жизни подвижника расположенія смиренія, есть какъ бы упражненіе воли въ смиреніи*. Всѣ вѣдъ искушенія, откуда бы они не происходили, направляются и ударяютъ въ одно мѣсто: жить по закону самолюбиваго я, а не по закону и требованію воли Божіей. Отсюда, чтобы перенести твердо искушеніе, необходимо усиліе отказаться отъ себя и предпочесть своей волѣ волю Божію. И жить по закону Божію (любви) это значитъ признавать свою нравственную связь съ Богомъ, а сознаніе этой связи можетъ вести ни къ чему иному, какъ къ смиренному сознанію своей ничтожности предъ Богомъ и полной преданности Его волѣ. При этомъ уже, конечно, отрицается опредѣленіе себя въ жизни по закону самолюбія и будетъ отрицаться все, что побуждаетъ къ этой неистинной жизни, постоянство же такого смиренного настроенія и будетъ терпѣніемъ, и вполнѣ понятно, почему терпѣніе пріобрѣтается смиреніемъ и рождается изъ него. Вотъ почему эти двѣ добродѣтели у преп. Кассіана всегда тѣсно связываются между собой и полагаются главными основами жизни подвижника.

¹⁾ Собр. XVIII, 13.

²⁾ Inst. IV, 42.

Кто, говоритъ преп. Кассіанъ, послѣдуетъ кроткому Господу не въ явленіи высокихъ знаменій, но въ добродѣтели терпѣнія и смиренія, тотъ совершитъ всѣ чудеса, сотворенныя Христомъ“ ¹⁾). И поскольку затѣмъ любовь къ ближнимъ, хотя бы и въ такой начальной формѣ, чтобы только „никого не обижать и не дѣлать ничего несогласнаго съ уставомъ, и за свои обиды не взыскивать“ ²⁾ (кротость), тоже должна проникать всю жизнь подвижника, она вмѣстѣ съ отреченіемъ отъ своей воли необходимо предполагаетъ истинное смиреніе и терпѣніе ³⁾). Итакъ, въ качествѣ общаго главнаго внутренняго основанія или начала жизни подвижника указывается преп. Кассіаномъ добродѣтель смиренія, а какъ выраженіе истиннаго смиренія въ жизни—терпѣніе, и любовь къ ближнимъ. Если теперь принять во вниманіе то обстоятельство, что смиреніе по Кассіану рождается отъ страха Божія и сердечнаго сокрушенія ⁴⁾, то понятно, почему оно (смиреніе) является главнымъ внутреннимъ началомъ жизни подвижника. Смиреніе, какъ „искреннее уничиженіе духа“ ⁵⁾, есть ближайшее выраженіе и приложеніе къ жизни того внутренняго настроенія, которое служитъ исходнымъ началомъ самой жизни подвижника, именно—*страха Божія*, производимаго вѣрою, какъ сознанія своего нравственнаго ничтожества предъ Богомъ и страха за свою жизнь ⁶⁾).

Проведеніемъ въ жизни подвижника указанныхъ началъ и обусловливается осуществленіе имъ своей ближайшей задачи, такъ какъ они являются твердою основою въ борьбѣ со всѣми искушеніями и при ихъ только наличномъ существованіи имѣютъ значеніе частныя приемы и средства. „Путь Господень, говоритъ преп. Кассіанъ, пріятенъ, если

¹⁾ Сѣб. XV, 7.

²⁾ Inst IV, 39.

³⁾ Ibid

⁴⁾ Inst IV, 43.

⁵⁾ Сѣб XVIII, 11.

⁶⁾ Въ Добротъ сказано: „смиреніе рождается отъ вѣры, страха Божія. (См русск пер твор I Касс стр, 162).

идти имъ по закону и правильно“, именно руководясь указанными началами ¹⁾). Уже въ первомъ подвигѣ, который надлежитъ совершить подвижнику Христову — подчинить себѣ плоть чрезъ побѣду надъ чревоугодіемъ и блудомъ, — главное средство, какъ видѣли, не внѣшнее воздержаніе, — постъ и бдѣніе, — а внутреннее сердечное сокрушеніе и бдительность духа, направленная къ охраненію ума и сердца отъ вторженія дурныхъ помысловъ и расположеній, при *непрерывномъ условіи истиннаго смиренія* ²⁾). А бдительность духа и сокрушеніе сердечное, поддерживаемое постоянной молитвой и размышленіемъ о духовныхъ предметахъ, само собой требуютъ *терпѣнія*. Проведеніемъ и приложеніемъ тѣхъ же указанныхъ началъ жизни подвижника осуществляется и слѣдующій подвигъ, — *брань чисто духовная*, — въ которой нужно побѣдить пороки, услаждающіе одну только душу. Борьба духовная открывается бранью съ сребролюбіемъ и гнѣвомъ, которые одинаково получаютъ возбужденіе совнѣ

Страсть сребролюбія (*spiritus philargiriae*) въ монахѣ проявляется троякимъ образомъ: 1) когда отрекаясь отъ міра монахъ не оставляетъ всего имущества; 2) когда съ большею жадностью старается возратить то, что было расточено и роздано бѣднымъ и 3) когда желаетъ приобрѣтать и то, чего прежде не было. Страсть эта по словамъ преп. Кассіана совершенно чужда и несвойственна нашей природѣ. Зародыши другихъ страстей какъ бы насаждены въ человѣческой природѣ, будучи почти современны съ самымъ рожденіемъ, предваряютъ различіе добра и зла, а эта болѣзнь (сребролюбіе) привходитъ позднѣе, отъяв навязывается душѣ и происходитъ отъ одной вялости испорченнаго и разслабленнаго духа ³⁾). Анализируя возникновеніе и постепенное усиленіе этой страсти, преп. Кассіанъ такъ описываетъ ея проявленія: „эта страсть, когда возобладаетъ разслабленною и холодною душою монаха, то сначала побуждаетъ его къ малому стяжанію,

¹⁾ Собес. XXIV, 25

²⁾ Inst VI, 1, 18

³⁾ Inst. VII, 1—2

представляя ему нѣкоторые справедливые предлоги, по которымъ онъ долженъ сберечь или приобрести нѣсколько денегъ. Монахъ начинаетъ жаловаться на скудость и недостаточность доставляемаго монастыремъ содержанія. Этого содержанія едва хватаетъ и при здоровомъ состояніи тѣла, что же будетъ, если онъ впадетъ въ болѣзнь? начинаетъ думать монахъ. Наконецъ нельзя долго и жить въ одномъ монастырѣ и если не припасти денегъ на путевые расходы, то не возможно будетъ, когда захочется, переселиться и придется вести жизнь наемническую безъ всякаго успѣха. Претъщенный такими мыслями, монахъ начинаетъ помышлять, какъ бы ему приобрести хотя одинъ динарій. И вотъ, чѣмъ больше сберегается денегъ, тѣмъ сильнѣе растетъ страсть къ нимъ. Монаху видится впереди долговѣчная жизнь, преклонная старость, различные весьма продолжительные недуги, которые трудно будетъ переносить въ старости, если не заготовить денегъ... Такъ становится жалкой душа, связанная змѣиными узами, и отсюда монахъ ни о чемъ больше не думаетъ, какъ только о прибыли. Изъ за этого онъ не устранился допустить злодѣяніе лжи, ложной клятвы, воровства. нарушить вѣрность. воспламениться вреднымъ гнѣвомъ. Посему-то апостолъ и назвалъ эту страсть не только корнемъ всѣхъ золъ (1 Тим. VI, 10), но и идолослуженіемъ¹⁾. Изъ представленнаго преп. Кассіаномъ хода развитія и роста страсти сребролюбія видно, что она начинается съ простой мысли о необходимости хотя небольшой суммы денегъ, мотивированной кажущейся необходимостью и нуждой. Ясно поэтому, что въ борьбѣ со страстью сребролюбія главное состоитъ въ томъ, чтобы не допускать въ свое сердце вождѣнія даже малой монеты. Не только надобно опасаться стяжанія денегъ, но и самое желаніе ихъ совсѣмъ изгнать изъ души, такъ какъ никакой пользы не принесетъ неимѣніе денегъ, если останется самое желаніе денегъ²⁾. А это въ свою очередь невозможно безъ терпѣнія и истиннаго

¹⁾ Inst VII, 7—11

²⁾ Ibid. гл. 21, 28.

смирения ¹⁾, которыя дѣлають человека способнымъ быть довольнымъ всякимъ состояніемъ и не допускають его дѣлать то, что не согласно съ общимъ уставомъ ²⁾).

По существу дѣла и въ прочихъ духовныхъ страстяхъ сказывается недостатокъ истинныхъ принциповъ жизни: смиренія, терпѣнія, отреченія отъ своей воли и любви, и борьба съ ними совершается на этихъ именно основаніяхъ съ различіемъ только въ самыхъ приемахъ. Въ гнѣвѣ (*spiritus irae*) преимуществу сказывается недостатокъ любви къ ближнимъ и терпѣнія ³⁾, а потому и въ борьбѣ съ нимъ нужно учиться терпѣливо переносить оскорбленія и не только въ дѣйствіяхъ подавлять гнѣвъ, но исторгать его изъ глубины души, образуя настроеніе любви. потому что немного пользы будетъ сдерживать пыль гнѣва въ словахъ, не обнаруживать въ дѣлѣ, если Богъ, предъ которымъ не скрыты тайны сердечныя, увидитъ его въ сокровенности нашего сердца ⁴⁾. А для достиженія этого необходимо выработать твердое убѣжденіе въ томъ, что: 1) намъ никакъ нельзя сердиться, ибо чрезъ это лишаемся свѣта разсудительности, даже самой честности и направленія правды ⁵⁾, 2) что духъ нашъ не можетъ быть храмомъ Св. Духа, если гнѣвъ овладѣетъ имъ; 3) что нельзя въ гнѣвѣ молиться и 4) что ежеминутно можемъ умереть и за гнѣвъ подвергнуться вѣчному осужденію ⁶⁾. Поэтому то монахъ, стремящійся къ совершенству и желающій законно подвизаться духовнымъ подвигомъ, долженъ быть чуждъ всякаго порока, гнѣва и ярости; гнѣваться съ пользою можно только на самихъ себя, или на приходящіе дурные помыслы, чтобы не приводить ихъ въ дѣйствіе ⁷⁾. Печаль и уныніе (*spiritus tristitiae et spiritus aediae*)—страсти сходныя, потому что,

¹⁾ Inst. VII, 31.

²⁾ Inst. IV, 39.

³⁾ Inst. VIII, 18. Гнѣва три рода: 1) Гнѣвъ, который пылаетъ внутри, по гречески *θυμός* (ярость); 2) гнѣвъ, который прорывается въ словѣ и дѣлѣ—*ὀργή* и 3) гнѣвъ, который сохраняется долгое время—злупомыслие. Соб. V, II.

⁴⁾ Inst. VIII, 19.

⁵⁾ Inst. VIII, 6.

⁶⁾ Inst. VIII, 24.

⁷⁾ Inst. VIII, 5, 8

овладѣвъ душою монаха, выражаются одинаковымъ образомъ въ духовномъ разслабленіи, въ отвращеніи отъ духовнаго созерцанія и молитвы ¹⁾).

Въ каждой изъ этихъ двухъ страстей можно различать два рода. Первый родъ печали происходитъ по прекращеніи гнѣва, или отъ нанесеннаго вреда, или когда желаніе встрѣило препятствіе и не исполнилось; второй родъ происходитъ отъ неразумной скорби сердца или отчаянія. Одинъ родъ унынія повергаетъ въ сонъ во время жара; а другой—склоняетъ оставить келію и бѣжать ²⁾).

Характеризуя свойство печали и ея вредъ для духовной жизни, преп. Кассіанъ говоритъ: „какъ моль одѣждѣ, червь дереву, такъ и печаль вредитъ сердцу человѣка. И какъ одежда, изъѣденная молью, не имѣетъ уже цѣны и приличнаго употребленія, такъ и душа, снѣдаемая печалью, не можетъ быть пригодною для построенія духовнаго храма“ ³⁾). Печаль разслабляетъ и угнегаетъ душу, не позволяетъ совершать молитвъ съ обыкновенною ревностью, заниматься съ пользою чтеніемъ св. Писанія, дѣлаетъ нетерпѣливымъ ко всѣмъ обязанностямъ трудовъ и богослуженія, опьяняетъ чувство, сокрушаетъ и подавляетъ мучительнымъ отчаяніемъ ⁴⁾). Въ виду такихъ то вредныхъ послѣдствій печали, ее и надо съ заботливостью врачевать. И только въ одномъ случаѣ печаль бываетъ спасительна.—когда она вытекаетъ отъ покаянія во грѣхахъ и желанія совершенства ⁵⁾). Но этого рода печаль легко различить отъ печали бѣсовской; первая бываетъ послушна, смиренна, кротка, терпѣлива, а бѣсовская очень сурова, нетерпѣлива, жестока, строптивая, соединена съ грустью и мучительнымъ отчаяніемъ, прерываетъ не только дѣйственность молитвъ, но упрядняетъ и всѣ духовные плоды ⁶⁾).

Подобнымъ же образомъ выражается въ настроеніи монаха и порокъ унынія. Когда уныніе, говоритъ преп. Кассіанъ, нападетъ на жалкую душу, то производитъ страхъ мѣста,

¹⁾ Inst. IX, 1 срав. Inst. X, 2

²⁾ Собес V. II Срав. Inst. IX, 4.

³⁾ Inst. IX, 3.

⁴⁾ Inst IX, 1,

⁵⁾ Inst. IX. 10.

⁶⁾ Inst. IX, 11.

омерзене кѣ кельѣ, также и кѣ братіямъ порождаетъ презрѣніе, отвращеніе, какъ кѣ нерадивымъ и менѣе духовнымъ, не попускаетъ оставаться въ келліи, прилежать чтенію. Потомъ уныніе производитъ расслабленіе тѣла и голодъ въ пятомъ и шестомъ часу, какъ будто онъ утомленъ и расслабленъ долгимъ и тяжелымъ трудомъ. Монахъ начинаетъ озираться туда и сюда, часто вздыхаетъ, что никто кѣ нему не приходитъ, то выходитъ, то снова входитъ въ келію, часто взглядываетъ на солнце. Въ такомъ неразумномъ смущеніи духа онъ пребываетъ празднымъ, не занятымъ никакимъ духовнымъ, дѣломъ и думаетъ, что ничто другое не можетъ быть средствомъ противъ такой брани, какъ посѣщеніе брата и сонъ ¹⁾. Въ этомъ пороѣ, какъ и въ предыдущемъ, душа какъ бы дремлетъ (пс. 118, 28). дремлетъ именно „въ разсужденіи созерцанія добродѣтелей и разсмотрѣнія духовныхъ чувствъ“ ²⁾. Тѣлесный же покой, праждность и равлеченія, кѣ которымъ склоняется монахъ только усиливаютъ эту дремоту и поддерживаютъ болѣзнь, а потому ихъ надобно всячески избѣгать и избрать для себя какое нибудь опредѣленное занятіе и работу. Вотъ почему и ап. Павелъ, зная по опыту изъ наблюденій надъ жизнію христіанъ, какъ вредна праждность, заповѣдуетъ трудиться: „мы слышали, говоритъ онъ, что нѣкоторые у васъ поступаютъ безчинно, суетятся, ничего не дѣлаютъ (2 Сол. 3, 11); таковыхъ увѣщаемъ и увѣждаемъ Господомъ нашимъ Иисусомъ Христомъ, чтобы они, работая въ безмолвіи, ѣли свой хлѣбъ“ (2 Сол. 3, 12) ³⁾. Опредѣленная физическая работа способствуетъ собранности помысловъ и постоянному пребыванію въ келліи. Вотъ почему всѣ отшельники и подвижники непремѣнно занимались какимъ нибудь трудомъ. Извѣстно, напр., что авва Павелъ, опытнѣйшій между отцами, хотя для своего содержанія и не нуждался въ работѣ, но занимался постоянно плеченіемъ корзинъ, которыя по прошествіи года сожигалъ ⁴⁾. Это онъ дѣлалъ исключительно для того, чтобы праждность не повела кѣ разсѣянію помысловъ и кѣ дремотѣ душевной. Нужно необходимо и тѣло и душу держать въ

¹⁾ Inst. X, 2.

²⁾ Inst. X, 4.

³⁾ Inst. X, 13, 14—17, 21

⁴⁾ Inst. X, 24.

напряженія и чѣмъ нибудь заниматься. чтобы не пришли страсти печали и унынія. Поэтому-то въ борьбѣ съ указанными двумя страстями необходимо при завязи физическимъ трудомъ предаваться и духовнымъ упражненіямъ: молитвѣ, поученію въ Словѣ Божіемъ, размышленію о духовныхъ и небесныхъ благахъ. Особенно же нужно стяжать терпѣніе, недостатокъ котораго попреимуществу сказывается въ этихъ страстяхъ ¹⁾).

Что касается двухъ послѣднихъ страстей: тщеславія и гордости (*spiritus cenodoxiae et spiritus superbiae*), которыя стоятъ внѣ причинной связи съ остальными. то нападеніе ихъ болѣе сильно и тонко, нежели первыхъ ²⁾). Тщеславіе многообразно, разнообразно и тонко. такъ что едва можно самыми прозорливыми глазами предвидѣть его. Оно нападаетъ на монаха съ правой и лѣвой стороны: „ибо діаволъ въ комъ не могъ породить тщеславія видомъ хорошо сшитой одежды, того запинаетъ убогою; кого не могъ низвергнуть честію, того запинаетъ смиреніемъ, кого не могъ заставить превозноситься знаніемъ и краснорѣчіемъ, того обольщаетъ важностью молчанія, если кто будетъ явно поститься, то искушается суетною славою. Старцы хорошо представляютъ, говорить преп. Кассіанъ, свойство этой страсти подъ видомъ лука и чеснока, которые по снятіи одного покрыва оказываются покрытыми другимъ“ ³⁾). Прочія страсти на тѣхъ только нападаютъ, кого побѣдили и, будучи побѣждаемы, увядаютъ и слабѣютъ, а эта страсть еще жесточе преслѣдуетъ своихъ побѣдителей ⁴⁾). Начинается тщеславіе съ самаго повидимому ничтожнаго: только еще начинающихъ и мало преуспѣвшихъ въ добродѣтели тщеславіе обыкновенно превозноситъ за звукъ голоса, т. е., что они пріятно поютъ, или что у нихъ плоть истощена постомъ, или что они красивы.

Потомъ тщеславіе внушаетъ монаху искать степени клирика, пресвитера съ цѣлію учить другихъ и давать имъ обра-

¹⁾ Inst. IX, 13; X.

²⁾ Inst. II. Тщеславія два рода: 1) превозношеніе видимыми вещами; 2) суетная похвала изъ за духовныхъ предметовъ. Гордость тоже—духовная и плотская. Соб. 5, 12.

³⁾ Inst. II, 4, 5.

⁴⁾ Inst. II, 7, 8.

зепъ святости; такъ постепенно страсть опьяняетъ умъ монаха ¹⁾. Въ этой страсти явно обнаруживается недостатокъ истиннаго смиренія и для излѣченія ея нужно всячески избѣгать дѣлать то, что выдѣляло бы насъ изъ среды другихъ, а сдѣланное хорошо должно охранять съ должнымъ вниманіемъ ²⁾, чтобы не подкралось тщеславіе, помня слова: „Господь разсыпалъ юсти челоувѣкоугодниковъ“ ³⁾ (Пс. 52, 6).

Порокъ гордости, по словамъ преп. Кассіана, когда овладѣваетъ несчастною душой, то какъ какой нибудь самый жестокий тиранъ, взявши высокую крѣпость добродѣтелей, весь городъ до основанія разрушаетъ. Высокія стѣны святости сравнивъ съ землею пороковъ и смѣшавъ, потомъ не оставляетъ покоренной душѣ никакого вида свободы. И чѣмъ болѣе богатую душу захватить въ плѣнъ, тѣмъ болѣе тяжелому игу рабства подвергаетъ и, ограбивъ все имущество добродѣтелей, совсѣмъ обнажаетъ ее ⁴⁾. Гордость изъ всѣхъ пороковъ самый лютый звѣрь, свирѣпѣе всѣхъ предыдущихъ, искушаетъ особенно совершенныхъ, почти уже поставленныхъ на верху добродѣтелей; но не оставляетъ гордость своимъ искушеніемъ и новоначальныхъ. Гордости два рода: духовная гордость, искушающая совершенныхъ, и плотская, искушающая новоначальныхъ. Первый родъ гордости относится собственно къ Богу, а второй касается людей ⁵⁾ и первый поэтому губительнѣе. Духовная гордость погубила и ангела свѣта—Люцифера, преукрашеннаго всѣми духовными совершенствами, и она же была началомъ грѣха въ людяхъ ⁶⁾. Она не какъ прочіе пороки, не одну противоположную ей добродѣтель, т. е. смиреніе, истребляетъ, но и всѣ вмѣстѣ добродѣтели истребляетъ. Въ данномъ случаѣ она является прямо принципомъ отвращенія отъ истинной жизни. Человѣкъ ставитъ себя въ независимое отношеніе къ Богу, желаетъ въ самомъ себѣ полагать основу жизни и вмѣсто положенія себя въ Богѣ хочетъ быть самостоятельнымъ носителемъ жизни. Отъ этой именно мысли палъ Люциферъ

¹⁾ Inst. II, 13—15.

²⁾ Inst. II, 18.

³⁾ Ibid. Справ. Inst. IV, 39.

⁴⁾ Inst. XII, 3.

⁵⁾ Inst. XII, 2.

⁶⁾ Inst. XII, 4, 5.

это же желаніе погубило и наших прародителей, ибо и Люциферъ и человѣкъ отвратились отъ истинной жизни и пришли въ состояніе грѣха и смерти ¹⁾.

Поэтому и Богъ, зная, что гордость есть причина и начало болѣзней, захотѣлъ уврачевать противное противнымъ, гордость — смиреніемъ, какъ общимъ принципомъ истинной жизни, когда человѣкъ, сознавая свое ничтожество, возвращается снова къ смиренному положенію своей жизни въ волѣ Божій. „Если рассмотримъ, говоритъ преп. Кассіанъ, причину начального паденія и основанія нашего спасенія, кѣмъ и какъ онѣ положены или возникли, то паденіемъ люцифера и примѣромъ смиренія Спасителя научимся, какъ мы должны избѣгать столь жестокой смерти отъ гордости“ ²⁾. Такъ какъ гордость обычно является у человѣка уже послѣ побѣды надъ другими пороками, при извѣстной уже степени нравственнаго совершенства и подстрекаетъ человѣка считать побѣду и совершенство своимъ дѣломъ, приобрѣтеніемъ только своихъ силъ, то и средство противъ нея — смиренное отнесеніе своего нравственнаго преуспѣянія къ помощи благодати Божіей ³⁾. Это гордость духовная. Смиреніе же есть средство и противъ „плотской гордости“, которая есть просто ожесточеніе, упорство и превозношеніе надъ другими ⁴⁾. „Нужно поэтому съ искреннимъ расположеніемъ сердца изъяслять нашимъ братіямъ истинное смиреніе, заботясь, чтобы ни въ чемъ не обидѣть и не оскорбить, проявлять терпѣніе, послушаніе во всѣмъ и любовь ⁵⁾, т. е. придти въ то цѣлостное настроеніе смиренія, которое служить основаніемъ и охраной всѣхъ добродѣтелей ⁶⁾.

Помимо общихъ основаній, порядка и средствъ въ борьбѣ съ искушеніями отъ страстей преп. Кассіаномъ указываются еще и частные приемы и, такъ сказать, правила этой борьбы, которыя лично каждый подвижникъ долженъ примѣнять къ себѣ. Восемь перечисленныхъ преп. Кассіаномъ пороковъ, хотя искушаютъ весь родъ человѣческій, но нападаютъ не на

¹⁾ Inst. XII, 4.

²⁾ Inst. XII, 8.

³⁾ Inst. XII, 9—23, 33.

⁴⁾ Inst. XII, 25—27.

⁵⁾ Inst. XII, 32.

⁶⁾ Inst. XII, 33.

всѣхъ одинаковымъ образомъ. Въ одномъ человѣкѣ преобладаетъ духъ блуда; въ другомъ—гнѣвъ, въ третьемъ—тщеславіе; такъ что хотя всѣ страсти нападаютъ на всѣхъ, но не всѣмъ имъ человѣкъ одинаково раболѣбствуетъ. Отсюда вытекаетъ то правило, что главное вниманіе нужно обращать на искорененіе господствующей страсти, „направляя противъ нея копьа ежедневныхъ постовъ, ежеминутно бросая въ нее стрѣлы сердечныхъ стenanій и воздыханій, непрестанно проливая слезы въ молитвѣ къ Богу, постоянно прося особенно Его прекратить брань“¹⁾. Побѣдивъ сильнѣйшую страсть или нѣсколько сильнѣйшихъ, духъ человѣка сдѣлается сильнѣе и брань съ слабѣйшими скорѣе доставитъ ему успѣхъ. Впрочемъ надобно остерегаться, чтобы, противоборствуя главной страсти и не обращая вниманія на прочія, не быть уязвленнымъ неожиданно и отъ нихъ. Требуется поэтому особенная бдительность, а главнымъ образомъ не нужно полагаться на свою силу, а ждать благихъ результатовъ отъ помощи Божіей²⁾.

Изъ представленнаго хода внутренней борьбы подвижника со своими страстями ясно открывается, что эта задача подвижника является поистинѣ подвигомъ, ибо требуетъ отъ него постоянного напряженія и тѣлеснаго, и духовнаго. И преп. Кассіанъ самъ говоритъ, что прежде чѣмъ достигнемъ мира отъ страстей должны перенести много искушеній³⁾. Работа же здѣсь совершается одновременно двойная: разрушеніе и созиданіе, насажденіе и искорененіе, ибо пороки побѣждаются противоположными добродѣтелями и искорененіе порока есть ничто иное какъ насажденіе добродѣтели, и совершается только подъ этимъ условіемъ. Земля сердца не остается и не можетъ оставаться пустою, и по скольку добродѣтели входятъ во владѣніе ея, по стольку исторгаются пороки⁴⁾. И въ данномъ случаѣ преп. Кассіанъ высказываетъ тотъ взглядъ на добродѣтель, что добродѣтель по существу дѣла, въ смыслѣ цѣлостнаго добродѣтельнаго настроенія одна и человѣкъ истинно добродѣтельный тотъ только, кто приобрѣлъ это цѣлостное добродѣтельное настроеніе, проявляемое въ частныхъ добро-

¹⁾ Соб V, 14.

²⁾ Соб V, 14—15

³⁾ Соб XII, 6.

⁴⁾ Соб V, 23.

дѣтельныхъ поступкахъ (частныя добродѣтели), а не тотъ, кто приобрѣлъ одну какую либо частную добродѣтель. „Тотъ не владѣетъ добродѣтелью, говоритъ Кассіанъ, въ совершенствѣ, кто не имѣетъ нѣкоторыхъ изъ нихъ“ ¹⁾).

И это цѣлостное добродѣтельное настроеніе приобретаетъ только тотъ, кто совершенно искоренить тѣ восемь пороковъ, которые носятъ въ себѣ всю совокупность грѣховныхъ и порочныхъ дѣйствій человѣка ²⁾). Истинными же основами для выработки этого добродѣтельнаго настроенія и служатъ указанныя начала жизни подвижника, происходящія отъ страха Божія и сердечнаго сокрушенія: смиреніе, проявляющееся въ терпѣніи, огреченіе отъ воли и любовь къ ближнимъ. Средствами при этомъ служатъ: 1) внѣшнія: постъ, бдѣніе и уединеніе; 2) внутреннія: постоянная духовная бдительность и устремленіе къ небесному, чтобы не допускать дурного помысла и услажденія имъ, какъ сѣмени грѣха, а для этого требуется непрестанная молитва, духовное размышленіе и сердечное сокрушеніе, поддерживаемое страхомъ Божиимъ.

Въ этомъ именно смыслѣ преимущественнаго значенія въ борьбѣ подвижника духовныхъ средствъ преп. Кассіанъ и говоритъ, что оружія воинствованія нашего не плотскія, но духовныя и сильныя Богомъ ³⁾). „Роды оружія и свойства, которыми препоясавшись мы должны вести брань Господню, слѣдующія: вѣра есть щитъ, который отражаетъ стрѣлы похоти, страхомъ будущаго суда умерщвляетъ ее. Любовь есть броня и не допускаетъ стрѣламъ діавола проникать до внутренняго человѣка. Надежда — шлемъ — защищаетъ голову, а поелику глава наша есть Христосъ, то мы должны защищать еѣ надеждою будущихъ благъ. Мечъ духовный есть слово Божіе. Кто будетъ вооруженъ этимъ оружіемъ, тотъ не будетъ отвѣденъ въ непріятельскую землю помысловъ“ ⁴⁾).

И мы видѣли, что по мысли преп. Кассіана въ дѣлѣ борьбы со страстями главное вниманіе дѣйствительно должно направляться къ тому, чтобы изгнать и не допустить образованія въ сердцѣ дурныхъ расположеній, начало которыхъ заключается въ помыслахъ.

¹⁾ Inst. V, II.

²⁾ Собр. V, 16.

³⁾ Собр. VII, 5

⁴⁾ Ibid.

Нужно поэтому прекратить блужданіе ума, направивъ его только къ небесному, и это является въ свою очередь новымъ подвигомъ въ жизни христіанскаго аскета, подвигомъ, въ которомъ осуществляется высшая степень отреченія чловѣка отъ міра.

Борьба съ помыслами обусловливается падшимъ состояніемъ ума чловѣческаго и стала необходимымъ явленіемъ въ жизни спасающагося чловѣка, послѣ того какъ первый чловѣкъ, обладавшій знаніемъ только добра, „взыскалъ помысловъ многихъ“ ¹⁾. И борьба въ этомъ отношеніи есть ничто иное какъ усиліе чловѣка возвратитъ своему уму его первоначальное направленіе только къ Богу и положить конецъ его блужданіямъ по стихіямъ и предметамъ внѣшняго міра. И нужно имѣть въ виду, что преп. Кассіанъ, говоря о борьбѣ съ помыслами, разумѣетъ подъ послѣдними не только явно дурные и гнусные помыслы и вожделѣнія, къ которымъ привержень чловѣкъ отъ юности ²⁾, но и всякій вообще праздный и хоть сколько нибудь удаляющій отъ Бога и предметовъ духовныхъ помыслъ ³⁾. Такое строгое пониманіе преп. Кассіаномъ помысла, съ которымъ нужно бороться, понятно, если припомнить его взглядъ на то содержаніе личной жизни, въ которомъ выражалась жизнь первозданнаго чловѣка и къ которому долженъ возвратиться чловѣкъ на высшей ступени нравственнаго развитія.

Это состояніе есть „созерцаніе“ въ смыслѣ ничѣмъ не прерываемаго постояннаго устремленія ума и всѣхъ духовныхъ силъ чловѣка къ Богу и предметамъ духовнымъ, такъ что чловѣкъ сознаетъ себя только въ Богѣ и живетъ только этимъ сознаніемъ своего непрерывнаго духовнаго общенія съ Богомъ, почитая это величайшимъ благомъ ⁴⁾. Такое направленіе ума и состояніе духовныхъ силъ является выраженіемъ нормальнаго хода жизни чловѣка, поскольку онъ живетъ истинною жизнію по причастію съ началомъ ея—Богомъ,—а отсюда понятно, почему всякое отвращеніе отъ Бога должно

¹⁾ Собр. XIII, 12 срав. Собр. VII, 4.

²⁾ Собр. XXIII, 1:

³⁾ Собр. XIV, 11. Срав. Собр. VII и Собр. 23 особ. гл. 7, 9, 15, 20.

⁴⁾ Собр. XXIII, особенно гл. 4, 7 ср. Собр. 1, 8.

быть разсматриваемо по мысли преп. Кассіана, какъ смерть и всякій вообще помысль, удаляющій отъ созерцанія, „еди-наго на потребу блага“ ¹⁾, въ занятіямъ земными дѣлами, долженъ считаться грѣхомъ и *блудомъ*, какъ бы незаконнымъ сочетаніемъ ума человѣка съ предметомъ мысли ²⁾. Заповѣдь „не прелюбодѣйствуй“ (Исх. XX, 14), говоритъ преп. Кас-сіанъ, имѣетъ нѣсколько смысловъ и между прочимъ вну-шаетъ, чтобы мы остерегались впасть „въ порокъ блуда, ко-торый состоитъ въ блужданіи помысловъ; поелику всякій по-мысль. не только гнусный, но и праздный и хоть сколько нибудь удаляющій отъ Бога, совершенный мужъ вмѣняетъ въ самый блудъ“ ³⁾. Отсюда понятно, почему собственно борьба съ помыслами является принадлежностью всей жизни подвижника, не только въ періодъ искорененія страстей, когда дурные помыслы являются „сѣменемъ грѣха“, а и послѣ побѣды надъ страстями, когда даже естественныя по-требности, отвлекающія человѣка отъ созерцанія Бога, счи-таются зломъ.

Теперь эта борьба обособляется и становится прямою задачею подвижника, такъ какъ человѣкъ совершенный яснѣе познаетъ и сильнѣе чувствуетъ несчастіе, производимое блуж-даніемъ ума, которое (блужданіе) отвлекаетъ его отъ испы-таннаго уже имъ блаженства созерцанія Бога. И блаженный ап. Павелъ, преисполненный всякихъ добродѣтелей, считаетъ однако себя несчастнымъ потому именно, говоритъ преп. Кассіанъ, что онъ не могъ постоянно пребывать въ божест-венномъ созерцаніи ⁴⁾; и многихъ святыхъ, занятыхъ упраж-неніемъ въ добрыхъ дѣлахъ, однакожъ земныхъ, отвлекаютъ (эти дѣла) отъ созерцанія высочайшаго блага — Бога и препятствуютъ обладанію высочайшимъ блаженствомъ, ибо хотя всѣ заслуги святости не только для настоящей жизни хороши и полезны, но и вѣчное блаженство приобрѣтають, однакожъ, если сравнить ихъ съ заслугами божественнаго созерцанія, то окажутся маловажными и менѣе цѣнными ⁵⁾.

¹⁾ Соб. XXIII, 3, 9.

²⁾ Соб. XIV, 11; ср. Соб. 23, 7, 20.

³⁾ Соб. XIV, 11.

⁴⁾ Соб. XXIII, 2, 3.

⁵⁾ Соб. XXIII, 3, 4.

„Можно-ли вѣрить, продолжаетъ преп. Кассіанъ, чтобы кто когда либо, даже самый лучшій изъ всѣхъ праведниковъ и святыхъ, связанный узами этого тѣла, могъ стяжать это высочайшее благо, такъ чтобы, никогда не отступая отъ божественнаго созерцанія, даже и на короткое время земными помыслами не отвлекался отъ Того, Кто одинъ есть благо; кто бы никогда не имѣлъ никакого попеченія ни о пищѣ, ни объ одеждѣ, ни о другихъ плотскихъ потребностяхъ; никогда не желалъ бы никакой человѣческой помощи, или, удручаемый крайнею нищетою, не подвергался прещенію Господа, Который говоритъ; „не заботьтесь для души вашей, что вамъ ѣсть“.... (Мѡ. 6, 25)¹⁾.

Самыя то добрыя дѣла, которыми занимаются св. мужи, и отвлекаютъ ихъ отъ созерцанія: „кто, спрашиваетъ преп. Кассіанъ, исхищая безпомощнаго изъ руки сильнѣйшаго, бѣднаго и нищаго отъ грабящихъ его, въ самомъ дѣйстви заступленія спокойнымъ духомъ будетъ созерцать славу божественнаго величія? Кто, доставляя пропитаніе бѣднымъ или съ услужливымъ человѣколюбіемъ принимая толпы пришельцевъ, въ то самое время, когда озабоченнымъ духомъ развлекается услугами братіямъ, будетъ созерцать безмѣрность высшаго блаженства“²⁾. Чтобы можно было достигнуть этого высочайшаго блага (т. е. наслаждаться созерцаніемъ Бога и постоянно прилѣпляться ко Христу), нужно, по словамъ преп. Кассіана, разрѣшиться отъ тѣла, которое, какъ тлѣнное и затрудняемое многими потребностями, по своей немощи не можетъ не отвлекать отъ общенія съ Богомъ. Невозможно всегда наслаждаться божественнымъ созерцаніемъ духу, который развлекается столь тягостными и различными печалами³⁾. Поэтому то борьба съ помыслами можетъ вести въ своихъ результатахъ не къ тому, чтобы совершенно уничтожить силу разсѣянности ума и снова возвратить человѣку непрерывное созерцаніе Бога, а хотя къ тому только, чтобы уничтожить дурные помыслы и сократить такимъ образомъ самое блужданіе ума. Колеблемость ума и его блужданіе, такъ сказать,

¹⁾ Сѡб. XXIII, 5.

²⁾ Ibid.

³⁾ Сѡб. XXIII, 7.

многопопечительность о предметахъ физическаго міра есть прямое выраженіе силы закона грѣха ¹⁾, привнесеннаго паденіемъ Адама, и сила разсѣянности навязывается сознанию человѣка въ его падшемъ состояніи неотразимо. Совершенно противъ своей воли человѣкъ осаждается отъ разныхъ мыслей ²⁾ и даже при намѣренномъ направленіи ума къ опредѣленнымъ созерцаніямъ снова отклоняется къ блужданію мыслей. Эта сила разсѣянности пробуждаетъ сомнѣніе въ самой возможности достичь желаемаго улучшенія, такъ какъ человѣкъ во всякое мгновеніе блуждаетъ по скользкому пути. И если когда душа человѣка приводится къ страху Божию или дѣховному созерцанію, то прежде нежели утвердится въ немъ, опять скоро развлекается. „И когда, какъ бы проснувшись, говоритъ преп. Кассіанъ, замѣтимъ, что мысли наши уклонились отъ предпринятаго намѣренія, хотимъ болѣе напряженнымъ вниманіемъ сердца, какъ бы нѣкоторыми узами, связать, то и при самомъ усиліи нашемъ онѣ скорѣе рыбы угря выскальзываютъ изъ святилища духа“ ³⁾.

Такъ неотразима для человѣка сила разсѣянности его падшаго ума. И этотъ вопросъ объ измѣнчивости мыслей или, какъ выражается преп. Кассіанъ, „о непостоянствѣ души“ (Соб. 7), составляетъ любимую тему его духовныхъ Собесѣдованій. Онъ подробно описываетъ проявленіе этого непостоянства въ практикѣ подвижнической жизни, происхожденіе помысловъ отъ разныхъ источниковъ, качества ихъ, правила различать добрыя помыслы отъ злыхъ и средства къ борьбѣ съ силою разсѣянности, отдавая въ этой борьбѣ должное и собственнымъ силамъ человѣка. Въ практикѣ монашеской жизни сила разсѣянности сказывается всего ошутительнѣе въ опытахъ молитвы и духовнаго размышленія, и потому, безъ сомнѣнія, ²⁷⁹здѣсь то и происходитъ попытка поставить умъ въ тѣсныя рамки только извѣстныхъ опредѣленныхъ созерцаній. „Умъ нашъ, говоритъ преп. Кассіанъ, понявъ заглавіе какого-либо псалма, нечувствительно отвлекается отъ него, безъ сознанія, какъ бы въ изступленіи, пере-

¹⁾ Соб. XXIII, 11—12.

²⁾ Соб. I, 17.

³⁾ Соб. VII, 3

ходить къ другому тексту Св. Писанія. А когда начнетъ самъ въ себѣ размышлять о немъ, еще не обозрѣвъ его всецѣло, какъ приходитъ на память другое свидѣтельство, а отъ этого еще къ другому переносится.... Такимъ образомъ умъ (mens), колеблясь и блуждая даже и во время богослуженія, какъ пьяный, развлекается по разнымъ предметамъ, никакой обязанности не исполнить какъ должно¹⁾. Рассказывая свои личные опыты въ этой области, преп. Кассіанъ говоритъ, что во время молитвы ему приходятъ на память безъ всякаго желанія съ его стороны „поэтическія стихи“, „пустыя басни“ и „постыдныя поэмы“, знакомство съ которыми онъ пріобрѣлъ при изученіи наукъ свѣтскихъ. „И вотъ, говоритъ онъ, предъ глазами представляется образъ сражающихся героевъ и такими мечтами воображеніе всегда смущаетъ меня, такъ что не допускаетъ духу моему возноситься къ горнему созерцанію, и онѣ не могутъ быть изгнаны и ежедневнымъ плачемъ“²⁾.

Что-же дѣлать подвижнику Христову при такой повидимому непреодолимой силѣ разсѣянности и можетъ ли онъ что либо сдѣлать? Напрасно думать, будто человѣкъ самъ ничего не можетъ предпринять противъ этой силы разсѣянности и ничего не можетъ достигъ на этомъ пути. Не возмущаться духу помыслами не возможно, но. принять или отвергнуть ихъ возможно всякому, кто (при помощи Божіей) употребитъ для сего стараніе. Какъ возникновеніе ихъ не зависитъ отъ насъ, такъ и отверженіе или принятіе состоитъ въ нашей волѣ. Большею частію отъ самого же человѣка зависитъ, чтобы исправилось качество помысловъ и возникали въ душахъ нашихъ духовныя и святныя, яли земныя—плотскія мысли³⁾.

Такимъ образомъ, по мысли преп. Кассіана, задача подвижника въ борьбѣ съ помыслами сводится къ тому главнымъ образомъ, чтобы исправлять качество помысловъ: дурные отгонять, а удерживать только добрые; и въ этомъ дѣлѣ собственныя усилія человѣка—не останутся безъ результата. Для поясненія этой мысли преп. Кассіанъ сравниваетъ дѣла-

¹⁾ Собр. X, 13.

²⁾ Собр. XIV, 12.

³⁾ Собр. I, 17.

тельность ума человѣческаго съ мельничнымъ жерновомъ, а свободу человѣка съ мельникомъ. „Дѣятельность души, говорить онъ, хорошо сравнивается съ мельничнымъ жерновомъ, который никакъ не можетъ перестать отъ движенія, будучи движимъ водою, но во власти пристава состоитъ пшеницу ли молоть или куколь. Такъ и умъ нашъ въ теченіе настоящей жизни, будучи приводимъ въ движеніе устремляющимися потоками искушеній, не можетъ быть празднымъ отъ смятенія помысловъ, а какіе допускать или принимать, это зависитъ отъ нашей воли и тщательности“¹⁾. И типаніе каждаго подвижника должно быть направлено понятно къ тому, чтобы, отгоняя худые помыслы, закрѣпить въ себѣ добрые и, такъ сказать, пропитать ими свой умъ. Уму надобно давать постоянно здоровую пищу и занимать его извѣстными добрыми помышленіями, чтобы иначе онъ сообразно своей природной подвижности не леталъ повсюду.

И вотъ, когда умъ человѣческій глубоко и крѣпко усвоить добрые помыслы и размышленія, будетъ какъ бы пропитанъ ими, то прежніе худые помыслы мало-по малу будутъ уменьшаться или совсѣмъ исчезнуть. Пока же духъ человѣка не занять духовными упражненіями, необходимо ему заниматься тѣмъ, что прежде изучалъ; особенно если мы по безлечности и праздности занимаемся пороками и праздными бесѣдами или вдаемся въ мірскія попеченія и суетныя забавы, то отсюда и помыслы доставятъ нашему сердцу и работу вредную²⁾. Такимъ образомъ, подвижнику Христову предстоитъ задача пріобрѣсти качество нравственной неизмѣняемости помысловъ путемъ постоянного упражненія въ добрыхъ помыслахъ. Постоянство упражненія въ данномъ случаѣ необходимо, какъ и вообще въ нравственной жизни человѣка, по взгляду преп. Кассіана, вѣтъ и не можетъ быть остановки, а непремѣнно движеніе взадъ или впередъ. И если человѣкъ чувствуетъ, что въ какой либо день не подвинулся впередъ, то долженъ знать, что непремѣнно отступилъ назадъ. Въ приложеніи же къ уму особенно нужно сказать, что его качество никогда не можетъ быть одно-и-тоже и нужно посто-

¹⁾ Собр. 1, 17, 18. Срав. Собр. VII, 4; XIV, 13

²⁾ Собр. 1, 18.

явно расширять сферу добрыхъ мыслей, прогоняя порочныя ¹⁾. „Умъ никакъ не можетъ быть въ одномъ и томъ же качествѣ, говоритъ преп. Кассіанъ; подобно тому какъ если бы кто сталъ усиливаться плыть въ лодкѣ на веслахъ противъ теченія бурной рѣки, то необходимо долженъ былъ бы или подниматься вверхъ, преодолевая силою мышцъ рѣчное теченіе или, если ослабѣють руки, спускаться внизъ. Итакъ, если увидимъ, что мы ничего болѣе не приобретаемъ, то это очевидный признакъ нашей утраты; если въ какой либо день не почувствуемъ, что мы простерлись впередъ, то не должны сомнѣваться, что мы непремѣнно отступили назадъ; поелику умъ человѣческій, какъ сказано, не можетъ пребывать въ одинаковомъ состояніи и ни одинъ изъ святыхъ, доколѣ находится въ своей плоти, не достигнетъ той высоты, чтобы могъ уже оставаться неподвижнымъ“... Итакъ, мы должны съ неослабнымъ вниманіемъ и ревностью устремляться къ подвигамъ добродѣтели и непрестанно упражняться въ приобрѣтеніи добрыхъ помысловъ, чтобы иначе не послѣдовало оскуднѣнія ²⁾). Лучшимъ и дѣйствительнѣйшимъ средствомъ для приобрѣтенія качества доброй нравственной неизмѣняемости ума служатъ: тщательное поученіе въ законѣ Божіемъ, упражненіе въ псалмахъ и пѣніи, пребываніе въ постѣ и бдѣніи и памятованіи о небесныхъ предметахъ, царствіи небесномъ, гееннѣ и пр. „Три средства, говоритъ преп. Кассіанъ, дѣлають разбивающійся умъ постояннымъ: бдѣніе, размышленіе и молитва. Непрестанное упражненіе въ нихъ и непрерывное вниманіе доставляють душѣ постоянную твердость, которая иначе и не можетъ быть приобрѣтена“ ³⁾. Размышленіе о духовныхъ предметахъ и молитва, очевидно, открываютъ подвижнику сферу добрыхъ мыслей и расположеній, а бдѣніе поддерживаетъ его въ этой сферѣ, такъ какъ разсѣяніе помысловъ бываетъ иногда и отъ собственнаго нерадѣнія чловѣка, когда онъ вдается въ излишнія развлеченія ⁴⁾. Къ этимъ чисто внутреннимъ духовнымъ средствамъ должно еще при-

¹⁾ Соб. VI, 14.

²⁾ Соб VI, 14

³⁾ Соб. X, 14 Срав. Соб. 1, 17.

⁴⁾ Соб. 1, 18.

соединить и ви́шнее—неисходное пребываніе въ келліи; ибо кто сколько разъ выйдетъ изъ нея, столько же разъ по возвращеніи придетъ въ замѣшательство и смущеніе какъ бы новыи и еще не привыкшіи ея обитатель ¹⁾).

Изъ этой общей борьбы подвижника съ разсѣянностью помысловъ преп. Кассіанъ выдѣляетъ особый видъ борьбы съ *помыслами*, понимая въ данномъ случаѣ подъ ними ошибочную мысль или *прельщеніе*, происходящее отъ недостатка духовной опытности, мысль на видъ добрую, но ведущую къ гибельнымъ результатамъ. Здѣсь требуются уже нѣкоторые частныя приемы, направленные къ тому, чтобы научиться распознавать достоинство помысловъ и изслѣдовать начало и происхожденіе ихъ. По мнѣнію преп. Кассіана существуютъ три начала нашихъ помысловъ: отъ Бога, отъ діавола и отъ насъ самихъ. Изъ перваго источника происходят и могутъ происходить только добрые помыслы, возбуждающіе насъ къ высшему преуспѣянію. Отъ діавола происходятъ дурныя помыслы, ибо „онъ старается низложить насъ какъ услажденіемъ пороковъ, такъ и тайными навітами, съ тонкою хитростью ложно представляя зло подъ видомъ добра“. Отъ насъ происходятъ помыслы, когда естественно вспоминаемъ то, что мы дѣлали, или дѣлаемъ, или слышали ²⁾).

Подвижникъ всегда долженъ имѣть въ виду эту тройкую причину происхожденія своихъ помысловъ и всѣ помыслы долженъ разбирать изслѣдованіемъ ихъ причинъ, чтобы можно было знать, какъ относиться къ нимъ.

Въ данномъ случаѣ подвижникъ долженъ уподобиться искусственному монетчику, который долженъ отличать фальшивыя монеты отъ законныхъ. Поддѣлка же въ данномъ случаѣ происходитъ со стороны діавола, который часто подъ видомъ добраго дѣла и доброй мысли внушаетъ подвижнику прямо гибельное для него или толкованіе Св. Писанія, или какое либо повидимому добродѣтельное предпріятіе и, обольщая его

¹⁾ Собр. VI, 15.

²⁾ Собр. 1, 19 Срав. Собр. VII, 9, 23; VIII, 19.

видомъ добра, доводить до совершенной гибели¹⁾. „Драгоцѣнныя изреченія Св. Писанія, говоритъ преп. Кассіанъ, лукавымъ пониманіемъ извращая, діаволь представляетъ намъ какъ бы изображеніе лица тиранна подъ блескомъ фальшиваго золота; или когда поддѣльною монетою старается обмануть насъ, т. е. внушаетъ желать какого-либо благочестиваго дѣла, которое, происходя не отъ законнаго правила старцевъ, подъ предлогомъ добротѣтелей ведетъ къ порокамъ“²⁾. Въ виду этого подвижникъ особенно долженъ съ осторожностью относиться къ каждой мысли и принимать ее какъ добрую только послѣ того какъ она выдержитъ четвероякое изслѣдованіе, „что вошедшее въ наше сердце 1) очищено божественнымъ небеснымъ огнемъ Св. Духа и происходитъ не отъ мірской философіи“; 2) согласно съ истиннымъ пониманіемъ Слова Божія; 3) имѣетъ не личину только добра и 4) согласно со всеобщей честностью и страхомъ Божиимъ³⁾.

Самымъ же лучшимъ пособіемъ въ этомъ дѣлѣ служить открытіе всякаго помысла старцу, какъ уже опытному въ духовномъ дѣланіи. „Діаволь, говоритъ преп. Кассіанъ, никакимъ другимъ порокомъ не приводитъ къ смерти инока, какъ тѣмъ, что убѣждаетъ его пренебрегать совѣты отцевъ и послѣдовать своему мнѣнію“⁴⁾; поэтому, отвергнувъ стыдъ, нужно открывать имъ все, что происходитъ въ нашемъ сердцѣ“⁵⁾. Постоянно должны быть осматриваемы всѣ сокровенности нашего сердца и зоркимъ изслѣдованіемъ замѣчаемо все происходящее въ немъ и все это должно быть предлагаемо на судъ старца. Старецъ опытный въ духовной жизни скорѣе, конечно, можетъ понять качество помысла и предохранить подвижника отъ прельщенія и гибели. Эти постоянныя откровенныя бесѣды и исповѣданія предъ старцемъ своихъ сокровенныхъ помышлений служатъ лучшимъ средствомъ къ тому, чтобы и самому пріобрѣсти опытность въ

1) Соб. 1, 20. Для примѣра I Кассіанъ приводитъ прельщеніе аввы Іоанна, которому діаволь внушилъ неумѣренный постъ. Соб. 1, 21.

2) Ibid

3) Соб. 1, 20, 21.

4) Соб. II, 11.

5) Ibid Справ. Inst IV, 9.

духовной борьбѣ, пріобрѣсти качество, такъ называемой, духовной разсудительности, которая и является главнымъ средствомъ въ этого рода борьбѣ съ помыслами.

Преп. Кассіанъ посвящаетъ цѣлое Собесѣдованіе, въ которомъ старается выяснитъ превосходство, высоту и пользу духовной разсудительности, которая между другими добродѣтелями есть **какъ бы нѣкоторый укрѣпленный и главный городъ**¹⁾.

Въ пониманіи преп. Кассіана „духовная разсудительность“ есть ничто иное какъ способность подвижника идти въ духовномъ дѣланіи **срединымъ (царскимъ) путемъ**, избирать золотую середину, избѣгая крайностей. Въ этомъ смыслѣ она означаетъ, конечно, ничто иное какъ духовную опытность, способность предусматривать возможное послѣдствіе извѣстнаго намѣренія²⁾ и предпринимать только то, что ведетъ къ поставленной цѣли духовнаго дѣланія. Этотъ даръ разсудительности является какъ бы свѣтильникомъ, руководящимъ на пути усовершенствованія³⁾, и если монахъ не будетъ искать его со всѣмъ тщаніемъ, то онъ, какъ блуждающій ночью въ густой тьмѣ, не только необходимо будетъ падать въ глубокіе рвы пороковъ. но часто преткаться и на гладкихъ и ровныхъ мѣстахъ. Такъ именно высоко цѣнили пользу разсудительности, по словамъ преп. Кассіана, св. Антоній В. Этотъ блаженный и великій подвижникъ, когда собрались къ нему старцы для разсужденія о совершенствѣ и каждый изъ нихъ давалъ свое мнѣніе о совершенствѣ и указывалъ на одну какую либо добродѣтель, какъ самую главную, сказали имъ: „все это, о чемъ вы говорите, нужно и полезно ищущимъ Бога и желающимъ придти къ Нему, но всѣмъ этимъ добродѣтелямъ отдать первенство не позволяютъ безчисленные опыты и паденія многихъ. Нѣкоторые часто сокрушали себя жестокимъ постомъ и бдѣніемъ, пребывали въ пустынномъ уединеніи, доходили до такой нестяжательности, что не оставляли себѣ и на одинъ день пищи и до того исполняли

¹⁾ Соб. 1, 23.

²⁾ Соб. II. Добродѣтель разсудительности въ данномъ случаѣ можно сопоставить съ одной изъ четырехъ стонческихъ добродѣтелей—мудростью.

³⁾ Соб. II, 2

долгъ милостивни, что не оставалось у нихъ имѣнія для подаянія. Но послѣ всего этого они жалкимъ образомъ уклонились отъ добродѣтели и впади въ пороки; и это произошло отъ недостатка *разсудительности*. Ибо она научаетъ человека идти царскимъ путемъ, удаляясь крайностей съ обѣихъ сторонъ: съ правой стороны не попускаетъ обольщаться чрезмернымъ воздержаніемъ, съ лѣвой—увлекаться къ нерадѣнію и разслабленію. Разсудительность въ Евангеліи называется глазомъ и свѣтильникомъ души (Мѡ. VI, 21. 22) и это потому, что разсудительность, изслѣдывая всѣ мысли и дѣла человека, отстраняетъ всякое зло и Богу неугодное дѣло и удаляетъ всякое обольщеніе“ ¹⁾. Очевидно, такимъ образомъ, что даръ духовной разсудительности или мудрости дѣлаетъ подвижника какъ бы опытнымъ хозяиномъ, который съ полнымъ знаніемъ и умѣніемъ пользуется средствами и матеріаломъ для постройки храминны „Въ разсудительности, говоритъ преп. Кассіанъ, состоитъ премудрость, разумъ и смыслъ, безъ коихъ нельзя ни созидать внутренній нашъ домъ. ни собирать духовное богатство“ ²⁾.

Отъ недостатка разсудительности погибли очень многіе; напр., царь Саулъ не умѣлъ разсудить, что повиновеніе по повелѣнію Самуила было гораздо угоднѣе Богу, нежели принесеніе жертвы. Еще болѣе происходитъ прельщеній и паденій среди подвижниковъ по причинѣ недостатка разсудительности ³⁾. Поэтому-то подвижникъ и долженъ заботиться о пріобрѣтеніи себѣ этой добродѣтели, которая хотя и является даромъ Божиимъ ⁴⁾, но требуетъ и со стороны самого подвижника нѣкоторыхъ усилій и тщанія. Подвижникъ долженъ для этого оставить самонадѣянность и упражняться въ истинномъ смиреніи, „когого первымъ оказательствомъ будетъ—открывать отцамъ не только то, что дѣлаемъ, но и что думаемъ, ни въ чемъ не довѣрять своему помыслу и во всемъ слѣдовать ихъ совѣту. Такое дѣйствіе не только способствуетъ монаху пребывать безопасно въ истинной разсудительности и на

¹⁾ Соб. II, 2, 4.

²⁾ Соб II, 4.

³⁾ Соб. II, 5—8

⁴⁾ Соб. II, 1.

правомъ пуги, но и сохранять его невредимымъ. отъ всѣхъ сѣтей діавольскихъ“¹⁾).

Даже взявъ примѣры изъ человѣческихъ искусствъ и наукъ можно получить подобное наставленіе, говоритъ преп. Кассіанъ, ибо если и руками осязая ихъ, и глазами видя, и ушами слыша, не можемъ сами собой преуспѣть въ нихъ, но имѣемъ нужду въ учителѣ, то не безумно-ли думать, что не требуетъ учителя труднѣйшая изъ всѣхъ наукъ, наука духовная; она ведетъ днемъ и ночью брань не противъ видимыхъ, но невидимыхъ и свирѣпыхъ враговъ, не противъ одного, или двойхъ, но противъ безчисленнаго полчища, отъ котораго паденіе тѣмъ гибельнѣе, чѣмъ злѣе враги и скрытнѣе нападеніе²⁾). Со всею силою поэтому подвижникъ Христовъ долженъ стараться смиреніемъ и совѣтами съ опытными старцами пріобрѣсти себѣ благой даръ разсудительности, которая научитъ его распознавать достоинство помысловъ. Узнавши же истинное достоинство помысла, подвижникъ долженъ немедленно изгнать его, если онъ будетъ худой, чтобы иначе, укрѣпившись и плѣнивъ насъ, онъ не увлекъ въ порокъ³⁾), добрый же помыслъ нужно всячески стараться закрѣпить и охранить.

Изъ представленнаго хода борьбы подвижника Христова съ помыслами ясно открывается, что подвижнику приходится бороться не только съ природною силой разсѣянности ума, а и съ искушеніями отъ діавола и между прочимъ въ той же формѣ борьбы съ помыслами. Что же собственно можетъ сдѣлать діаволъ человѣку и какимъ образомъ онъ вліяетъ на него?

Вопросъ о непостоянствѣ человѣческой души и о борьбѣ съ помыслами далъ преп. Кассіану поводъ довольно пространно изложить свои демонологическія воззрѣнія⁴⁾). Передавать ихъ подробно, конечно, излишне, достаточно взять изъ нихъ то, что относится прямо къ дѣйствию злыхъ духовъ на человека и къ борьбѣ съ ними послѣдняго. Діавола собственно

¹⁾ Соб. II, 10.

²⁾ Соб. II, 11.

³⁾ Inst. VI, 13.

⁴⁾ Соб. VII и VIII.

нужно болѣе бояться, нежели какого либо другого вѣшняго врага, такъ какъ вліяніе его на человѣка менѣе всего замѣтно, а между тѣмъ это вліяніе самое гибельное ¹⁾. Большая часть помысловъ и при томъ самыхъ опасныхъ—прикрытыхъ видимостью добрыхъ—внушается, какъ уже было сказано, діаволомъ ²⁾; отъ него же возбуждаются въ человѣкѣ и страсти, при чемъ каждый демонъ всѣваетъ въ сердце человѣка попреимуществу ту страсть, которою самъ одержимъ ³⁾. Иной подстрекаетъ услаждаться нечистотою скверной похоти, иной располагаетъ къ богохульству, иной къ ярости и гнѣву, иной къ печали и проч. Однако не всѣ демоны вмѣстѣ внушаютъ свои пороки людямъ, а попеременно, смотря по тому, какъ будетъ благопріятствовать время или пріемлемость человѣка ⁴⁾. Обыкновенно въ началѣ попускаются на подвижника болѣе слабые духи, а въ случаѣ побѣжденія этихъ злыхъ духовъ человѣкомъ всегда уже слѣдуютъ нападенія сильнѣйшихъ ⁵⁾. Діаволъ можетъ овладѣвать и тѣломъ и душою человѣка, но мѣстомъ первоначальнаго сочетанія діавола съ человѣкомъ, при вліяніи перваго на послѣдняго, является душа человѣка, попреимуществу умъ и это конечно потому, что сами демоны тоже духовныя субстанціи ⁶⁾. „Нечистые духи, говоритъ преп. Кассіанъ, не могутъ иначе проникнуть въ тѣхъ, тѣлами которыхъ хотятъ овладѣть, если напередъ не овладѣютъ ихъ умомъ и мыслями. Когда лишаютъ ихъ страха Божія или духовныхъ размышленій, то какъ на обезоруженныхъ, лишенныхъ помощи и охраненія Божія, смѣло нападаютъ ⁷⁾ и овла-

¹⁾ Соб. VII, 10.

²⁾ Соб. I, 19, 20; VII, 9.

³⁾ Соб. VII, 17.

⁴⁾ Ibid.

⁵⁾ Соб. VII, 20.

⁶⁾ Соб. VII, 10. Впрочемъ преп. Кассіанъ приписываетъ имъ, а равно и душѣ человѣка, тѣло (Соб. VII, 13), но это только по сравненію съ метафизической простотой Божіей. Подъ тѣломъ въ данномъ случаѣ Кассіанъ понимаетъ духовную субстанцію, чрезъ которую «состоятъ» ангелы и души человѣческія: «Habeat enim secundum se corpus, quo subsistunt, гов. онъ и ссылается на Ап. Павла (1 Кор. XV, 40. 44). См. Mign. t. 49. p. 384. Coll. VII, 13. Что тѣло у Кассіана означаетъ просто содержаніе предмета, ясно еще изъ Coll. I, 20: «Corpus nostri propositi».

⁷⁾ Соб. VII, 24.

дѣлають ихъ тѣломъ и душею ¹⁾“. Вліяніе духа нечистаго на тѣло человѣка преп. Кассіанъ представляетъ очень просто: лишивъ человѣка страха Божія и духовныхъ размышленій, духи нечистые просто устрояють въ людяхъ свое жилище, засѣлають какъ бы въ предоставленномъ владѣніи ²⁾. Что же касается соединенія діавола съ душею человѣка, то нельзя представлять этого соединенія въ томъ смыслѣ, что духъ злобы смѣшивается съ душею человѣка и соединяется такъ, чтобы они другъ друга могли вмѣщать въ себѣ.

Этому не противорѣчитъ и то даже, что бѣсноватые, когда схвачены нечистыми духами, говорятъ и дѣлають то, чего не знаютъ. Здѣсь происходитъ не то, что демонъ какъ бы проникаетъ въ самое существо души и, какъ бы облекшись ею, произноситъ слова и рѣчи устами страдальца. Это происходитъ не черезъ умаленіе души, а черезъ ослабленіе тѣла, когда въ тѣхъ членахъ, въ которыхъ заключается сила души, нечистый духъ, засѣдая и налагая на нихъ чрезмѣрную тяжесть, умственные способности души покрываетъ густѣйшимъ мракомъ и прерываетъ чувства, подобное чему бываетъ при опьяненіи ³⁾. Такимъ образомъ, нечистый духъ, хотя и можетъ черезъ вліяніе на умъ человѣка открыть путь къ овладѣнію человѣкомъ и очень легко можетъ соединиться съ его плотію ⁴⁾, но сдѣлать душу человѣка вмѣстилищемъ своего существа не можетъ. Это послѣднее возможно одному только Богу, который всю разумную природу такъ проникаетъ, что можетъ не только объять ее, но и войти въ нее и какъ безтѣлесное влиться въ тѣло ⁵⁾. Очевидно, сочетаніе духа злобы съ душею человѣка по Кассіану нужно понимать не иначе какъ только въ формѣ склоненія человѣка къ тому,

¹⁾ Соб. VIII, 19.

²⁾ Соб. VI, 12—24.

³⁾ Соб. VII, 10—12.

⁴⁾ Соб. VI, 13.

⁵⁾ Ibid. Очевидно Богъ можетъ проникать душу человѣка потому, что она по сравненію съ простотой и духовностью существа Божія все-таки является тѣломъ, а по сравненію съ духами злобы она—средная съ ними субстанція и если демонъ можетъ проникать въ тѣло человѣка, то въ душу какъ однородную не можетъ.

что угодно демону чрезъ внушеніе разныхъ помысловъ ¹⁾. И овладѣніе душою человѣка не прямое, а черезъ ослабленіе тѣлесныхъ органовъ проявленія духовныхъ силъ. Въ силу того именно, что демоны не могутъ проникать въ душу человѣка, они и происходящее въ его душѣ могутъ узнавать только по внѣшнимъ движеніямъ и вовсе не знаютъ тѣхъ мыслей, которыя еще не обнаружилась изъ сокровенности души.

„И тѣ мысли, говоритъ преп. Кассіанъ, которыя они (злые духи) внушаютъ человѣку, приняты-ли онѣ, узнаются тоже изъ внѣшнихъ движеній человѣка; если, напримѣръ, внушая блудъ, примѣчаютъ, что онъ (монахъ) терпѣливо принявъ стрѣлу похоти, или видятъ, что плоть возмутилась, то понимаютъ, что у него во внутренности души вонзена стрѣла похоти“. Такимъ образомъ, по отношенію къ нападеніямъ діавола человѣкъ поставленъ далеко не въ беззащитное положеніе. Діаволъ не можетъ слѣлать насиліе ни надъ тѣломъ, ни надъ душою человѣка, если послѣдній самъ не откроетъ путь къ этому допущеніемъ худого помысла, навѣтуемаго діаволомъ. Злые духи хотя и непрестанно навѣтуютъ намъ, но противоборствуютъ нашимъ усиліямъ и успѣхамъ такъ, что только подстрекаютъ ко злу, а не принуждаютъ, иначе никакой человѣкъ не могъ бы избѣжать грѣха, если бы демонамъ дана была власть насильно понуждать ко грѣху ²⁾.

Въ дѣйствительности сами діаволы не безъ труда и успій сражаются съ людьми, особенно со святыми и совершенными мужами и много скорбятъ, если ихъ искушенія не достигаютъ цѣли ³⁾. И живымъ убѣжденіемъ подвижника, поддерживающимъ его въ борьбѣ съ діаволомъ, должна быть увѣренность, что демонамъ не дана власть вредить по произволу и они безъ дозволенія Божія ни къ кому не могутъ подступить, какъ это видно изъ исторіи Іова ⁴⁾. Съ пришествіемъ же Господа на землю сила демоновъ ослаблена силою

¹⁾ Собр. VII, 15.

²⁾ Собр. VII, 8.

³⁾ Собр. VII, 21

⁴⁾ Собр. VII, 22.

креста Христова ¹⁾ и подвижникъ Христовъ, прибѣгая къ этой силѣ и помощи Божіей, имѣеть власть отвергнуть всѣ искушенія діавола и если не захочетъ дать ему согласія своей воли, то и не можетъ быть имъ обольщенъ ²⁾. Надежда на помощь Божію и увѣренность, что Богъ не допуститъ демона употребить насиліе надъ человѣкомъ и должны служить опорой подвижника въ борьбѣ съ демонами. И никто изъ святыхъ, говоритъ преп. Кассіанъ, не въ состояніи былъ бы выдержать злость такихъ враговъ, если бы всемилостивый заступникъ и подвигоположникъ Христосъ, присутствующій при нашей борьбѣ, не уравнивалъ силъ борющихся, не отражалъ и не обуздывалъ сильныя нападенія ихъ и при искушеніи не подавалъ облегченія, чтобы мы могли перенести ³⁾.

Само собой предполагается, что при этомъ и подвижнику необходимо имѣть *разсудительность*, особенно въ отношеніи къ разнымъ помысламъ, и постоянное *трезвеніе*, чтобы дурной помыслъ не вошелъ въ сердце и не пустилъ тамъ корня ⁴⁾. Всякій согрѣшаетъ оттого, что при нападеніи худыхъ помысловъ не отвергаетъ ихъ тотчасъ противорѣчіемъ, ибо сказано: „противьтесь діаволу и убіѣжить отъ васъ“ (Іак. 4, 7). Великая же сила смиренной христіанской молитвы, крестнаго знаменія и словъ Св. Писанія въ данномъ случаѣ является лучшимъ орудіемъ противъ навѣтовъ діавола, какъ это видно изъ прамѣровъ искушенія св. Антонія ⁵⁾ и самого Господа І. Христа ⁶⁾. И какъ Спаситель, перенесши искушенія діавола, показалъ этимъ свою духовную силу и свободу отъ всякой нечистоты пороковъ, такъ и подвижникъ Христовъ долженъ быть увѣренъ, что искушенія отъ діавола попускаются для его же пользы, именно для нравственнаго очищенія, укрѣпленія въ добрѣ и засвидѣтельствованія своей

¹⁾ Соб. VII, 23.

²⁾ Соб. VII, 8.

³⁾ Соб. VII, 20. Кромѣ того при каждомъ человѣкѣ есть еще добрый ангелъ хранитель Соб. VIII, 17.

⁴⁾ Соб. VII, 8.

⁵⁾ Соб. VIII, 18.

⁶⁾ Соб. XXII, 10.

духовно-нравственной твердости ¹⁾). Часто и святые мужи, говоритъ преп. Кассіанъ, за легкія погрѣшности были предаваемы по тѣлу сатанѣ, поелику милосердіе Божіе не допускаетъ, чтобы въ нихъ оказалось малое грѣховное пятно въ день страшнаго суда ²⁾). Поэтому то бѣсновагны не должны быть презираемы какъ будто самые грѣшныя люди, потому что въ дѣйствительности, какъ видимъ, бываетъ часто противное; напротивъ болѣе жалки тѣ, которые преданы порокамъ и, оскверняясь ими, не терпятъ явно никакого діавольскаго нападенія и никакому не подвергаются искушенію и никакому бичу для исправленія ³⁾). Этихъ же самыхъ мыслей, что Богъ попускаетъ искушенія отъ діавола для пользы людямъ даже благочестивымъ и для исправленія грѣшныхъ, нужно держаться и по отношенію къ искушеніямъ отъ разнаго рода несчастныхъ обстоятельствъ, постигающихъ человѣка повидимому незаслуженно.

Идея промысла Божія, какъ убѣжденіе, что Богъ дѣйствуетъ ко благу человѣка, относясь къ нему какъ любящій отецъ, имѣющій въ виду его спасеніе, естественно должна быть жизненнымъ нервомъ, проходящимъ черезъ всю жизнь подвижника и укрѣпляющимъ его въ борьбѣ за спасеніе. Поколебать это убѣжденіе подвижника было бы очень губительно для его личной жизни: это отняло бы у него всякія силы и надежду побѣдить зло. И въ сознаніи человѣка эта идея промысла Божія обычно выражается въ убѣжденіи, что Богъ, покровительствуя добру, выражаетъ по отношенію къ человѣку это свое покровительство избавленіемъ его и отъ жизненныхъ непріятностей и разнаго рода несчастныхъ обстоятельствъ, относящихся къ явленіямъ и потребностямъ физическаго существованія. Въ данномъ случаѣ, очевидно, происходитъ смѣшеніе *понятія блага съ идеей счастья жизни* и вотъ на почвѣ этого заблужденія и возникаетъ возможность потери или ослабленія самой вѣры въ промыслъ Божій, а отсюда и упадокъ ревности къ доброй жизни. Дѣло въ томъ, что въ обычной жизни человѣка далеко нельзя наблюдать

¹⁾ Собр. VII, 28.

²⁾ Собр. VII, 25, 26.

³⁾ Собр. VII, 31.

того всегдашняго совпаденія блага ви́шней жизни съ добродѣтелью, какое требуется обычнымъ пониманіемъ идеи промысла Божія, и Богъ является какъ бы виновникомъ зла. Отсюда-то для сохраненія идеи промысла и требуется выяснить, *что собственно есть то благо, которому помогаетъ Богъ и что такое внѣшнія явленія жизни.* Согласно обычному пониманію идеи промысла Божія, по отношенію къ подвижнику, какъ живущему во имя правды Божіей, Богъ долженъ бы быть попреимуществу избавителемъ его отъ всякихъ несчастныхъ явленій жизни. Опытъ же показываетъ совершенно противное, и вотъ преп. Кассіанъ, желая укрѣпить подвижника въ мысли, что Богъ дѣйствительно заботится только о благѣ человѣка, и указываетъ, какъ должно смотрѣть на эти повидимому нарушенія правды Божіей, выходя изъ истиннаго понятія о добрѣ и злѣ. При характеристикѣ общаго христіанскаго міровоззрѣнія преп. Кассіана было уже указано, какъ онъ смотритъ на добро и зло. Добро и зло по отношенію къ человѣку и вообще къ разумнымъ тварямъ заключается въ различномъ направленіи ихъ воли: добро есть добродѣтель, приводящая къ Богу, а зло—грѣхъ, выражающійся въ отвращеніи воли разумныхъ существъ отъ жизни по закону Божію и приводящій ихъ къ смерти ¹⁾.

Съ этой точки зрѣнія на добро и зло всѣ остальные явленія и предметы міра физическаго являются сами по себѣ вещью среднею и только въ различномъ отношеніи къ нимъ можетъ сказываться добрая или злая воля человѣка. Совершенно во власти человѣка состоитъ обратить ихъ въ орудіе добра или зла. Такъ, напр., богатство можетъ служить и ко благу, если имъ пользуются для проявленія своей любви къ ближнимъ, и къ злу, если его употребляютъ для удовлетворенія страстей. Къ тѣмъ же вещамъ среднимъ относятся: власть, честь, здравіе, даже самая жизнь и смерть. Что самая жизнь и смерть сами по себѣ есть нѣчто среднее, это ясно показываетъ рожденіе св. Іоанна Крестителя, а съ другой стороны рожденіе Іуды: о рожденіи перваго многіе возрадовались, столь благотворна была его жизнь; между тѣмъ о жизни

¹⁾ Собр. VI, 3

другого сказано: „лучше бы ему и не родиться“¹⁾. И ни-шета, гоненія, обиды обыкновенно считаются зломъ, но сколь онѣ полезны и необходимы, это доказывается тѣмъ, что св. мужи не только не старались избѣгать ихъ, но желали ихъ, ибо твердое ихъ перенесеніе дѣлало ихъ друзьями Божиими.

При такомъ взглядѣ на добро и зло, когда они ^{пр}инимаются въ качествѣ только извѣстныхъ настроеній воли. понятно, что Богъ ни себѣ, ни другому не позволялъ подвергать людей сему злу. Кто самъ не захочетъ уклонить свою волю ко грѣху, того другой не можетъ подвергнуть этому, иначе нарушалась бы сила свободного произволенія чело-вѣка²⁾.

Вотъ почему и діаволь, когда хотѣлъ склонить Іова ко грѣху (злу), употреблялъ для этого не насиліе нать его во-лей, а только черезъ посредство вещей среднихъ, черезъ отнятіе богатства, здоровья и проч. хотѣлъ запятнать его грѣхомъ богохульства³⁾. Но въ данномъ случаѣ несчастія, обрушившіяся на Іова, только послужили къ проявленію его твердой вѣры и любви къ Богу. Нравственное совершенство въ чело-вѣкѣ, его укрѣпленіе въ добрѣ и обнаруживается въ томъ случаѣ, если онъ счастье и несчастіе жизни обращаетъ оди-наково въ средства къ своему спасенію, не увлекаясь въ без-печность первыми и не приходя въ отчаяніе отъ послѣднихъ. То и другое по мысли пр. Кассіана должно дѣлаться „ору-жіемъ правды“, первое (счастье) какъ бы въ правой рукѣ, а второе въ лѣвой, какъ говоритъ апостолъ: „оружіи правды десными и шуими, славою и безчестіемъ, гажденіемъ и бого-хваленіемъ“.... (2 Кор. 6, 7, 8, 10)⁴⁾. Преподоб. Кассіанъ такого мужа, который пользуется счастьемъ и несчастіемъ къ своей духовной пользѣ, называетъ очень выразительно „ободесно-ручнымъ“. „Это, говоритъ онъ, обозначаетъ такую добродѣ-тель, которую и мы можемъ пріобрѣсти, если и то, что по-читается *деснымъ*—счастьемъ,—и то, что называется *лѣвымъ*—несчастьемъ, будемъ умѣть обращать къ десной сторонѣ,

¹⁾ Соб. VI, 3.

²⁾ Соб. VI, 4, 9; Соб. VII, 8,

³⁾ Соб. VI, 4.

⁴⁾ Соб. VI, 9.

т. е., если будемъ хорошо и правильно пользоваться счастьемъ и несчастьемъ“¹⁾).

Во внутреннемъ человѣкѣ, по мысли преп. Кассіана, нужно различать двѣ стороны и, такъ сказать, двѣ руки, и совершенство состоитъ въ томъ, чтобы обѣ руки умѣли обращать въ десницу. По отношенію къ подвижнику десница это—*духовное преуспѣяніе* и на этой сторонѣ онъ бываетъ, когда, возвышаясь надъ всѣми вожделѣніями и похотями, горя духомъ, весь устремляется къ небесному. На лѣвой же бываетъ тогда, когда обуревается искушеніями и страстями, теряетъ жаръ ревности и впадаетъ въ уныніе. Совершенство же его обнаружится тогда, когда онъ не обольстится тщеславіемъ въ первомъ состояніи и не впадетъ въ отчаяніе во второмъ. И кто, „обладая совершенствами, которые мы отнесли къ правой сторонѣ, ни мало не увлечется тщеславіемъ и, мужественно ратоборствуя противъ пороковъ, принадлежащихъ къ лѣвой сторонѣ, не впадетъ въ отчаяніе, но съ обѣихъ противоположныхъ сторонъ воспріиметъ оружіе терпѣнія для упражненія своей добродѣтели, у того обѣ руки будутъ служить десницею и онъ, дѣйствуя той и другой побѣдоносно, получить побѣдный вѣнецъ, какъ по отношенію къ правостороннему, такъ и лѣвостороннему своему положенію“²⁾). „Такъ и мы, продолжаетъ преп. Кассіанъ, сдѣлаемся ободесноручными, когда ни избытокъ, ни недостатокъ временныхъ вещей не измѣнитъ насъ; когда ни первый не понудитъ предаться пагубному наслажденію, ни послѣдній не повергнетъ въ отчаяніе; когда напротивъ, за то и другое равно благодаря Бога, мы получимъ одинаковый плодъ и отъ благопріятныхъ, и неблагопріятныхъ своихъ обстоятельствъ“³⁾). Вотъ правильный взглядъ, котораго долженъ, по убѣжденію Кассіана, держаться подвижникъ Христовъ, что Богъ дѣйствительно заботится только о нашемъ благѣ, которое есть добродѣтель, и съ этой же цѣлію посылаетъ на насъ несчастія, для укрѣпленія въ добрѣ. И всѣ люди искушаются по тремъ причинамъ, или вѣрнѣе, съ троякою цѣлію: 1) для испытанія, какъ Авраамъ

¹⁾ Собр. VI, 10.

²⁾ Ibid.

³⁾ Собр. VI, 10.

и Іовъ; 2) для очищенія отъ грѣховъ, какъ это дѣлается по отношенію къ праведникамъ, чтобы они въ день будущаго суда предстали какъ золото и 3) для наказанія за грѣхи, чтобы человѣкъ образумился и обратился на путь истины. Всѣ эти цѣли искушеній очевидно цѣли благія, имѣющія въ виду именно дѣйствительное и истинное благо человѣка. Есть еще и четвертая причина, по которой люди подвергаются нѣкоторымъ страданіямъ и которая ясно указана въ св. Писаніи: это есть явленіе надъ ними славы и дѣлъ Божіихъ, какъ именно говорится въ Евангеліи: „ни сей согрѣши, ни родителя Его, но да явятся дѣла Божія на немъ“ (Іоан. 9, 3) ¹⁾. Терпѣливое перенесеніе искушеній укрѣпляетъ человѣка въ добродѣтели, воспитываетъ въ немъ нравственную свободу, т. е. постоянное пребываніе въ добрѣ.

Въ существѣ дѣла и вся жизнь подвижника есть постоянная борьба съ искушеніями: ²⁾ отъ своихъ страстей, отъ помысловъ, отъ діавола и разнаго рода обстоятельствъ жизни, которыя часто производятся тоже злобою діавола. И только чрезъ побѣду надъ этими искушеніями пріобрѣтается качество доброй нравственной неизмѣняемости, праведникъ дѣлается подобнымъ адаманту, совершается его очищеніе сердца и переходъ изъ царства діавола въ царство Божіе. „Впрочемъ человѣческая добродѣтель, говоритъ пр. Кассіанъ, **какая бы она ни была, не можетъ быть совершенно неизмѣняемою; напротивъ, если кто, стяжавъ сію добродѣтель, захочетъ непрерывно обладать ею, тотъ необходимо долженъ для этого всегда прилагать то же *тщаніе* и *трудъ*, съ какимъ соединено было пріобрѣтеніе оной, и особенно нужна для сохраненія ея помощь Божія**“ ³⁾. И нѣтъ ничего гибельнѣе для человѣка невнимательности къ самому себѣ: чрезъ эту невнимательность сперва проникають въ душу малѣйшія капли страстей, которыя повреждаютъ уже построенное зданіе добродѣтелей, и тогда льется обильный дождь пороковъ, чрезъ которые душа во время діавольскаго искушенія изгоняется изъ жилища добродѣтелей, гдѣ нѣкогда по-

¹⁾ Собр. VI, 10.

²⁾ Inst. V, 18.

³⁾ Собр. VI, 16.

средствомъ благоразумной внимательности къ себѣ утверждала свое пребываніе и какъ въ собственномъ домѣ обрѣтала покой свой ¹⁾.

Мы видѣли, въ чемъ собственно заключалось *тицаніе*; *трудъ* и *внимательность* подвижника при построеніи имъ храма добродѣтелей въ такъ называемый періодъ *трудничества*; теперь нужно представить жизнь души подвижника въ этомъ храмѣ добродѣтелей, гдѣ человекъ чистымъ сердцемъ зритъ Бога. Но такъ какъ постоянное пребываніе души въ построенномъ храмѣ добродѣтелей обусловливается съ одной стороны прочностью и устойчивостью основъ зданія и правильною постройкою, что выражается въ извѣстныхъ свойствахъ и расположеніяхъ души подвижника; а съ другой — охраненіемъ, чтобы въ эту храмину не проникли капли страстей, то, имѣя въ виду образъ храмины, нужно очевидно указать, что душа человека должна слѣлать, чтобы возложитъ на воздвигнутую храмину добродѣтелей прочный верхъ, подъ охраной котораго она и могла бы пребывать безопасно ²⁾. И порядокъ разсмотрѣнія жизни подвижнической требуетъ, прежде частнѣйшаго изображенія ея (жизни подвижника) на степени совершенства, сказать о томъ настроеніи и расположеніи души, которымъ полагается высокій верхъ совершенства на воздвигнутое зданіе ³⁾. Такой верхъ совершенства для духовнаго зданія добродѣтелей и скрѣпленія ихъ составляетъ непрерывное постоянное молитвы ⁴⁾. Вопросъ о молитвѣ заслуживаетъ особеннаго разсмотрѣнія, потому что она, какъ видѣли, является у преп. Кассіана лучшимъ средствомъ въ борьбѣ съ искушеніями и укрѣпленіи въ добродѣтели и она же по Кассіану составляетъ и верхъ совершенства ⁵⁾. А если пѣль добродѣтелей и совершенства заключается въ чистотѣ сердца, то значитъ непрерывная молитва служить и выраженіемъ этой чистоты сердца и средствомъ къ ея под-

¹⁾ Соб. VI, 17

²⁾ Преп. Кассіанъ сравниваетъ все дѣло подвижника съ построеніемъ нѣкагого духовнаго храма, въ которомъ будетъ обитать Богъ (Соб. 9, 2; XXIV, 6)

³⁾ Соб. IX, 2.

⁴⁾ Ibid

⁵⁾ Ibid

держанію. И это двоякое отношеніе непрерывной молитвы къ чистотѣ сердца понятно: жизнь подвижника должна характеризоваться непресланнымъ устремленіемъ его къ Богу и вещамъ духовнымъ, какъ лучшимъ средствамъ ограничить блужданіе сердца и ума и преградить доступъ къ нимъ порочныхъ мыслей и вожделѣній. Выраженіемъ же этого устремленія къ Богу и является молитва, въ которой человекъ ставитъ себя въ связь съ горнимъ міромъ и царствомъ Божиимъ. Отсюда *постоянство молитвы*, само собою понятно, дѣлается связью приобрѣтенныхъ добродѣтелей, непрерывно поддерживая человека въ общеніи съ горнимъ міромъ и не допуская вторженій внѣшняго міра, опасныхъ для добраго настроенія души; въ то же самое время это *непрерывное постоянство* молитвы можетъ очевидно достигаться только чрезъ постепенное отреченіе отъ страстей и усовершенствованіе въ добродѣтеляхъ, которыя дѣлаютъ сердце человека чистымъ отъ всего земного и возводятъ его къ небесному. Такимъ образомъ, въ ученіи преподобнаго Кассіана о молитвѣ нужно различать сго ученіе, о *молитвѣ вообще*, какъ средствѣ при борьбѣ съ искушеніями и выработкѣ добродѣтелей, и ученіе о *непрестанной молитвѣ*, какъ слѣдствія чистоты сердца и вмѣстѣ средствѣ къ ея охраненію.

Вотъ почему преп. Кассіанъ и путь подвижничества называетъ путемъ восхожденія отъ молитвъ, совершаемыхъ въ установленное время и съ извѣстною цѣлію, къ непрерывному постоянству молитвы ¹⁾, въ которой уже выражается состояніе души человека на степени совершенства. И подвижникъ, по мнѣнію Кассіана, непременно долженъ выработать это непрерывное постоянство молитвы путемъ упражненія въ этомъ подвигѣ, такъ какъ это требуется прямой задачей его жизни. „Цѣль всякаго монаха и совершенство сердца, говоритъ преп. Кассіанъ, состоитъ въ непрерывномъ постоянствѣ молитвы и, сколько возможно бrenному человеку, въ невозмущаемомъ спокойствіи ума и всегдашней чистотѣ его. Къ достиженію сего нужны: неослабный тѣлесный трудъ и сокрушеніе духа, такъ чтобы между тѣмъ и другимъ находилась тѣсная и взаимная связь. Ибо какъ всѣ добродѣтели стремятся къ совершенству молитвы, такъ и сами не могутъ быть твердыми и постоян-

¹⁾ См. предисл. къ Соб. I—X. Русск. пер. твор. I Касс. еп. Петра

ными безъ нея¹⁾. По отношенію къ этому совершенству непрестанной молитвы опыты прежнихъ упражненій въ молитвѣ относятся, какъ моментальные проблески свѣта и духовнаго подъема къ полному духовному осіянію. И если раньше частные опыты молитвъ были по своему характеру подвигами, то по мѣрѣ духовнаго совершенствованія это уже является жизненной сферой духа человѣческаго, его блаженствомъ/Насколько можно вывести опредѣленіе молитвы изъ разсужденій преп. Кассіана объ этомъ предметѣ, молитва въ ея простѣйшей и первоначальной формѣ есть временное обращеніе къ Богу—попытка войти въ положеніе духовнаго соотношенія съ Нимъ, и въ извѣстной мѣрѣ и степени переживаніе этого общенія съ Богомъ²⁾. Сообразно съ тѣми поводами или субъективными состояніями человѣка, которыя побуждаютъ его обращаться къ Богу въ молитвѣ, виды молитвъ бываютъ многочисленны и никто не можетъ всегда возсылать Богу молитвъ однообразныхъ, потому что не можетъ всегда пребывать въ одинаковомъ расположеніи души³⁾. „Всякій, говоритъ преп. Кассіанъ, иначе молится въ веселіи, иначе въ печали и отчаяніи, иначе при духовномъ преуспѣяніи“⁴⁾ и проч. Впрочемъ существуютъ четыре вида или вѣрнѣе рода молитвъ, указываемыхъ апостоломъ, въ которыхъ и выражается основное различіе всѣхъ молитвъ, это: молитвы, моленія, прошенія и благодаренія (I Тим. 2, I).⁵⁾ *Молитва* (absecratio), по опредѣленію Кассіана, какъ одинъ изъ указанныхъ четырехъ видовъ, есть умилованіе за грѣхи, посредствомъ котораго человѣкъ кающійся испрашиваетъ прощеніе въ беззаконіяхъ. *Моленіе* (oratio) есть просто обѣтъ или обѣщаніе Богу чего-либо. *Прошеніе* (postulatio)—молитва за другихъ, когда мы просимъ о тѣхъ, кого любимъ или о мирѣ всего міра. *Благодареніе*—это выраженіе своихъ чувствъ при воспоминаніи благодарѣній Божіихъ⁶⁾.

¹⁾ Соб. IX, 2; Соб. X

²⁾ Соб. IX и X.

³⁾ Соб. IX, 8.

⁴⁾ Ibid

⁵⁾ Соб. IX, 9.

⁶⁾ Соб. IX. 15—16

По мнѣнію преп. Кассіана всѣ указанные роды молитвъ необходимы всякому человѣку по различію его душевнаго состоянія, но въ практикѣ жизни подвижнической первый видъ молитвъ особенно приличенъ начинающимъ, которые сокрушаются еще о своихъ грѣхахъ; второй видъ уже преуспѣвшимъ нѣсколько въ добродѣтеляхъ; третій тѣмъ, которые, исполняя свои обѣты, молятся и за другихъ; четвертый—очистившимъ себя отъ пороковъ. И въ этой же практикѣ подвижнической жизни въ цѣляхъ преуспѣянія въ духовной жизни и добродѣтеляхъ должно располагать себя особенно къ тѣмъ видамъ молитвъ, которые обусловливаются примѣнительно къ духовному возрасту или стремленіемъ снискать добродѣтель, или истребить порокъ ¹⁾).

Но для подвижника Христова гораздо важнѣе знать условія, чтобы молитва достигала своей цѣли, т. е. была дѣйствительнымъ общеніемъ съ Богомъ и сопровождалась благими результатами. Для этого молитва должна быть чистою, задушевною или искреннею. Этими понятіями чистоты и искренности требуется, чтобы молитва вполнѣ соотвѣтствовала своему назначенію, т. е. была цѣлостнымъ устремленіемъ духа человѣческаго къ Богу, безъ всякаго уже прямого отношенія къ другимъ предметамъ міра. А для этого нужно отложить всякое попеченіе о вещахъ тѣлесныхъ и не думать ни о какомъ недосугѣ и предпріятіи, ибо чѣмъ бываетъ занята душа до молитвы, то необходимо приходитъ на память и во время оной. Очистивши чрезъ это умъ, необходимо очистить также и сердце изгнаніемъ изъ него всякихъ дурныхъ расположеній и пріобрѣсти расположеніе глубокаго смиренія, чтобы быть въ состояніи этимъ очищеннымъ сердцемъ ощущать сладость богообщенія.)

„Итакъ, говоритъ пр. Кассіанъ, поспѣвшимъ еще до молитвы изгнать изъ внутренности сердца нашего то, чего не желали бы имѣть во время оной“ ²⁾); „и если хотимъ, чтобы молитвы наши восходили не только до небесъ, но и превыше небесъ, то постараемся поставить умъ нашъ въ естественное состояніе его духовности, очистивъ его отъ всѣхъ земныхъ пороковъ и сѣверны страстей, чтобы такимъ образомъ молитвы его, не отягчаясь болѣе никакимъ бременемъ пороковъ, восходили къ Богу“ ³⁾).

¹⁾ Собр. IX, 16.

²⁾ Собр. IX, 3.

³⁾ Собр. IX, 4—5.

Чистая и искренняя молитва, совершаемая съ горячностью духа, ведетъ къ дѣйствительному общенію съ горнимъ міромъ и это общеніе выражается въ особаго рода ощущеніяхъ, переживаемыхъ во время молитвы. Плодъ молитвы обнаруживается различно: иногда неизрѣченной радостью и бодростію духа. иногда погруженіемъ духа въ такое молчаніе, „что изступленіе отъ внезапнаго озаренія прекращаетъ всякій звукъ голоса и всѣ чувства изумленный духъ удерживаетъ внутри или воздыхаетъ и желанія свои изливаетъ Богу неизъяснимыми стонами“ ¹⁾). Иногда же плодъ молитвы сказывается еще въ обилии слезъ отъ духовнаго сокрушенія и скорби ²⁾). И если во время молитвы не смущаетъ насъ никакое сомнѣніе и ничто надежды нашего прошенія не низлагаетъ какимъ нибудь отчаяніемъ; если въ самомъ изліяніи молитвы мы чувствуемъ, что получили то, чего просимъ, то значитъ молитвы наши услышаны Богомъ ³⁾).

Если, такимъ образомъ, дѣйствительность молитвы и получение плода ея въ смыслѣ переживанія результатовъ богообщенія вполнѣ обуславливаются, по воззрѣнію Кассіана, состояніемъ чистоты ума и сердца молящагося, насколько онъ отрѣшается отъ заботъ житейскихъ и отъ страстей, то очевидно совершенство молитвы будетъ соотвѣтствовать нравственному совершенству души подвижника. И вотъ, когда умъ и сердце подвижника достигнутъ совершенства чистоты, тогда молящійся проливаетъ передъ Богомъ неизрѣченныя, исполненныя чистѣйшей силы моленія, кои самъ Духъ безъ нашего вѣдѣнія возноситъ къ Богу въ воздыханіяхъ неизглаголаныхъ (Рим. 8, 26), и въ сію минуту человекъ одушевляется такими чувствами и столь непостижимо изливается въ молитвѣ, что въ другое время онъ не только не можетъ пересказать его, но даже и возобновить въ памяти ⁴⁾). Примѣръ подобнаго совершенства молитвы преп. Кассіанъ указываетъ въ жизни Антонія, которому принадлежитъ такое мнѣніе о совершенствѣ мо-

¹⁾ Собр. IX, 27.

²⁾ Ibid.

³⁾ Собр. IX, 32. Преп. Кассіанъ перечисляетъ условія услышанія молитвъ: братская любовь, вѣра, неотступность молитвы, милостыня, покаянное воздыханіе въ скорбяхъ, а главное, чтобы молитва была по волѣ Божіей. Если же Богъ и медлитъ исполнить прошеніе, то это для нашей же пользы: (Собр. IX, 34)

⁴⁾ Собр. IX, 15

литвы: „не совершенна та молитва, въ которой монахъ сознаетъ себя, или то самое, что молится“ ¹⁾. И тотъ же блаж. Антоній, какъ извѣстно, иногда стоялъ на молитвѣ до того, что когда, во время молитвы въ восхищеніи ума, взшедшее солнце начинало его жечь, онъ въ горячности духа взывалъ: солнце, что ты препятствуешь мнѣ, какъ будто для того и восходишь, чтобы отвлечь меня отъ блеска этого истиннаго свѣта ²⁾. Такимъ образомъ въ совершенной молитвѣ должно происходить, по взгляду преп. Кассіана, какъ бы отрѣшеніе человѣка отъ своей личности, отъ своей особы и сліяніе съ жизнію божественной, такъ чтобы и собственная жизнь превращалась въ чистое созерцаніе Бога и пламеннѣе любовію къ Нему. Такъ именно и смотритъ преп. Кассіанъ, что въ совершеннѣйшей молитвѣ должно выражаться какъ бы единство бытія всѣхъ нравственно разумныхъ силъ во исполненіе молитвы Спасителя: „да вси едино: какъ Ты, Отче, во Мнѣ и Я въ Тебѣ, такъ и они да будутъ въ насъ едино“ ³⁾. (Іоан. 17, 26). Черезъ эту молитву человѣкъ еще здѣсь на землѣ дѣлается участникомъ того блаженнаго единенія съ Богомъ, которое будетъ въ будущей жизни или теперь существуетъ между Богомъ и небесными силами. А это единство должно заключаться въ полнѣйшемъ единствѣ содержанія жизни, „когда всякая любовь, всякое желаніе, всякое упражненіе, всякое стараніе, всякое помышленіе наше, все, что видимъ, что говоримъ, будетъ Богъ, и то единеніе, которое нынѣ существуетъ у Отца съ Сыномъ и у Сына съ Отцемъ, перейдетъ и въ наши чувства и умы, т. е. чтобы какъ Онъ любилъ насъ истинною, чистою и неразрушимою любовью, такъ и мы прикрѣплялись къ Нему всегдашнюю и неразлучную любовію, именно такъ соединялись съ Нимъ, чтобы все, о чемъ помышляемъ, что говоримъ, былъ Богъ“ ⁴⁾. Очевидно это единство, если короче его опредѣлить, есть въ своемъ существѣ ничто иное, какъ *единство воли*, а выраженіе и осуществленіе этого единства въ жизни, его законъ, есть пламенная любовь ⁵⁾ къ Богу и ближнимъ. А такъ какъ един-

¹⁾ Собр. IX, 31.

²⁾ Ibid.

³⁾ Собр. X, 7

⁴⁾ Ibid.

⁵⁾ Ibid

ство это есть единство добра, какъ единого бытія въ смыслѣ метафизическомъ, то и единство, достигаемое человѣкомъ подъ условіемъ нравственнаго совершенства, *есть единство бытія метафизическое*. „И цѣль всего совершенства, говоритъ Кассіанъ, чтооы духъ, очищенный отъ всякой плотской нечистоты, ежедневно возвышался къ небесному, пока всякая его дѣятельность, всякое стремленіе сердца не сдѣлается одною и постоянною молитвою“ ¹⁾, т. е. всецѣлымъ и постояннымъ устремленіемъ къ Богу. И само собой понятно, что такая непрестанная молитва, достигаемая совершенствомъ чистоты, является въ то же время и лучшимъ средствомъ къ охраненію ея, такъ какъ человѣкъ въ данномъ случаѣ живегь предметами только небесными и духовными. И если необходимое условіе и прямой путь къ совершеннѣйшей молитвѣ заключается, по Кассіану, въ совершенствѣ добродѣтелей ²⁾, то постоянство этого прилѣпленія въ молитвѣ къ Богу достигается еще особаго рода упражненіемъ. Для приобрѣтенія непрестанной памяти о Богѣ преп. Кассіаномъ предлагается стихъ: „Боже, въ помощь мою вонми“ (Ис. 69, 2), размышленіе о которомъ не должно быть оставляемо человѣкомъ никогда, такъ какъ этотъ стихъ, говоритъ преп. Кассіанъ, „объемлетъ всѣ расположенія, какія только могутъ относиться къ природѣ человеческой и прилично прилагается ко всякому состоянію и всѣмъ случаямъ; именно онъ заключаетъ призываніе Бога во всѣхъ опасностяхъ, заключаетъ смиреніе благочестиваго исповѣданія, заключаетъ постоянное бодрствованіе съ заботливостью и страхомъ, содержитъ сознаніе своей слабости, чаяніе услышанія, надежду на постоянную и всегда присущую помощь“ ³⁾. При помощи этого стиха достигается вмѣстѣ съ непрестанностью и совершенство молитвы, такъ какъ умъ подвижника, заключенный какъ бы въ тѣсныя рамки этого размышленія, отвергнетъ все богатство помысловъ, устремится весь къ Богу и „при Его озареніи начветъ насыщаться болѣе возвышенными и сокровенными тайнами“ ⁴⁾. И чѣмъ бо-

¹⁾ Соб. X, 4.

²⁾ Соб. IX, 2.

³⁾ Соб. X, 10.

⁴⁾ Соб. X, 11.

лѣе подвижникъ при непрестанномъ размысленіи объ этомъ сти~~и~~и преуспѣваетъ въ добродѣтели, тѣмъ болѣе онъ проникаетъ въ смыслъ всѣхъ псалмовъ и молитвъ, такъ какъ онъ уже собственнымъ опытомъ пережилъ всѣ тѣ расположенія сердца, съ какими воспѣтъ былъ тотъ или иной псаломъ; молитва и псаломъ являются какъ бы уже отраженіемъ его личной внутренней жизни ¹⁾. Такимъ то образомъ духъ подвижника и восходитъ до той чистой молитвы, которая не занимается видѣніемъ какого либо образа ²⁾, но не развлекается никакимъ голосомъ, а при неизрѣченномъ восторгѣ духа возносится и изливается предъ Богомъ, такъ что подвижникъ Христовъ, будучи выше всего земного, держа какъ бы подъ ногами всѣхъ своихъ враговъ, которые отвлекали его отъ Бога, весь прилѣпляется къ Нему и „предвкушаетъ начатки небесной жизни и славы“ ³⁾. Это — идеалъ человѣческаго совершенства на землѣ и къ нему долженъ стремиться подвижникъ, такъ какъ это прямо внушаетъ намъ своимъ содержаніемъ молитва Господня (Мѣ. 6, 9, 13). Молиться искренно такъ, какъ научаетъ насъ своимъ содержаніемъ молитва Господня, по мысли Кассіана, можетъ только тотъ, кто уже въ личной жизни переживаетъ тѣ самыя чувства, которыя выражены въ содержаніи этой молитвы, т. е. тотъ, кто достигъ степени совершенства. И въ изъясненіи молитвы Господней у I. Кассіана дается характеристика состоянія духовнаго совершенства, указываются тѣ состоянія, которыя переживаются подвижникомъ, когда зданіе добродѣтелей будетъ воздвигнуто и душа сдѣлается какъ бы ковчегомъ Св. Духа. Поэтому-то при характеристикѣ состоянія подвижника на степени духовнаго совершенства нужно имѣть въ виду это изъясненіе Кассіаномъ молитвы Господней, какъ прекрасное пособіе.

¹⁾ Ibid.

²⁾ Въ данномъ случаѣ Кассіанъ предостерегаетъ отъ антропоморфизма, который былъ довольно распространенъ среди египетскихъ подвижниковъ. Онъ приводитъ и примѣръ такого заблужденія въ лицѣ Серапіона. Заблужденіе было въ томъ, что будто Богъ имѣетъ образъ подобный человѣческому, поелику сказано, что Адамъ сотворенъ по образу Божію. На этомъ основаніи нѣкоторые и въ молитвѣ почитали Бога подъ какимъ нибудь образомъ и всегда имѣли этотъ образъ въ умѣ. (Соб. X, 2—5).

³⁾ Соб. X, 7.

Выраженіе въ личной жизни подвижника чистоты сердца, какъ результата „трудничества“.

Въ совершенствѣ непрестанной молитвы, какъ оно изображается преп. Кассіаномъ ¹⁾, полагается, какъ бы верхъ и прочная связь всему злѣию добродѣтелей и то, что переживаетъ подвижникъ въ этомъ состояніи, дѣлаетъ его уже какъ бы гражданиномъ иного міра. Однако способность этихъ переживаній вырабатывается подвижникомъ путемъ долгой борьбы и открывается уже тогда, когда онъ достигаетъ своей прямой задачи (scorpi) — чистоты сердца, при которой онъ дѣйствительно становится членомъ новаго царства — Божія. И если со стороны, такъ сказать, общаго тона жизнь эта въ противоположность грѣховной характеризуется всецѣлымъ устремленіемъ духа человѣческаго къ Богу и міру духовному, выраженіемъ чего служитъ непрестанная молитва, то для полноты характеристики ея (жизни) потребуются очевидно болѣе частное разсмотрѣніе ея проявленій въ личномъ, внутреннемъ опытѣ жизни подвижника. Не всякій, конечно, подвижникъ достигаетъ того состоянія, какое указывается преп. Кассіаномъ въ качествѣ идеала нравственнаго совершенства. И самъ преп. Кассіанъ прямо говоритъ, что степеней нравственнаго совершенства очень много, и каждый человѣкъ достигаетъ совершенства по состоянію и мѣрѣ своихъ силъ и способностей. „идеаль же совершенства рѣдко и очень немногими достигается по дару Божію“ ²⁾, „Божественное писаніе, говоритъ преп. Кассіанъ, побуждаетъ свободную волю нашу стремиться къ различнымъ степенямъ совершенства, смотря по состоянію и мѣрѣ духовныхъ способностей каждаго. Оно не могло предложить одинаковаго для всѣхъ вѣнца совершенства, ибо не у всѣхъ однѣ силы къ достиженію онаго, или не всѣ имѣютъ одинаковое расположеніе и стремленіе къ тому; потому Слово Божіе и назначило различныя степени и различныя мѣры въ самыхъ совершенствахъ“ ³⁾. И то, что изображаетъ преп. Кассіанъ въ своемъ описаніи нравственнаго со-

¹⁾ Соб. X, 7.

²⁾ Соб. XIX, 9.

³⁾ Соб. XI, 12.

вершенства, относится уже къ полнотѣ нравственнаго развитія человѣка на землѣ, когда онъ исполнѣ какъ бы *оправдываетъ истину своего бытія въ міръ* и еще въ плотскомъ состояніи дѣлается членомъ духовнаго міра. И въ этомъ состояніи человѣка какъ бы снова восстанавливается господство его надъ „похотью“ (*concupiscentia*) и онъ отъ власти закону грѣха, который дѣлалъ его рабомъ плоти, снова переходитъ къ благому господству духовныхъ силъ, становясь подъ покровъ благодати, гдѣ осуществляется истинная свобода ¹⁾). Но чтобы кто не подумалъ, что подвижникъ, приобрѣтая чистоту сердца и осуществляя на себѣ идеалъ нравственнаго развитія и совершенства, достигаетъ здѣсь на землѣ *безгрѣшности*, препод. Кассіанъ рѣшительно заявляетъ, что безгрѣшнымъ человѣкъ быть не можетъ. Человѣкъ достигаетъ и можетъ достичь не совершенства *безгрѣшности*, а только совершенства святости, что однако дѣлаетъ его исполнѣ достойнымъ быть членомъ царствія Божія. Подвижникъ Христовъ долженъ имѣть въ виду этого различіе, чтобы иначе, приписывая себѣ безгрѣшность, не впасть въ богохульство ²⁾). „Между святымъ и безгрѣшнымъ, говоритъ преп. Кассіанъ, большое различіе“. „Иное быть кому нибудь святымъ, т. е. посвященнымъ богопочтенію..., а другое быть безъ грѣха, что причисляетъ единственно величію одного Господа нашего Іисуса Христа, Которому одному только присвоится похвала: „Онъ не сдѣлалъ никакого грѣха“ (I Петр. 2; 22), иначе эта похвала была бы для Него незначительною, если бы и мы могли проводить жизнь безгрѣшную ³⁾). Свою мысль, что человѣкъ не можетъ быть безгрѣшенъ, пр. Кассіанъ раскрываетъ въ ученіи о человѣческой природѣ Сына Божія, какъ единой только безгрѣшной ⁴⁾). Сынъ Божій, принимая истинное и цѣлое существо человѣческой плоти (*substantiam carnis humanae*), принявъ не самый грѣхъ въ ней (*non ipsum peccatum*), но подобіе грѣха, и въ Немъ была истинная плоть, но безъ грѣха,

¹⁾ Соб. XXI, 5—7.

²⁾ Соб. XXII, 12.

³⁾ Соб. XXII, 10.

⁴⁾ Нужно имѣть въ виду, что, по Кассіану, грѣхъ есть отвращеніе отъ Бога. въ чемъ бы оно ни выражалось (Соб. VI, 3).

а только подобная грѣховной человѣческой. „Онъ имѣлъ подобіе грѣховной плоти, говорить преп. Кассіанъ, когда, какъ человѣкъ незнающій, спрашивалъ: „сколько хлѣбовъ имѣете?“ Онъ имѣлъ плоть подобную нашей грѣшной, когда жажда просилъ у самарянки пить. Думали, что Онъ носить грѣшную плоть, какъ и другіе, когда просилъ Отца: „Отче Мой! да минуетъ меня чаша сія“ ¹⁾. Но если въ Немъ была плоть только подобная грѣховной человѣческой, то это не значитъ, что Сынъ Божій и не принялъ истиннаго и цѣлаго человѣческаго существа, потому что къ истинности существа человѣческаго *относится только плоть* (*illud ad humanae substantiae pertinet*), а *вовсе не грѣхъ, который относится къ порокамъ и правамъ* ²⁾. Человѣкъ, раждающійся отъ совокупленія обоюго пола, дѣйствительный грѣхъ имѣетъ въ своей плоти, Онъ же имѣлъ, не дѣйствительный грѣхъ, а только подобіе грѣха, а принялъ истинную плоть ³⁾. И выраженіемъ этого грѣха въ человѣкѣ служить ничто иное, какъ „*concupiscentia carnis*“, какъ законъ грѣха, которому всѣ люди подвержены послѣ грѣхопаденія Адама съ необходимостью. Этотъ законъ грѣха, какъ было раньше сказано, заключается какъ бы въ самой плоти человѣка; вотъ почему она и грѣховна, есть „тѣло грѣха“ и „смерти“. Какъ законъ отвращенія отъ Бога и всего духовнаго, „*concupiscentia carnis*“ влечетъ насильно человѣка не *къ богочтенію, а къ служенію плоти* и выражается въ цѣлой совокупности пороковъ. Сынъ же Божій, имѣя истинную человѣческую природу, не принялъ того, что относится къ ея *неистинности*, т. е. „*concupiscentia carnis*“ ⁴⁾, вотъ почему Онъ хотя и былъ искушаемъ по подобію нашему, „но безъ грѣха, а мы не безъ грѣха“ ⁵⁾, „Ибо кто изъ людей не подвергался часто непріятельскимъ стрѣламъ“ ⁶⁾. Итакъ, по мысли преп. Кассіана, человѣкъ не можетъ быть безгрѣшнымъ въ силу подверженности „*concupiscentiae*“

¹⁾ Соб. 22, 11.

²⁾ Ibid.; ср. 10 и 12 гл.

³⁾ Сынъ же Божій родился особеннымъ образомъ отъ Дѣвы. Соб. 22, 12.

⁴⁾ Похоть явленіе позднѣйшее въ природѣ человѣка и относится уже къ ея растроенному, а не истинному существованію.

⁵⁾ Соб. XXII, 9, 10.

⁶⁾ Ibid.

carnis“, которая, какъ выраженіе враждебности стремленій плоти стремленіямъ духа, всегда отвлекаетъ человѣка отъ Бога и производитъ такимъ образомъ грѣхъ. И такъ какъ никого нѣтъ, кто и на короткое время не уклонялся бы своего духа отъ Бога къ земнымъ помысламъ и чрезъ это не подчинялся бы высшихъ потребностей духа плотскимъ, то нѣтъ никого и безгрѣшнаго между людьми даже самыми святыми ¹⁾. Многіе, говоритъ Кассіанъ, не понимаютъ въ точности, что значить *безгрѣшность* и думаютъ, что она достигается воздержаніемъ отъ явныхъ пороковъ, тогда какъ блужданія помысловъ не считаютъ грѣхомъ. И бываетъ, что нѣкоторые, сознавая свою „невинность въ явныхъ страстяхъ и порокахъ“, думаютъ, что въ нихъ вовсе нѣтъ грѣха ²⁾. Такіе люди близоруки и не знаютъ всей тяжести и мерзости грѣховъ, и только великіе праведники, вкусившіе блаженство божественнаго созерцанія, считаютъ всякій суетный помыслъ порокомъ нечестія и вполне сознаютъ, что безгрѣшнымъ быть невозможно ³⁾. И потому всѣ святые при ежедневномъ воздыханіи, сокрушаясь о немощи своего естества, когда изслѣдуютъ разнообразіе помысловъ, тайники и сокровенности своей совѣсти, смиренно взываютъ: „не входи въ судъ съ рабомъ Твоимъ, ибо не оправдится предъ Тобой ни одинъ изъ живущихъ“ (Пс. 142, 2) ⁴⁾. (Самъ Спаситель научаетъ, что въ этой жизни нѣтъ никого безгрѣшнаго, хотя бы кто былъ святой, когда, преподавая Своимъ ученикамъ образецъ совершенной молитвы, между прочими возвышенными прошеніями, которыя только святымъ и совершеннымъ преподаны, а злымъ не могутъ приличествовать, повелѣлъ и это помѣщать: „и прости намъ долги наши, какъ и мы прощаемъ должникамъ нашимъ“ (Мѡ. 6, 12) ⁵⁾).

Но если человѣкъ въ его настоящемъ существованіи въ силу присущей ему „*concupiscentia carnis*“ не можетъ быть безгрѣшнымъ, то это конечно не препятствуетъ ему быть предану богопочтенію ⁶⁾, быть праведнымъ и святымъ, и эта

¹⁾ Соб. XXIII, 5, 7, 8.

²⁾ Соб. XXIII, 7.

³⁾ Соб. XXIII, 8, 17, 19.

⁴⁾ Соб. XXIII, 17.

⁵⁾ Соб. XXIII, 19.

⁶⁾ Соб. XII, 9; ср. XXIII, 19.

преданность богопочтенію можетъ, конечно, имѣть различныя мѣры и степени. И проявленіе этой преданности богопочтенію въ личной жизни человѣка будетъ тоже различно. Общимъ же явленіемъ будетъ, конечно, то, что господство „concupiscentiae carnis“ будетъ подавляться въ пользу высшихъ духовныхъ потребностей и при всецѣлой преданности богопочтенію будетъ сокращено, такъ сказать, до *tnitit'a*, хотя и не уничтожено вполне. Поэтому-то люди святые хотя и не свободны отъ грѣховъ, но грѣхи ихъ не таковы. какъ у прочихъ людей, и не отнимаютъ у нихъ заслугу святости. Грѣхи праведныхъ дѣлаютъ ихъ не столько преступными, сколько несчастными ¹⁾ и происходятъ не по намѣренному злему расположенію ихъ воли, но болѣе по немощи естества. Эти паденія однако и дѣлаютъ даже праведниковъ не безгрѣшными и ставятъ ихъ въ необходимость молиться о своихъ грѣхахъ: „прости намъ долги наша“ ²⁾ (Мѡ. VI, 12), хотя и не лишаютъ ихъ надежды на спасеніе. Только полную оправданія, которое по состоянію человѣческой немощи они не надѣются получить собою, ожидаютъ отъ благодати и милосердія Божія ³⁾. Итакъ, по мнѣнію преп. Кассіана, жизнь человѣка праведника на высшей степени святости должна выражать собою высшую и возможную здѣсь для человѣка на землѣ степень преданности богопочтенію. А такъ какъ въ жизни естественной человѣкъ преданъ служенію страстямъ и порокамъ, которые „вырастаютъ на землѣ его сердца“, то само собою понятно, что всецѣлая преданность богопочтенію требуетъ и совершеннаго отвращенія отъ служенія порокамъ, т. е. совершенной чистоты сердца и назначенія всѣхъ духовныхъ силъ на служеніе Богу. Поэтому-то характеристика состоянія человѣка на высшей ступени святости есть ничто иное какъ характеристика состоянія силъ и способностей человѣка въ ихъ всецѣлой преданности и устремленіи къ Богу.

¹⁾ Кассіанъ насчитываетъ семь родовъ паденія праведниковъ: 1) по невѣдѣнію, 2) забвенію, 3) помыслами, 4) празднымъ словомъ, 5) по внематому увлеченію, 6) по тѣснотѣ обстоятельствъ и 7) по немощи плоти. Эти паденія не смертныя, а простительныя. (Соб. 22, 13).

²⁾ Соб. XXII, 13. *Сб. XXIII, 19.*

³⁾ Соб. XXIII, 18.

Краткое и какъ бы схематическое изображеніе того, что переживаетъ подвижникъ на высшей ступени святости, т. е. преданности богопочтенію, дается препод. Кассіаномъ въ изъясненіи имъ содержанія молитвы Господней. Эта молитва, преподаваемая Спасителемъ апостоламъ, по мысли препод. Кассіана, можетъ „приличествовать только святымъ и совершеннымъ, а не злымъ и невѣрнымъ“, такъ какъ возсылать искренно тѣ прошенія, которыя въ ней содержатся, можетъ только тотъ, кто переживаетъ выраженные здѣсь чувства въ личномъ внутреннемъ опытѣ жизни—именно праведникъ ¹⁾).

Обращеніе: „Отче нашъ, иже еси на небесѣхъ“, показывается, по словамъ преп. Кассіана, то, что праведникъ изъ состоянія рабства, въ которомъ онъ былъ въ началѣ подвига, перешелъ въ состояніе сыновства, сдѣлался чадомъ Божиимъ. При этомъ же онъ изъясняетъ полную готовность со всѣмъ ужасомъ отвращаться настоящей земной жизни, какъ страннической и весьма далеко уклоняющей насъ отъ Отца нашего, а съ величайшимъ желаніемъ стремиться къ той области, въ которой полагаетъ обитель Отца небснаго и не позволять себѣ ничего такого, что лишило бы насъ высокаго всыновленія. Достиженіе такой высокой степени сыновъ Божіихъ естественно обнаруживается въ свойственной добрымъ дѣтямъ любви, которая, проявляясь въ особенномъ *страхѣ любви* (благоговѣнія), заставляетъ ихъ искать не своей пользы, но славы Отца. Это же именно состояніе любви и благоговѣнія переживаютъ и святые, когда они говорятъ: „да святится имя Твое“, чѣмъ ясно показываютъ, что ихъ чаяніе и радость есть слава Отца небснаго. Исполненный такими именно чувствованіями ап. Павелъ желалъ „быть отлученнымъ лично отъ Христа (Рим. 9, 3), чтобы только приобрѣсти Ему многочисленное семейство и къ славѣ Отца присовокупить спасеніе Израила“ ²⁾. „Ибо тотъ безопасно желаетъ погибнуть за Христа, говоритъ преп. Кассіанъ, кто знаетъ, что никто не можетъ умереть, умирая за жизнь“ ³⁾.

Если указанными словами молитвы Господней характеризуется состояніе и расположеніе *сердца* праведника, то въ

¹⁾ Соб. XXIII, 19.

²⁾ Соб. IX, 18.

³⁾ Ibid.

изъясненіи слѣдующихъ преп. Кассіанъ даетъ характеристику ума и воли праведника.

„Вторымъ прошеніемъ, говоритъ онъ, умъ, достигшій высшей степени чистоты, умоляетъ о томъ, „да придетъ какъ можно скорѣе царствіе Отца его“ ¹⁾. Умъ праведника, познавшій блаженство божественнаго созерцанія, всегда бываетъ устремленъ ко Христу, царствование Котораго во святыхъ наступаетъ тогда, когда по истребленіи изъ сердець смрадныхъ пороковъ, власть діавола прекращается и Богъ начинаетъ владычествовать и обитать въ немъ²⁾. Тогда-то вмѣсто побѣжденной плотской похоти (fornicationis) воцаряется въ умѣ нашемъ чистота, вмѣсто подавленнаго гнѣва—спокойствіе, вмѣсто попоранной гордости—смирненіе, или то царство, которое въ предопредѣленное время обѣщано всѣмъ вообще достигшимъ совершенства и сдѣлавшимся сынами Божиими. Къ сему-то царствію бывають устремлены взоры и какъ бы пригвождены желанія и ожиданія чистой души, когда она взываетъ Богу: „да придетъ царствіе Твое“ ³⁾. И воля праведника получаетъ направленіе единства съ волей Божіей, и человѣкъ, какъ бы отказываясь отъ самостоятельнаго направленія жизни, возвращается снова къ положенію своей жизни въ жизни божественной и своей воли въ волѣ Божіей, отъ чего онъ уклонился въ грѣхопаденіи. Слова: „да будетъ воля Твоя, яко на небеси и на земли“, значать не иное что, говоритъ преп. Кассіанъ, какъ: „да будутъ люди подобны ангеламъ и какъ сіи исполняютъ волю Божию на небѣ (и чрезъ это, конечно, остались въ своемъ истинномъ бытіи), такъ и всѣ живущіе на землѣ, да творять не свою, а Его волю ⁴⁾).

Этого прошенія, по мнѣнію преп. Кассіана, никто не можетъ произнести съ полнымъ чувствомъ, кромѣ одного праведника, который въ смиренномъ сознаніи своего ничтожества отказывается отъ надежды на свои силы и предаетъ себя волѣ Божіей, вѣруя, что все, совершаемое Богомъ, направлено къ нашему спасенію ⁵⁾.

¹⁾ Собр. IX, 19.

²⁾ Ibid.

³⁾ Собр. IX, 19.

⁴⁾ Собр. IX, 20

⁵⁾ Ibid.

Въ слѣдующихъ остальныхъ прошеніяхъ заключается, по мысли пр. Кассіана, выраженіе сознанія праведниками своего бевсилія и несовершенства въ духовной жизни безъ поддержки помощи Божіей, т. е. опять смиренное положеніе себя и своей жизни только въ Богѣ ¹⁾. „Вотъ какой образецъ молитвы, говоритъ преп. Кассіанъ, предложенъ намъ отъ Самого Судіи, Коего мы должны умолять овою. Здѣсь нѣтъ прошенія и даже воспоминанія ни о богатствѣ, ни о власти и силѣ, ни о тѣлесномъ здравіи, или временной жизни... И тотъ нанесетъ величайшее оскорбленіе Творцу, кто, презрѣвъ сіи вѣчно благія прошенія, захочетъ умолять Его о чемъ либо скоропреходящемъ и тлѣнномъ“ ²⁾. Такимъ образомъ, молитва Господня своимъ содержаніемъ обнимаетъ всѣ расположенія, которыя переживаетъ человѣкъ удостоившійся святости, и къ нимъ именно руководить, и преп. Кассіанъ въ своихъ „Собесѣдованіяхъ“, посвященныхъ специально изображенію совершенства, только болѣе подробно излагаетъ то, что кратко изобразилъ въ изъясненіи молитвы Господней. Въ общемъ эта жизнь, какъ уже видно это изъ молитвы Господней, характеризуется цѣлостнымъ устремленіемъ и обращеніемъ всѣхъ силъ человѣка къ Богу и вотъ почему пр. Кассіанъ называетъ подвижника на этой степени совершенства *духовнымъ израилемъ* (зрящимъ Бога) въ противоположность прежнему состоянію, которое дѣлало его (подвижника) умственнымъ Іаковомъ (т. е. зачинателемъ), ибо онъ зачинался пороками. Термины, которыми пр. Кассіанъ характеризуетъ понятіе духовнаго совершенства, очень разнообразны и безъ сомнѣнія нѣкоторые изъ нихъ относятся болѣе къ одной сторонѣ человѣческаго существа и жизни, другіе къ другой. Такъ, онъ называетъ состояніе совершенства: созерцаніемъ ³⁾, совершенствомъ любви ⁴⁾, высшимъ вѣдѣніемъ ⁵⁾, совершен-

¹⁾ Соб. IX, 21—23; ср. Соб. XXIII, 19. Подъ хлѣбомъ насущнымъ, который испрашивается въ молитвѣ, преп. Кассіанъ разумѣетъ, какъ можно заключать изъ его словъ, тѣло Господа І. Христа въ таинствѣ причащенія или вообще благодать Божію, питающую душу человѣка (Соб IX, 21).

²⁾ Соб. IX, 24

³⁾ Соб. XIV; Соб I, 8; Соб. XXIII.

⁴⁾ Соб. XXIV; Соб. XVI; Соб. XI; Соб. XV, 2.

⁵⁾ Соб. XIV.

ствомъ чистоты ¹⁾, сыновствомъ ²⁾. Но такъ какъ, по мысли преп. Кассіана, на высшей ступени нравственнаго развитія восстанавливается образъ и подобіе Божіе въ человѣкѣ ³⁾, а вмѣстѣ съ тѣмъ человѣкъ возвращается какъ бы къ первобытному райскому состоянію, то преимущественнымъ образомъ состояніе духовнаго совершенства описывается у пр. Кассіана какъ любовь (поелику и Богъ есть любовь) и какъ созерцаніе, которое характеризовало и жизнь первозданнаго человѣка ⁴⁾.

Такимъ образомъ, главнымъ основаніемъ для опредѣленія совершенства человѣка понятіемъ совершеннѣйшей любви служить у преп. Кассіана ученіе объ образѣ и подобіи Божіемъ въ человѣкѣ, а такъ какъ Богъ есть сама любовь, то и нравственное совершенство человѣка состоитъ въ любви къ Богу и людямъ, поскольку она есть образъ чисто божественной жизни ⁵⁾. И замѣчанія объ оправдывающей силѣ любви, ея сущности и слѣдствійхъ проходятъ чрезъ всѣ „Собесѣдованія“ преп. Кассіана. „Добродѣтель любви, говоритъ поэтотому Кассіанъ, настолько превозносится, что блаженный ап. Іоаннъ называетъ ее не только даромъ Божіимъ, но и Богомъ, говоря: „Богъ есть любовь и пребывающій въ любви пребываетъ въ Богѣ и Богъ въ немъ“ (Іоан. 4, 16) ⁶⁾. И ап. Павелъ послѣ того какъ исчислилъ всѣ роды дарованій и сказалъ: „овому Духомъ дается слово премудрости, иному слово разума“..., говоря далѣе о любви, предпочелъ ее всѣмъ дарованіямъ: „И еще; говоритъ онъ, *по превосхожденію* путь вамъ показую“ (1 Кор. 12, 31). Изъ сего ясно видно, замѣчаетъ преп. Кассіанъ, что верхъ святости и совершенства состоитъ не въ совершеніи чудесъ, но въ чистотѣ любви ⁷⁾. И по своему внутреннему существу любовь есть ничто иное какъ прямое обитаніе въ нашей душѣ Св. Духа и ничто иное какъ освящающая благодать ⁸⁾. Ибо мы видимъ, говоритъ пр.

¹⁾ Соб. XII.

²⁾ Соб. XI, 9.

³⁾ Соб. XI, 8. 9.

⁴⁾ Соб. XXIII, 11.

⁵⁾ Соб. XV, 2.

⁶⁾ Соб. XVI, 13.

⁷⁾ Соб. XV, 2; Соб. 1, 11.

⁸⁾ Соб. XVI, 13.

Кассіанъ, что она столь божественна, что чувствуешь въ себѣ явное исполненіе того, что говоритъ апостолъ: „Любовь Божія излилась въ сердца наши Духомъ Святымъ, даннымъ намъ“... Онъ какъ бы такъ сказалъ: „Богъ излился въ сердца наши“ (Рим. 5, 5) ¹⁾. Ея совершеннѣйшее проявленіе во внутренней жизни человѣка и ея сущность есть поэтому единство всѣхъ нашихъ стремленій съ Богомъ, единство воли, какъ бы отображеніе единства Отца съ Сыномъ и прообразъ будущаго единенія съ Богомъ въ святости ²⁾. И поэтому только между тѣми можетъ пребывать неразрывная любовь, въ которыхъ есть одно намѣреніе и воля, одно желаніе и нежеланіе ³⁾. Съ этой точки зрѣнія Кассіана на любовь понятно, почему сущность христіанства полагается въ любви; очевидно потому, что въ любви осуществляется единство воли, а въ единствѣ воли: Божіей и человѣческой и заключается спасеніе человѣка, осуществляется истинная жизнь человѣка.

И подвижникъ Христовъ, начавшій свой путь страхомъ наказанія за грѣхи, по достиженіи совершеннѣйшей чистоты сердца, воспламеняется самою горячею любовію къ Богу ⁴⁾, которая дѣлаетъ его *не наемникомъ и рабомъ, совершающимъ добродѣтель изъ корыстныхъ чувствъ, а добрымъ сыномъ* ⁵⁾, любящимъ добро ради самого добра. И эта любовь къ Богу и добродѣтели единственно по побужденію любви, а не по страху и надеждѣ на награды, дѣлаетъ его пребываніе въ добродѣтели неуклоннымъ, насколько это возможно для человѣческой природы ⁶⁾. Подвижникъ какъ бы горитъ этою любовію къ Богу и добру и какъ бы живетъ ею и хотя бы онъ не имѣлъ ни одного свидѣтеля дѣлъ своихъ, однако не рѣшится воспользоваться случаемъ ко грѣху и не можетъ увлечься самыми сокровенными, обольстительными помыслами и съ величайшимъ ужасомъ отвращается отъ всего противнаго добро-

¹⁾ Ibid.

²⁾ Собр. X, 7.

³⁾ Собр. XVI, 3.

⁴⁾ Собр. I, 7.

⁵⁾ Собр. XI, 8, 10.

⁶⁾ Ibid.

дѣтели ¹⁾, ибо добродѣтель стала закономъ его жизни. Та совершенная любовь Божія, которою Онъ первый возлюбилъ насъ, переходитъ какъ бы въ расположеніе и сердце праведника и „какъ Онъ любитъ насъ искреннею, чистою и неразрушимою любовію, такъ и праведникъ прилѣпляется къ Нему такою неразлучною и всегдашнею любовію, что все, о чемъ онъ помышляетъ, что говоритъ, чего надѣется, есть Богъ, такъ что исполняется молитва Спасителя: „любовь которою Ты возлюбилъ, да будетъ въ нихъ и они въ Насъ; да будутъ вси едино“ ²⁾. Проникнутый такою пламенной и сыновней любовію къ Богу, подвижникъ не дорожитъ уже ничѣмъ земнымъ и преходящимъ, не дорожитъ даже и собою, желаетъ все перенести и выстрадать за Христа и даже погибнуть за Него лишь бы выразить свою любовь и прославить въ своей жизни Бога. Никакая страсть, обида и ничто не можетъ нарушить его душевнаго мира, тишины сердца, происходящей отъ упоенія божественной любовію ³⁾. Онъ дѣлается какъ бы восторженнымъ и ни опасеніе присутствія людей, ни уединеніе нимало не уменьшаютъ у него этой любви, но всюду, проникнутый любовью къ самому добру, онъ болѣе всего старается благоугождать Богу ⁴⁾.—И эта же пламенная любовь къ Богу какъ бы расширяетъ самое его чувство и онъ начинаетъ любить всѣхъ, даже и своихъ враговъ; „онъ не будетъ даже гнѣваться на согрѣшающихъ ни за какіе пороки, но скорѣе станетъ умолять о ихъ прощеніи, помня, что и самъ былъ одержимъ подобными страстями, пока милосердіе Божіе не спасло его отъ оныхъ“ ⁵⁾. И человѣкъ ни чрезъ что другое и не можетъ сдѣлаться такимъ, „яко же Онъ есть“, какъ только чрезъ любовь, которую онъ подобно Богу въ невозмущаемой кротости сердца своего способенъ изливать и на добрыхъ, и на злыхъ ⁶⁾. Тотъ человѣкъ не можетъ обладать совершенствомъ сердца, который не имѣетъ того, что по апостолу составляетъ исполненіе закона: „другъ друга тяготы

¹⁾ Собес. XI, 9.

²⁾ Собес. X, 7.

³⁾ Соб. XVI, 22.

⁴⁾ Соб XI, 9

⁵⁾ Соб. XI, 10

⁶⁾ Ibid

носите, говоритъ онъ, и тако исполните законъ Христовъ“ ¹⁾ (Гал. VI, 2). И совершеннѣйшая любовь, которой воспламеняется праведникъ, превосходитъ всѣ прочія добродѣтели ²⁾, ибо онѣ нужны до тѣхъ только поръ, пока плоть похотствуетъ на духъ, а любовь никогда не отпадаетъ, поэтому—то она прямо приобщаетъ праведника къ вѣчному бытію ³⁾ и раждаетъ истинное вѣдѣніе или духовное *созерцаніе*. Сосредоточивая всѣ силы духа на Богѣ, она дѣлаетъ душу какъ бы ковчегомъ и обителью Христа ⁴⁾, такъ что тайнъ въ области духовныхъ предметовъ нѣтъ тогда для человѣка ⁵⁾.

Созерцаніе, въ смыслѣ постояннаго и насколько это возможно человѣку здѣсь на землѣ непрерывнаго устремленія духа своего къ Богу и міру духовному и какъ бы обитаніе въ немъ, является характерною чертой въ жизни подвижника, достигшаго чистоты сердца. Вмѣсто той *многопопечительности* и разбѣянности ума, съ которой подвижнику приходилось бороться въ періодъ трудничества, у него возстановляется то состояніе ума, когда предметомъ его вѣдѣнія дѣлается снова одно только высшее благо—Богъ, и подвижникъ все созерцаетъ во Христѣ и со Христомъ. И это безъ сомнѣнія есть слѣдствіе той пламенной любви къ Богу, которая, какъ бы переводя законы жизни божественной въ жизнь человѣческую и объединяя ихъ единствомъ расположеній, приковываетъ взоры ума человѣческаго къ этому величайшему благу. Подвижникъ, достигшій чистоты сердца, опытно познаетъ правду словъ Христовыхъ: „блаженны чистіи сердцемъ, яко тии Бога узрятъ“. (Мѣ. 5, 8) и на немъ въ данномъ случаѣ осуществляются слова Господа, сказанныя Имъ Марѣй: „Марѣя! ты заботишься и суетишься о многомъ, а нужно не многое, или даже только одно“ ⁶⁾. Эти слова Спаситель сказалъ въ оправданіе Маріи, которая сѣла при ногахъ Іисуса и вся предалась Его духовному ученію; и преп Кассіанъ видитъ

¹⁾ Ibid.

²⁾ Сѣб. XV, 2.

³⁾ Сѣб. I. 10—11; XV, 2.

⁴⁾ Inst. 5, 21.

⁵⁾ Сѣб XIV, 9. 10.

⁶⁾ Сѣб. I. 8, 10

въ этомъ указаніе на превосходство добродѣтели созерцанія („единого на потребу“) предъ дѣятельными добродѣтелями ¹⁾. „Главное благо, говоритъ онъ, Господь поставляетъ въ одномъ божественномъ созерцаніи. Посему, хотя прочія добродѣтели мы называемъ полезными и необходимыми, однакожъ утверждаемъ, что надобно считать ихъ на второй степени (по достоинству): потому что всѣ они совершаются для одного созерцанія“ ²⁾. И подвижникъ Христовъ отъ блаженства дѣятельныхъ добродѣтелей переходитъ, по мысли преп. Кассіана, съ очищеннымъ сердцемъ и умомъ къ блаженству божественнаго созерцанія, съ превосходствомъ совершивъ дѣла и дивныя служенія святыхъ, наслаждается знаніемъ и велелѣніемъ одного уже Бога. „Его умъ, освобожденный разумнымъ очищеніемъ отъ всякой страсти и услажденія земного, не стѣсняясь узами брэнной плоти, при непрестанномъ размышленіи о божественныхъ Писаніяхъ, такъ далеко входитъ въ область невидимаго и до того углубляется въ высшіе безтѣлесные предметы, что не чувствуетъ ни своего положенія тѣлеснаго, ни даже облекающаго его вещества; возносится до такого восхищенія, что не только не ощущаетъ никакихъ звуковъ тѣлеснымъ слухомъ и не обращаетъ вниманія на проходящихъ мимо людей, но не замѣчаетъ даже груды деревьевъ и другихъ огромныхъ предметовъ, находящихся предъ его глазами. И повѣрить сему, говоритъ Кассіанъ, и понять силу сего состоянія можетъ только тотъ, кто собственнымъ опытомъ дозналъ то, о чемъ здѣсь говорится, тотъ, чьи очи сердечныя Господь такъ отвлекъ отъ всего настоящаго, что онъ считаетъ то не только преходящимъ, но какъ бы несущимся, чѣмъ-то разрѣшающимся въ ничто“ ³⁾.

Въ такомъ состояніи подвижникъ какъ бы совершенно отрывается отъ внѣшняго міра (въ этомъ осуществляется со-

¹⁾ Соб. 1, 10. Дѣла благочестія и милосердія вызываются неравенствомъ людей, а когда прекратится неравенство, то и они будутъ ненужны; значить эти добродѣтели имѣютъ чисто условное бытіе, а созерцаніе, какъ содержаніе жизни всѣхъ блаженныхъ духовъ, имѣетъ значеніе само по себѣ, значеніе безусловное.

²⁾ Соб. 1. 8.

³⁾ Соб. III, 7,

вершенство 3-го отреченія по Кассіану ¹⁾, и переходитъ въ міръ горній, въ царство добра и истины, и всякое отвлеченіе отъ этого созерцанія, неизбѣжное однако въ силу немощи естества его, переживается имъ какъ величайшее несчастье, и онъ снова стремится обратить свой взоръ къ Богу ²⁾. „Святые, говоритъ преп. Кассіанъ, постоянно содержа Бога въ памяти, какъ бы на ципочкахъ ходятъ по растянутымъ на высотѣ веревкамъ, правильно сравниваются съ ходящими по канатамъ. Они, сущность своего спасенія и жизни поставляя на узкой стезѣ той веревочки (т. е. памяти Бога), думаютъ, что они тотчасъ подвергнутся смерти, если нога ихъ немного сойдетъ съ пути, или преступитъ за черту спасительнаго направленія ³⁾. Вотъ почему для подвижника въ такомъ состояніи нѣтъ уже тайнъ, потому что, *если тайною для человека является только истина; то она постигается человекомъ въ силу причастія его къ царству истины.* Въ этомъ смыслѣ преподоб. Кассіанъ и говоритъ, что праведникъ обладаетъ *высшимъ видѣніемъ или „знаніемъ“ (scientia spiritalia) γνῶσις* ⁴⁾).

Истина, по воззрѣнію преп. Кассіана, заключается только въ Богѣ, а по отношенію къ человѣческому разуму высшее выраженіе истины заключается въ Св. Писаніи. (Оно говоритъ о Богѣ, т. е. о самой истинѣ и о проявленіи ея въ мірѣ, раскрываетъ міропорядокъ нравственнаго бытія и его законы, и говоритъ о такихъ тайнахъ, разумѣніе которыхъ ведетъ человѣка къ истинѣ.) Но постиженіе истины (въ данномъ случаѣ истинное разумѣніе Св. Писанія) возможно для человѣка, по мнѣнію преп. Кассіана, не чрезъ діалектику, не чрезъ формальное развитіе ума, *а только чрезъ нравственный опытъ*, въ которомъ и должно полагать послѣднее осно-

¹⁾ Соб. III, 6.

²⁾ Соб. I, 13; ХХІІІ, 5, 13. Пр. Кассіанъ для характеристики созерцанія приводитъ примѣръ аввы Іоанна, который часто приходилъ въ такое восхищеніе, что забывалъ даже, что онъ обложенъ тяжестью плоти, глаза и уши прекращали свои дѣйствія и онъ такъ наполнялся божественнымъ созерцаніемъ, что забывалъ, принималъ ли онъ пищу... (Соб. ХІХ. 4).

³⁾ Соб. ХХІІІ, 9

⁴⁾ Соб. ХІV.

ваніе истины. И подвижникъ на высшей ступени совершенства удостоивается высшаго постиженія истины и проникновенія во всѣ духовныя тайны потому, что тогда живетъ той именно *истиной* и по тѣмъ *законамъ истины*, *объективнымъ раскрытіемъ которыхъ служитъ Слово Божіе*. Тайнъ въ области духовныхъ предметовъ нѣтъ для него, ибо эти тайны теперь раскрылись въ его личной жизни, сдѣлались фактомъ его собственнаго сознанія, *нашли не только раскрытіе, но и высшее подтвержденіе*; вотъ почему здѣсь человекъ, можно сказать, *не впритъ уже, а прямо знаетъ, или лучше: сознаетъ, созерцаетъ тайны*. Созерцая Бога чистымъ сердцемъ, подвижникъ въ Немъ все созерцаетъ и постигаетъ. Въ такомъ именно смыслѣ, что нравственный опытъ служить послѣднимъ основаніемъ въ постиженіи истины, которая по отношенію къ человеку заключается въ Словѣ Божіемъ, преп. Кассіанъ и говоритъ: „если хотите въ вашемъ сердцѣ приготовить священную скинію духовному знанію, то очистите себя отъ нечистоты всѣхъ страстей и отрѣшитесь отъ заботъ настоящаго вѣка. Ибо той душѣ, которая хоть немного занята мірскими развлеченіями, невозможно заслужить даръ познанія“ ¹⁾. „Итакъ, занимаясь чтеніемъ съ прилежаніемъ, со всѣмъ усердіемъ спѣшите сначала исполнѣ пріобрѣсть дѣятельное, т. е. нравственное познаніе“ ²⁾. Надобно постараться сначала пріобрѣсть непоколебимое смиреніе сердца, которое усовершеніемъ въ любви приведетъ тебя не къ тому знанію, которое надмеваетъ, а къ тому, которое просвѣщаетъ; ибо невозможно неочищенной душѣ пріобрѣсти даръ духовнаго знанія“ ³⁾. „При возрастаніи обновленія нашего духа, продолжаетъ пр. Кассіанъ, начнетъ также обновляться и взглядъ на Св. Писаніе и съ преспѣваніемъ въ этомъ будетъ преусиѣвать и красота сокровеннаго разумѣнія“ ⁴⁾. Вотъ почему преп. Кассіанъ прямо и говоритъ, что нечистая душа не можетъ перенять и преподавать духовнаго знанія и *злой человекъ совершенно не можетъ знать истины* ⁵⁾. Совершен-

¹⁾ Собр. XIV, 9.

²⁾ Ibid.

³⁾ Собр. XIV, 10.

⁴⁾ Собр. XIV, 11.

⁵⁾ Собес. XIX, 14—16.

но иное-имѣть развязность на словахъ и чистоту рѣчи, а другое-проникать въ сущность небесныхъ глаголовъ и чистымъ окомъ созерцать глубокія и сокровенныя тайны, чего никакъ не доставитъ человѣческое ученіе, діалектика и свѣтская ученость, а одна чистота духа посредствомъ просвѣщенія Св. Духа ¹⁾). (Въ данномъ случаѣ преп. Кассіанъ, очевидно, дѣлаетъ намекъ на гностиковъ и неоплатониковъ, которые хвалились истиннымъ знаніемъ и указываетъ, что истинное знаніе существуетъ только у христіанъ и именно у людей праведныхъ. Внѣшняя ученость, а не духовный опытъ и чистота сердца, приобрѣтаетъ только „искусство состязаться и красоту рѣчи“, а не постиженіе истины; „ибо истинное знаніе приобрѣтають только истинные читатели Бога“ ²⁾). Если же подвижникъ Христовъ, достигшій чистоты сердца, умомъ и сердцемъ живетъ какъ бы въ иномъ мірѣ, въ *духовномъ царствѣ истины и добра*, то само собой должно быть понятно, каково теперь расположеніе его воли.

Если въ состояніи грѣховномъ расположеніе воли было *плотское попреимущество*, т. е. она влекла человѣка къ служенію плоти и привязывала его къ земному и съ этимъ расположеніемъ воли приходилось бороться подвижнику въ періодъ трудничества, то при чистотѣ сердца и уничтоженіи всякихъ плотскихъ привязанностей, воля человѣка получаетъ расположеніе *чисто духовное* ³⁾).

Дѣйствуя исключительно по побужденію любви къ самой добродѣтели, воля человѣка на степени нравственнаго совершенства получаетъ *цѣлостное направленіе къ добру*. Дѣлая закономъ своей жизни волю Божію и только ее одну и отказываясь отъ „воли сердца своего“, ⁴⁾ которая и есть начало пороковъ и гибели для человѣка ⁵⁾, праведникъ въ каждомъ движеніи своей воли и въ каждомъ актѣ дѣятельности обнаруживаетъ и осуществляетъ не частичную только добродѣтель, а самую сущность добродѣтели—доброе настроеніе и

¹⁾ Собес. XIV, 9.

²⁾ Собес. XIV, 16.

³⁾ Собес. IV, 19.

⁴⁾ Собес. XIX, 8.

⁵⁾ Собр. XXIV, 25—26.

расположеніе, которое въ сущности и заключаетъ въ себѣ все разнообразіе добрыхъ дѣлъ, опредѣляемыхъ внѣшними обстоятельствами ¹⁾). Говоря кратко, расположеніе воли праведника таково, что онъ искреннимъ сердцемъ можетъ возносить прошеніе молитвы Господней: „да будетъ воля Твоя, яко на небеси и на земли“ ²⁾).

Изъ представленной характеристики состоянія духовныхъ силъ подвижника по достиженіи имъ чистоты сердца отъ пороковъ и страстей, можно видѣть, что человѣкъ при помощи благодати Божіей и своихъ усилій путемъ борьбы и труднечества совершенно преобразуетъ себя по внутреннему чело-вѣку и *поистиннѣ творитъ какъ бы новое бытіе и это новое бытіе есть чудо изъ чудесъ* ³⁾). Душа, облакаясь въ богатство добродѣтели, получаетъ какъ бы первозданную красоту: и знаніе истины, и любовь къ добродѣтелямъ, и свобода отъ всякихъ пороковъ, и непрестанное устремленіе къ Богу въ пламенной молитвѣ производятъ въ душѣ чело-вѣка „миръ, праведность и радость о Дусѣ Святѣ“ и по истиннѣ дѣлаютъ его членомъ царства Божія ⁴⁾), давая ему возможность предвкушать будущее блаженство ⁵⁾). Такимъ то образомъ царство небесное начинается для чело-вѣка еще здѣсь на землѣ и будущая жизнь съ ея содержаніемъ есть только продолженіе настоящей ⁶⁾), сообразно душевному богатству каждаго, ибо неотъемлемую собственность чело-вѣка составляетъ только то, что приобрѣтено его душой. „И какъ добродѣтели или самая любовь, которая есть источникъ ихъ, будучи приобрѣтены въ семъ вѣкѣ и по кончинѣ этой жизни облакаютъ красотою и блескомъ любителя своего, говоритъ пр. Кассіанъ, такъ и пороки, очернивъ умъ нашъ отвратительными нѣкоторыми какъ бы красками, въ такомъ искаженномъ видѣ предпосылаютъ и въ оную жизнь“ ⁷⁾). Вотъ собствен-но наше богатство, котораго самая смерть не отторгнетъ отъ

¹⁾ Inst. V, 11.

²⁾ Собр. IX, 20.

³⁾ Собрес. XV, 8.

⁴⁾ Собр. I, 13.

⁵⁾ Собр. I, 10; Собр. 10, 7.

⁶⁾ Собр. 1, 14. 10.

⁷⁾ Собр. III, 8.

души, и которое отвергши, востекаемъ къ совершенству, а привязавшись къ нему, предаемся вѣчной смерти ¹⁾).

Совершенству и чистотѣ души подвижника на степени святости должна соотвѣтствовать и чистота тѣла, тѣмъ болѣе, что только съ подчиненіемъ себѣ тѣла подвижникъ переходитъ къ обновленію духа. И такъ какъ борьба съ тѣломъ направлялась главнымъ образомъ къ обузданію похотливыхъ побужденій плоти въ видѣ чревоугодія и блудной страсти (fornicatio), то и чистота по тѣлу обнаруживается у праведника свободою отъ этихъ страстей, особенно отъ послѣдней. Если первая страсть можетъ быть сведена къ простому удовольствованію необходимой потребности питанія въ самомъ скромномъ размѣрѣ и въ этомъ уже обнаруживается свобода отъ указанной страсти, то свобода отъ блудной страсти должна проявляться иначе, въ противномъ случаѣ праведникъ не можетъ еще считаться невиннымъ и чистымъ. Цѣломудріе и невинность въ совершеннѣйшемъ своемъ проявленіи не есть только внѣшнее воздержаніе, при которомъ можетъ быть мысленное услажденіе грѣхомъ блуда, а такое внутреннее невинное расположеніе души, что даже и во снѣ не обнаруживается соблазнительныхъ мечтаній. И это есть слѣдствіе того, что подвижникъ въ бодрственномъ состояніи не только не подвергается возмущенію плотской похоти (fornicationis) и не занимаетъ умъ сладострастными помыслами и пожеланіями, но при воспоминаніи объ актахъ человѣческаго рожденія не испытываетъ никакого внутренняго волненія, а смотритъ на это, какъ на дѣло простое и необходимое для размноженія человѣческаго рода ²⁾). Праведникъ постояннымъ усиленіемъ сердца, а главнымъ образомъ по милости благодати Божіей ³⁾), достигаетъ такого состоянія цѣломудрія и чистоты, что, по совершенномъ освобожденіи духа отъ раздраженія этой страсти, плоть его только по естественной природной необходимости изгоняетъ во время сна избытокъ переполнившейся влаги безъ

¹⁾ Ibid.

²⁾ Соб. XII, 17. Пр. Кассіанъ различаетъ 6 степ. цѣломудрія и высшая въ томъ, чтобы и во снѣ не было соблазнительныхъ мечтаній. Срав. Соб. XII, 16.

³⁾ Соб. XII, 4; XV, 10

его вѣдома и сознанія, а тѣмъ болѣе безъ всякаго услажде-
 пия, или же и совершенно не оскверняется этими истеченіа-
 ми ¹⁾. И праведникъ сохраняетъ цѣломудріе не пособіемъ
 строгости воздержанія (это означало бы, что у него есть еще
 раздраженіе похоти), а любовію къ нему и удовольствіемъ отъ
 собственной чистоты ²⁾. Это-то вотъ внутреннее расположе-
 ніе къ цѣломудрію и отверженіе внутренняго услажденія поро-
 комъ блуда и охраняетъ праведника даже во снѣ отъ соблаз-
 нительныхъ мечтаній. Тѣмъ именно и огличается мнимое цѣ-
 ломудріе языческихъ философовъ отъ истиннаго цѣломудрія
 праведника, что у первыхъ есть только воздержаніе, а не лю-
 бовь къ чистотѣ, которую приобрѣтаетъ подвижникъ Хри-
 стовъ ³⁾. Языческіе мудрецы имѣли только частичку цѣло-
 мудрія, именно, удерживали только похоть отъ совокупленія,
 а внутреннюю постоянную чистоту духа и тѣла, не только
 дѣломъ приобрѣсть, но и думать о ней не могли ⁴⁾; ибо она
 дается только праведнику благодатью Божіей за его усилія.
 При такомъ состояніи праведникъ и чувствуетъ уже въ сво-
 ихъ членахъ миръ и постоянное спокойствіе. Плоть переста-
 етъ какъ бы вождѣлѣвать на духъ, согласуется съ его жела-
 ніями и добродѣтелию „и они (плоть и духъ) соединяются
 между собою твердымъ миромъ и, по изреченію псалмопѣв-
 ца, какъ братья начинаютъ жить заодно, достигнувъ обѣ-
 щаннаго Господомъ блаженства, о которомъ говорится: „если
 двое изъ васъ согласятся на землѣ просить о всякомъ дѣлѣ,
 будетъ имъ отъ Отца Моего небеснаго“ ⁵⁾ (Мѡ. 18, 19). Та-
 кимъ образомъ, праведникъ, достигая при чистотѣ сердца ми-
 ра цѣломудрія, а чрезъ это мира между плотію и духомъ,
 въ *этомъ мирѣ* уготовляетъ мѣсто Богу, какъ сказано: „и сдѣ-
 лалось въ мирѣ мѣсто Его“ ⁶⁾ (Пс. 75, 2—4). „Мѣсто Гос-
 подне, говоритъ пр. Кассіанъ, въ мирѣ цѣломудрія и обита-
 ніе Его въ наблюденіи и созерцаніи добродѣтелей“, и правед-

¹⁾ Сѡб. XII. 8. 16; ср. XXII

²⁾ Сѡб. XII. 10

³⁾ Сѡб. XIII, 5.

⁴⁾ Ibid.

⁵⁾ Сѡб. XII, 11

⁶⁾ Сѡб. XII. 11.

никъ, достигшій того и другого, дѣлается обителю Бога ¹⁾. Онъ какъ бы одухотворяетъ самое тѣло свое и, принимая самую малую и дешевую пищу рѣдко и нехотя, не чувствуетъ въ себѣ и простого возбужденія плоти ²⁾, уподобляется чрезъ это ангеламъ ³⁾ и, дѣлаясь чистымъ по духу и тѣлу, поистинѣ пребываетъ въ царствѣ Божіемъ, „наслаждается „миромъ и радостью о Духѣ Святѣ“, предвкушая будущее блаженство. „И это есть дивное дѣло Божіе, говоритъ пр. Кассіанъ, что человѣкъ плотяный, находясь въ плоти, отвергъ плотскія страсти и при такомъ разнообразіи обстоятельствъ и вражескихъ нападеній держится въ одномъ состояніи духа и пребываетъ непоколебимъ при всякомъ измѣненіи случаевъ“ ⁴⁾.

¹⁾ Ibid.

²⁾ Inst. VI, 6.

³⁾ Соб. XII, 12. Примѣры высокаго цѣломудрія Кассіанъ указываетъ въ лицѣ аввы Серена (Соб. VII, 1) и Феоны (Соб. XI, 8. 9); первый даже и во снѣ не чувствовалъ естеств. возбужденій плоти.

⁴⁾ Соб. XII, 13.

Глава IV.

Осуществленіе подвижничества со стороны внѣшняго человѣка.

Изображеніе жизни христіанскаго подвижника со стороны внѣшней самъ пр. Кассіанъ называетъ менѣе важнымъ предметомъ ¹⁾, нежели ходъ жизни внутренняго человѣка и потому удѣляетъ ей сравнительно небольшую часть своихъ сочиненій. Само собой понятно, что строй внѣшней жизни подвижника, его внѣшній бытъ, долженъ всецѣло опредѣляться требованіями той цѣли, которую имѣетъ въ виду осуществить христіанскій подвижникъ. А такъ какъ цѣль эта состоитъ въ пересозданіи себя по внутреннему человѣку, въ очищеніи сердца и обновленіи силъ духа, то внѣшній строй жизни долженъ такъ быть упорядоченъ, чтобы онъ служилъ не задержкой, а пособіемъ и средствомъ къ этому. И такъ какъ, далѣе, жизнь человѣка плотскаго, не ставшаго на путь спасительный, въ своихъ внѣшнихъ проявленіяхъ и строѣ вполне опредѣляется потребностями и стремленіями внутренними и приноровлена къ ихъ удовлетворенію и ихъ же поддерживаетъ, то само собой понятно, что этотъ строй не былъ бы уже пригоденъ, разъ перемѣнились самые внутренніе запросы человѣка. Преп. Кассіанъ достаточно описываетъ, въ чемъ выражается воля плотскаго человѣка, т. е. невозрожденнаго духовно и въ чемъ воля человѣка духовнаго ²⁾. И если

¹⁾ Inst. II, 9; Предислов. къ соб. I—X.

²⁾ Соб. IV, II. «Плоть, говор. Кассіанъ, услаждается сластями, желаетъ насыщаться сномъ, пищею и проч.; а духу не пріятны даже и естественныя нужды, онъ желаетъ бдѣній, постовъ»...

теперь при вѣрѣ челоѣка во Христа и Евангеліе, *которой* (т. е. вѣрой) полагается начало спасительнаго процесса, происходитъ перемѣна въ самомъ *жизнеопредѣленіи челоѣка*, такъ что онъ со страхомъ за свою судьбу начинаетъ оплакивать содержаніе своей прежней жизни и отречается отъ него во имя новаго, то ему естественно отречься и отъ тѣхъ внѣшнихъ условій жизни, которыя вызывались потребностями прежней жизни и поддерживали ихъ. И если внутреннее отреченіе отъ нажитаго содержанія личной жизни можетъ быть сначала положено только въ одномъ намѣреніи и осуществляется постепенно путемъ долгой работы надъ самимъ собой; то порвать внѣшнюю связь съ нежелательнымъ и несоотвѣтствующимъ внѣшнимъ строемъ жизни, конечно, можно простой перемѣной самихъ условій жизни. Съ этого и долженъ начинать свой внѣшній подвигъ христіанскій аскетъ: онъ долженъ отречься и оставить чисто внѣшнимъ образомъ, „тѣлесно“ ¹⁾, какъ говоритъ преп. Кассіанъ, ту среду и тѣ предметы, около которыхъ сосредоточивалась его жизнь, чтобы они уже не беспокоили его болѣе своимъ вліяніемъ и не отвлекали отъ главнаго: внутренней работы надъ собой. Историческое основаніе для этого преп. Кассіанъ указываетъ еще въ жизни христіанъ церкви временъ апостольскихъ, къ каковому времени онъ относитъ и происхожденіе „своего званія“ (professionis) ²⁾. Онъ такъ разсуждаетъ о происхожденіи монашества: когда послѣ смерти апостоловъ, общество вѣрующихъ начало охлаждать, особенно тѣ, которые изъ иноплемениковъ присоединились къ вѣрѣ Христовой, отъ которыхъ апостолы по слабости, ихъ (т. е. иноплемениковъ) вѣры, требовали только воздержанія отъ блуда, идоложертвеннаго, удушенія и крови (Дѣян. XV, 29); и когда эта свобода язычниковъ начала ослаблять совершенство и церкви Іерусалимской, то даже предстоятели церкви уклонились отъ прежней строгости. „Тѣ же, у которыхъ была горячность апостольская, помня о прежнемъ совершенствѣ, удаляясь изъ своихъ городовъ и отъ общенія съ тѣми, которые почитали позволительнымъ нерадѣніе распущенной жизни, стали пре-

¹⁾ Собр. III, 6.

²⁾ Собр. XVIII, 4.

бываютъ въ мѣстахъ уединенныхъ; и такимъ образомъ составилъ сказанный родъ учениковъ, которые удалялись отъ общенія съ прочими“¹⁾. Они съ теченіемъ времени, такъ какъ воздерживались отъ супружества и уклонялись отъ соучастія съ родителями и сообщенія съ этимъ міромъ, назывались монахами („monachi, sive monachos“), единожительствующими—по строгости уединенной жизни. „Отсюда уже послѣдовало, что по совокупному сожительству они назывались кинovitянами, а кельи и мѣстожительство ихъ киновіями“²⁾. Этотъ родъ вѣншей жизни и былъ одинъ только до времени Павла Овсейскаго и Антонія Великаго. Послѣдніе положили начало новому роду вѣншей жизни подвижника, удалившись по желанію высшаго совершенства въ сокровенныя пустыни по одиночкѣ. Такимъ то образомъ изъ киновійскаго рода жизни подвижниковъ, произошелъ другой—анакоретство, когда подвижники Христовы, не довольствуясь тою побѣдою, какую одерживали надъ сокровенными кознями діавола между людьми, желая вступить въ открытую брань съ демонами, не боялись проникать въ отдаленныя мѣста обширной пустыни по подражанію Іоанну Крестителю³⁾.

Указанные два рода жизни подвижнической: киновійскую и анакоретскую преп. Кассіанъ и считаетъ самыми подходящими условіями для осуществленія задачъ подвижничества и какъ бы освященными примѣрами великихъ подвижниковъ. Обѣ эти формы вѣншей жизни, какъ видно, характеризуются отверженіемъ обычной среды и условій человѣческой жизни⁴⁾. Собственно же характерную черту киновійской жизни состав-

¹⁾ Соб. XVIII, 5

²⁾ Ibid.

³⁾ Соб XVIII, 6.

⁴⁾ Кассіанъ говоритъ и еще о двухъ родахъ монашеской жизни, которые представляютъ только искаженіе или уклоненіе отъ этихъ двухъ родовъ, вызываемое дурными наклонностями. Во-первыхъ *сарабиты*, монахи только по имени, отвергающіе правила киновійскаго устройства и руководящіеся личной волей; они строили себѣ особые кельи, въ которыхъ и жили по нѣскольку человѣкъ безъ всякаго присмотра. Во-вторыхъ, подражатели *анакоретамъ*, которые, не снесши строгости киновійской, не очистивши сердца, ищутъ уединенія, чтобы, не испытывая никакихъ непріятностей отъ другихъ, казаться кроткими и смиренными (Соб. XVIII, 7. 8).

ляетъ то, что подвижники, живя въ сообществѣ, имѣютъ все общее и управляются однимъ старцемъ; анахореты же, которые прежде наставлены были въ киновіи и уже усовершенлись въ дѣятельной жизни, избираютъ уединенныя мѣста и живутъ одиноко, предаваясь божественному созерцанію ¹⁾).

Такимъ образомъ, сообразно двумъ періодамъ внутренней жизни подвижника: періоду трудничества и борьбы для очищенія сердца и періоду созерцанія, соответствуютъ у преп. Кассіана и два рода вѣшней жизни подвижника: киновійская и отшельническая: первый изъ нихъ предназначается для начинающихъ усовершенсаться въ духовной жизни, а второй для достигшихъ совершенства. И какъ только чрезъ борьбу и трудничество подвижникъ Христовъ достигаетъ блаженства созерцанія, такъ и къ отшельничеству онъ долженъ переходить только отъ киновійской жизни. На киновію преп. Кассіанъ смотритъ какъ на своего рода врачебницу ²⁾ отъ страстей и пороковъ и сообразно съ этимъ указываетъ и нормальный строй жизни въ ней. Цѣль киновіи—умертвить свою волю, которая есть начало всѣхъ пороковъ ³⁾, и научиться исполнять волю Божию.

Такъ какъ начинающій подвижникъ долженъ вступить въ борьбу со страстями, а для этого онъ не только долженъ совершать тѣлесныя упражненія, но выработать въ себѣ истинное смиреніе, терпѣніе, любовь къ ближнимъ, нуждается не только въ уединеніи отъ людей, но и въ сообществѣ ихъ, такъ какъ нѣкоторыя страсти врачуются только при послѣднемъ, то киновія своимъ строемъ быта и должна быть приворовлена къ тому, чтобы подвижникъ могъ все это осуществить. Жизнь въ киновіи должна имѣть строгій, опредѣленный порядокъ и соблюдаться всѣми ненарушимо.

Собственно обѣты, которые долженъ давать и исполнять каждый вступающій въ киновію, это: совершенное нестяжаніе—нищета, такъ что вступающій долженъ еще предъ вступленіемъ въ киновію все оставить и потомъ не пріобрѣтать никакой собственности, все считая принадлежностью всѣхъ ⁴⁾).

¹⁾ Соб. XVIII, 4.

²⁾ Соб. XIX, 13, 18.

³⁾ Соб. XIV, 8.

⁴⁾ Соб. XVIII, 7.

Этимъ отреченіемъ отъ богатствъ и стяжаній прежде всего и выражается отреченіе отъ ви́шняго міра ¹⁾, и подвижникъ долженъ опасаться запятнать себя присвоеніемъ себѣ даже малой монеты, такъ какъ это уже начало страсти сребролюбія, которая настолько губительна, что апостолъ называлъ ее даже „корнемъ всѣхъ золъ“ (1 Тим. VI, 10) ²⁾. Эта страсть ведетъ монаха прямо къ гибели и гонить его изъ киновіи ³⁾. Приобрѣтшій себѣ деньги монахъ начинаетъ негодовать на все и роптать на всякое дѣло. Не имѣя никакого опасенія, онъ, какъ свирѣпый и необузданный конь, несется къ стремнинѣ, ежедневную пищу и одежду остается не доволенъ, заявляетъ, что онъ больше не будетъ переносить этого, что спасеніе не заключено только въ этомъ мѣстѣ: „Такимъ образомъ, имѣя деньги путевымъ запасомъ для своего непостоянства, говоритъ преп. Кассіанъ, и опираясь на нихъ, какъ на крылья, и уже готовый къ переселенію, надменно отвѣчаетъ на всѣ приказанія, о всемъ не радить и всѣмъ пренебрегаетъ.... Потомъ старательно выискиваетъ предлоги къ огорченію и гнѣву, чтобы не казалось, что онъ по легкомысленности выходитъ изъ монастыря“ ⁴⁾. Во избѣжаніе такихъ печальныхъ слѣдствій сребролюбія подвижникъ и не долженъ ничего считать своимъ и ничего приобрѣтать себѣ, а всѣ труды своихъ рукъ считать достояніемъ общимъ, довольствуясь общимъ столомъ и одеждой и безъ вѣдома аввы не начинать никакого частнаго труда ⁵⁾. И характеризую нищету, какъ добродѣтель специально монашескую, преп. Кассіанъ говоритъ: „эту добродѣтель мы не иначе можемъ сохранить, какъ если, живя въ монастырѣ, по апостолу имѣя пищу и одежду, будемъ довольны этимъ“ (1 Тим. VI, 8) ⁶⁾. Исполненіе этого необходимо предполагаетъ очевидно полнѣйшее подчиненіе общимъ правиламъ жизни киновіи, въ частности подчиненіе настоятелю монастыря. И это подчиненіе воли настоятеля и отреченіе отъ своей воли до того, что всякій поступокъ долженъ быть совершаемъ съ

¹⁾ Слб III, 6.

²⁾ Inst. VII, 6.

³⁾ Inst. VIII, 7—9

⁴⁾ Inst VII, 9.

⁵⁾ Inst VII, 7—9.

⁶⁾ Inst. VII, 29.

вѣдома настоятеля и исполнено всякое его приказаніе, является главнымъ обѣтомъ, который долженъ исполнять подвижникъ Христовъ ¹⁾). Въ этомъ можетъ всего лучше проявиться его *смирение и терпѣніе*, добродѣтели столь необходимыя для борьбы со страстями ²⁾). Вотъ какой порядокъ соблюдается въ монастыряхъ Египта и Оиванды: въ нихъ никому, говоритъ пр. Кассіанъ, не дозволяется распорядиться не только собраніемъ, но и самимъ собой, пока не отречется не только отъ всѣхъ своихъ имѣній, но и отъ власти надъ самимъ собой. Пришедшій въ киновію, какъ неопытный новичекъ въ служеніи Христу, долженъ покаряться даже и младшимъ предъ собой. Требуется, чтобы онъ пріучался къ трудамъ своими руками, чтобы утомительнымъ трудомъ могъ истребить въ себѣ память о прежней пышной жизни и удовольствіяхъ ³⁾).

Такимъ образомъ, отреченіе отъ своей воли должно проявляться не только въ подчиненіи общимъ порядкамъ монастырской жизни и настоятелю, но и въ послушаніи каждому, болѣе опытному въ духовной жизни. При этомъ новичекъ, принятый въ монастырь и облеченный въ монастырское одѣяніе, не тотчасъ допускается въ сообщество братій, но отлазаетъ подъ наблюденіе старцу, который занимается принятіемъ странниковъ и услуженіемъ имъ. И если новопоступившій въ продолженіи пѣлаго года безропотно будетъ услуживать странникамъ и чрезъ это докажетъ свое смиреніе и терпѣніе, то онъ уже допускается въ сообщество братій и поручается другому старцу, который начальствуетъ надъ 10-ю младшими по приказанію настоятеля киновіи ⁴⁾). Жизнь подъ руководствомъ этого старца должна характеризоваться полнѣйшимъ отреченіемъ отъ своей личной воли и такимъ послушаніемъ старцу, чтобы всегда быть готовымъ исполнять всякое его приказаніе, даже непріятное для себя. При этомъ новичекъ не долженъ скрывать отъ старца никакихъ помысловъ, не дѣлать безъ его вѣдома и разрѣшенія никакого дѣла, не исключая даже выхода изъ келліи и удовлетворенія естественныхъ нуждъ.

¹⁾ Собр. XVIII, 7

²⁾ Собр. XIX, 1, 2; Собр. XVIII, 7.

³⁾ Inst. II, 3

⁴⁾ Inst. IV, 7.

Цѣль такого строгаго послушанія одна: научиться смиренію, терпѣнію и предохранить себя отъ обольщеній діавола, который легко склоняетъ монаха, полагающагося на свое мнѣніе, къ разнымъ гибельнымъ предпріятіямъ ¹⁾). Старецъ, какъ уже опытный въ духовной жизни, естественно необходимъ для руководства новичку, для котораго весь путь жизни, имъ избранный, является совершенно новымъ. А чтобы старецъ могъ давать совѣты и руководить новичкомъ, естественно долженъ знать душу послѣдняго и внутреннюю настроенность, и вотъ для этого-то необходимо раскрытіе предъ старцемъ своей души. Для этого же, конечно, требуется смиреніе, т. е. полное отверженіе самолюбія, которое часто служитъ препятствіемъ къ обнаруженію своихъ грѣховъ.

И если для подвижника необходимо выработать смиреніе и терпѣніе, которыя должны быть прочными основами и началами всей его жизни, то съ этой точки зрѣнія понятны даже примѣры нелѣпаго повидимому послушанія (старцу ²⁾). Такимъ образомъ у пр. Кассіана послушаніе требуется не ради послушанія, а ради выработки душевной добродѣтели, даже прямо можно сказать ради выработки свободы воли, поскольку истинная свобода проявляется въ свободномъ подчиненіи себя одному правилу ³⁾). „Надобно знать, говорить преп. Кассіанъ, что вообще тотъ мужественнѣе, кто свою волю подчиняетъ волѣ брата, нежели тотъ, кто бываетъ упорнымъ въ защищеніи и удержаніи своихъ мнѣній. Ибо тотъ, снося и терпя ближняго, получаетъ названіе здороваго и сильнаго, а этотъ немощного и какъ бы больного, къ которому иногда надобно и полезно бываетъ такъ относиться и быть благосклоннымъ, чтобы даже въ необходимыхъ вещахъ дѣлать какую либо уступку для его спокойствія и мира“ ⁴⁾). И монахъ чрезъ послушаніе отнюдь не лишается активности, если подвигъ послушанія онъ совершаетъ съ разумѣніемъ его цѣли и внутренней энергіей. И вообще значеніе *всѣхъ внѣшнихъ*, объективныхъ условій монашеской жизни обуславливается

¹⁾ Inst. IV, 8—10.

²⁾ Соб. IV, 24. Авва Іоаннъ, напр., по приказанію старца поливалъ въ теченіе года сухой колоѣ

³⁾ Соб. XVI, 23.

⁴⁾ Ibid.

только *активнымъ отношеніемъ къ нимъ подвижника*, поскольку онъ, сознавая ихъ цѣлесообразность, съ жаромъ внутренней энергіи пользуется этимъ средствомъ для достиженія цѣли, исполняетъ ихъ вполнѣ свободно.

Кромѣ обѣтовъ нищеты и отреченія отъ своей воли отъ вступающаго въ киновію естественно требуется пребываніе внѣ брачнаго сожителства, которое, конечно, было бы не согласно ни съ порядкомъ жизни киновійской, ни съ цѣлію монашескаго званія. И преп. Кассіанъ во взглядѣ на брачную и безбрачную жизнь ставитъ послѣднюю несравненно выше первой, не только потому, что она представляется наиболѣе удобною для осуществленія цѣли подвижничества, но и потому, что истинное дѣвство уподобляетъ человѣка въ образѣ жизни ангеламъ ¹⁾. „Мы не только нисколько не осуждаемъ супружество, говоритъ преп. Кассіанъ, даже, послѣдуя апостольскому изреченію, говоримъ: честна женитва во всѣхъ и ложе нескверно (Евр. 13, 4), но только дѣвственники будутъ воспѣвать ту пѣснь, которой никто изъ святыхъ не можетъ воспѣвать, какъ только тѣ одни, которые послѣдуютъ за агнцемъ, куда бы Онъ ни пошелъ. Ибо это суть дѣвственники и съ женами не осквернились“ (Апок. 14, 4) ²⁾.

Указанные обѣты составляютъ необходимое условіе для вступленія желающаго подвизаться въ киновію и дѣлаютъ его участникомъ киновійской жизни, которая въ цѣльномъ своемъ строѣ представляетъ совокупность благочестивыхъ упражненій, направленныхъ къ одной цѣли: — *очистить сердце*, — и этими упражненіями наполняется все время жизни подвижника. Таковы упражненія: въ *молитвѣ*, *бдѣніи* при занятіи трудомъ и *постѣ*, съ незначительными промежутками для сна и отдыха. Подвижникъ долженъ, насколько это возможно, ограничивать свои потребности и склонности къ тѣлесному покою и постоянно понуждать себя къ напряженію тѣлесному и духовному, чтобы отъ праздности не впасть въ пороки.

Преподобный Кассіанъ достаточно изображаетъ внѣшній ходъ и строй жизни подвижника во время пребыванія въ киновіи. Начиная съ одежды, которыми должны облачаться мо-

¹⁾ Inst. VI, 6; Ср. Собр. XXII, 6 и Собр. XXI, 4.

²⁾ Собр. XXI, 10 и Собр. XXII, 6.

нахи ¹⁾), онъ переходитъ къ указанію порядка дневныхъ и ночныхъ молитвословій ²⁾), количества и рода пищи монаховъ, ихъ занятій и физическихъ трудовъ, которыми должны наполняться промежутки времени между молитвою, чтеніемъ Слова Божія и отдыхомъ. Одежды у всѣхъ подвижниковъ, живущихъ въ киновіи, должны быть одинаковыя и при томъ должны имѣть для подвижника значеніе не столько естественныхъ покрововъ его наготы, сколько должны символизировать его монашескіе обѣты и духовныя добродѣтели ³⁾). На этомъ основаніи у всякаго принимаемаго въ киновію отбираютъ его прежнюю одежду, которую онъ носилъ раньше. Авва, совлекиши съ новичка среди братіи собственную его одежду, облачаетъ его въ монастырскія и этимъ даетъ ему знать, что для него сдѣлались чуждыми всѣ тѣ вещи, коими прежде обладалъ, и что, отвергнувъ всякую мірскую пышность, онъ долженъ возлюбить нищету Христову и уже жить не мірскимъ богатствомъ, но подаваніемъ отъ монастыря ⁴⁾). Одежду монахъ долженъ носить такую, которая бы только прикрывала наготу и защищала отъ холода и избѣгать одежды, которою можно тщеславиться, какова есть одежда цвѣтная, сшитая съ особымъ искусствомъ. По правиламъ, существующимъ отъ древнихъ временъ и утвержденнымъ многими святыми отцами, принадлежности монашескаго облаченія въ полномъ его составѣ слѣдующія:

Кукуль—небольшой наглавникъ, который монахъ долженъ носить днемъ и ночью въ напоминаніе того, что всегда нужно хранить простосердечіе и дѣтскую невинность ⁵⁾).

Коловія (colobia)—льняная туника безъ рукавовъ, означающая отчужденіе отъ мірскихъ дѣлъ и общенія съ землею, во исполненіе словъ апостола: „умертвите уты ваша, яже суть на земли; умросте, и животъ вашъ сокроventъ со Христомъ въ Богѣ“ (Кол. 3, 5. 3) ⁶⁾).

¹⁾ Inst. 1.

²⁾ Inst. 2 и 3.

³⁾ Inst I, 1.

⁴⁾ Inst. IV, 5.

⁵⁾ Inst. I, 4.

⁶⁾ Inst. I. 5.

Два шнура — связанные из шерстяных нитокъ, которыми монахи, закинувъ ихъ на затылокъ и спустивъ подъ мыщцы, опоясываютъ себя, чтобы, подпоясавъ одежду, имѣть болѣе свободы въ дѣланіи, желая исполнить заповѣдь апостола, который говоритъ, что требованію его и сущимъ съ нимъ послужили руки его (Дѣян. 20, 34) ¹⁾.

Небольшая епанечка, закрывающая шею и плечи.

Козлиная кожа, называемая *милотью*, которую монахи носятъ, подражая изображившимъ ихъ званіе въ Ветхомъ Завѣтѣ. Она внушаетъ монахамъ, чтобы они, умертвивъ плотскія страсти, постоянно прилежали добродѣтелямъ и не допускали, чтобы въ тѣлѣ ихъ оставались свойственныя юношескимъ лѣтамъ горячность и непостоянство ²⁾.

На ногахъ подвижниковъ должны быть обуты *полусапоги* ³⁾, чѣмъ самымъ монахи показываютъ, что они и не могутъ совершенно освободиться отъ попеченія о плоти, но и заботиться должны немного, „чтобы не осѣтовать ногъ души нашей, которыя должны быть готовы къ благовѣствованію“.

Монахъ, какъ готовый всегда къ борьбѣ воинъ Христовъ, долженъ быть *непрерывно* и *постоянно* препоясанъ, ибо и изъ св. исторіи извѣстно, что въ Ветхомъ Завѣтѣ Илія и Елисей, равно Іоаннъ Креститель и въ Новомъ Завѣтѣ ап. Петръ и Павелъ имѣли у себя препоясаніе ⁴⁾.

„Итакъ, говоритъ преп. Кассіанъ, препоясавшись двойнымъ поясомъ ⁵⁾, воинъ Христовъ долженъ знать тѣ правила, какія издревле поставлены св. Отцами касательно молитвословія и псалмопѣнія“ ⁶⁾.

Этимъ занятіямъ монахи должны посвящать большую часть своего времени, какъ днемъ, такъ и ночью, но должны соблюдать извѣстный уставъ и чинъ. Преп. Кассіанъ указываетъ порядокъ молитвословій и псалмопѣній, какой практиковался между подвижниками Египта и Оиваиды, какъ жела-

¹⁾ Inst. I, 6.

²⁾ Inst I, 7, 8.

³⁾ Inst. I, 10. Сапоги по заповѣди Евангельской не должны быть носимы монахами.

⁴⁾ Inst. I, 2.

⁵⁾ т. е. тѣлеснымъ и духовнымъ.

⁶⁾ Inst II 1

тельный образец для практики и западнаго монашества. Въ Египтѣ и Оивидѣ во время какъ вечернихъ, такъ и ночныхъ собраний, читалось 12 псалмовъ съ присовокупленіемъ 2-хъ чтеній изъ Ветхаго и Новаго Заветовъ. Этотъ порядокъ соблюдался ненарушимо чрезъ многіе вѣка, ибо онъ установленъ не людьми, а Богомъ чрезъ ангела ¹⁾. Псалмы прочитываются не вдругъ, но смотря по числу стиховъ ихъ раздѣляютъ на 2 или 3 статьи, присовокупляя къ каждой молитвы. По окончаніи псалмопѣнія, въ общихъ ночныхъ собраніяхъ подвижники немного молятся, и тотчасъ послѣ сего упавши на землю, поклоняясь божественному милосердію, немедленно встаютъ и воздѣтыми руками опять начинаютъ съ ревностью молиться. Встаютъ съ земли всѣ вслѣдъ за читающимъ молитву, такъ что никто не можетъ ни колѣно преклонить прежде его, ни лежать на землѣ послѣ того, какъ онъ встанетъ, чтобы чрезъ это не дать повода думать, что лежащій на землѣ совершаетъ особыя молитвы.

Въ виду именно такого общенія всѣхъ въ молитвѣ, чтобы всѣ едиными устами и сердцемъ славили Господа, и выбирается обычно чтець, который читаетъ псалмы и молитвы, а прочіе молча слушаютъ ²⁾. Поэтому-то, въ церковныхъ собраніяхъ царствуетъ такое молчаніе, что, не смотря на множество собравшихся, будто никого нѣтъ, кромѣ читающаго псалмы, а особенно когда совершается молитва, то поддерживается благоговѣйная тишина и не слышно не только кашля, позѣвоты, вздоховъ, но даже никакихъ словъ, кромѣ священническихъ. А кто молится вслухъ, тотъ считается виновнымъ вдвойнѣ: во-первыхъ въ томъ, что самъ небрежно приносить молитву Богу и во-вторыхъ въ томъ, что другому мѣшаетъ молиться съ усердіемъ ³⁾. Чтеніе 12 псалмовъ между братіями раздѣляется такимъ образомъ: если читающихъ два брата, то они читаютъ по-шести, если три, то по-четыре; мень-

¹⁾ Преп. Кассіанъ рассказываетъ, какъ возникъ споръ между старцами о количествѣ псалмовъ, которые должны прочитывать въ собраніи. Одни предлагали 50, другіе 60 пс. И вотъ, когда очередной пѣвецъ вышелъ на средину пѣть, онъ по окончаніи 12 псалмовъ сталъ невидимъ, чѣмъ и положилъ конецъ спору (Inst. II, 4—6).

²⁾ Inst. II, 6—8.

³⁾ Inst II, 10.

ше двухъ и больше четырехъ чтецовъ въ собраніяхъ не бываетъ ¹⁾. По окончаніи ночныхъ молитвословій каждый, возвратившись въ свою келлію, принимается опять за молитву и не ложится спать до восхода солнца, когда можно приняться за руководіе и дневныя работы ²⁾. Сонъ послѣ ночныхъ общихъ собраній вреденъ въ томъ отношеніи, что онъ можетъ произвести въ духѣ лѣнливую вялость, ослабить бодрость на цѣлый день. Посему къ общественному бдѣнію подвижники присоединяютъ и частное бдѣніе, которое они совершаютъ съ большимъ тщаніемъ, чтобы не потерять той чистоты, которая пріобрѣтена псалмопѣніемъ и молитвами. Чтобы не напалъ сонъ послѣ ночного молитвословія, подвижники, совершая частныя молитвы, занимаются вмѣстѣ руководіемъ, такъ что у нихъ не бываетъ и минуты безъ дѣла и размышленія ³⁾. Дневныя общественныя собранія для молитвы практикуются, по словамъ преп. Кассіана, не вездѣ у подвижниковъ. Такъ у Египетскихъ подвижниковъ кромѣ вечернихъ и ночныхъ собраній днемъ не бываетъ общественнаго богослуженія кромѣ субботы и воскресенья, въ которые они въ 3 часа собираются для св. Причащенія. Въ монастыряхъ же Палестинскихъ подвижники собираются для богослуженія въ теченіи дня три раза: въ 3, 6 и 9 часы и каждый разъ прочитываются три псалма. При такомъ порядкѣ Палестинскихъ монастырей и молитвы тщательно приносятся Богу въ установленныя времена, и необходимыя руководія не прекращаются, тогда какъ, будучи предоставлены свободному желанію подвижника совершать ихъ дома, онѣ, конечно, и не всегда могутъ быть выполнены надлежащимъ образомъ ⁴⁾.

Какъ совершеніе домашнихъ молитвъ предоставлено было свободѣ cadaго и зависѣло отъ его ревности къ духовному совершенству, такъ общественныя собранія были подчинены строгому контролю. Будильникъ, на которомъ лежала обязанность извѣщать о времени общаго собранія, долженъ

¹⁾ Ibid.—гл. 11.

²⁾ Ibid.—гл. 12.

³⁾ Inst. II, 13, 14.

⁴⁾ Inst. III, 3. Къ указаннымъ тремъ часамъ дневнаго богослуженія присоединено уже во время пр. Кассіана утреннее богослуженіе при восходѣ солнца и тоже состояло изъ чтенія 3-хъ псалмовъ. (Inst. III, 4).

былъ будить братію на бдѣнія въ опредѣленный часъ ¹⁾ и всѣ тотъ-часъ должны были идти въ собраніе. Неисправность и запоздалость въ посѣщеніи общихъ собраній сопровождалась наказаніемъ. Такъ, если кто во время богослуженія въ 3, 6 и 9 часы придетъ по окончаніи начатаго псалма, то не смѣетъ войти въ церковь и соединиться съ молящимися, но остается до окончанія службы, и при выходѣ, всѣмъ кланяясь до земли, проситъ прощенія въ своемъ нерадѣніи и замедленіи; въ противномъ случаѣ, т. е. если не покается, то не допускается и къ слѣдующимъ богослуженіямъ ²⁾. Что касается до ночныхъ собраній, то не терпитъ наказанія тотъ, кто замедлитъ до начала втораго псалма, но если кто не успѣшитъ прійти въ церковь прежде окончанія его, то подвергается вышеозначенной эпитиміи ³⁾. Отъ обычнаго порядка богослужебныхъ собраній въ теченіи недѣли отличается богослуженіе субботы и воскресенья. Съ вечера субботы еженедѣльно совершаются ночныя бдѣнія, которыя продолжаются до четвертаго пѣнія пѣтуховъ, а остающіеся до свѣта два часа употребляютъ на сонъ, чтобы подкрѣпить себя на пѣлый день. И въ воскресный день до обѣда собираются только на одну литургію, а на 3 и 6 часы особо не собираются. Въ эти же дни изъ уваженія къ воскресенію Господню дѣлается нѣкоторое ослабленіе и поста, чтобы братія, ослабленная недѣльнымъ постомъ и бдѣніемъ, могла отдохнуть ⁴⁾ и вновь быть способной поддерживать духовное напряженіе въ теченіе недѣли. Весь строй подвижнической жизни направленъ къ тому именно, чтобы поддерживалась энергія духа, не возобладали вялость и слабость, которыя ведутъ монаха къ порокамъ. Къ этой цѣли именно служатъ и общественныя молитвы и домашнія постоянныя упражненія въ богомыслии и молитвословіи, къ этому же служатъ рукодѣлія и постъ, чтобы плоть, истончаемая подвигами, давала болѣе свободы духу устремляться къ небу.

„Упражняя равно тѣлесныя и духовныя силы, говоритъ пр. Кассіанъ, подвижники уравниваютъ выгоды внѣшняго че-

¹⁾ Inst. II, 17.

²⁾ Inst. III, 7.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ Inst. III, 8—12.

ловѣка съ пользою внутренняго, страстнымъ движеніямъ сердца и непостоянному волненію помысловъ противопоставляютъ тяжесть рукодѣлія, какъ какой нибудь твердый непоколебимый якорь, которымъ можно бы удерживать разсѣяніе и блужданіе сердца внутри келліи какъ въ безопасной пристани¹⁾. Уже изъ этихъ словъ пр. Кассіана можно заключить отчасти, какъ онъ смотритъ на внѣшніе подвиги монаха и какое значеніе онъ отводитъ имъ въ дѣлѣ духовнаго совершенствованія.

Во взглядѣ на внѣшніе подвиги, которые собственно сводятся къ изнуренію тѣла подвижника чрезъ бдѣніе и постъ, препод. Кассіанъ не является фанатикомъ и слѣпымъ ригористомъ. Сообразно со своимъ основнымъ взглядомъ, что подвижнику нужно сражаться не столько съ тѣломъ, которое само по себѣ не зло, а со злой своей волей, дурными вожделѣніями и страстями, пр. Кассіанъ и изнуреніе тѣла ставитъ не цѣлію самой по себѣ, какъ это дѣлали аскеты не христіанскіе (манихеи, брамаиты), а только средствомъ для другой, высшей цѣли; отсюда и подвиги поста и бдѣнія добры не сами по себѣ, а только постольку, по скольку они ведутъ къ осуществленію высшей цѣли. Преп. Кассіанъ вездѣ выставляетъ на первый планъ внутреннюю настроенность человѣка, внутреннюю перемѣну себя, какъ дѣло доброе само по себѣ, а не внѣшне обязательный институтъ благочестивыхъ упражненій. На такихъ людей, которые стоятъ только за внѣшнее исполненіе благочестивыхъ постановленій, а не вырабатываютъ внутренней благочестивой настроенности, онъ смотритъ какъ на находящихся только подъ закономъ, а не подъ благодатію Евангелія, не понимающихъ ея свободы и высшаго совершенства и какъ бы заблуждающихся. Духъ свободы и разумнаго сознанія необходимо-сти только духовныхъ добродѣтелей, вотъ что должно руководить подвижника въ его отношеніи къ предметамъ среднимъ, каковы сами по себѣ всѣ внѣшніе подвиги, въ частности постъ²⁾. Въ противномъ случаѣ, изъ-за вещи средней, обращенной въ добрую саму по себѣ, можно остаться рабомъ

¹⁾ Inst. II, 14.

²⁾ Соб XXI, 13—15

своихъ страстей и рабомъ какъ бы закона, а не быть сыномъ благодати ¹⁾). И вообще вся жизнь человѣка во всей совокупности явленій, относящихся не къ міру свободы и нравственности, а къ міру физическому, въ отношеніи къ человѣку есть только средство и имѣетъ служебное значеніе въ дѣлѣ развитія его духовнаго міра ²⁾). И это относительное значеніе внѣшнихъ добродѣтелей и подвиговъ вполне опредѣляется взглядомъ преп. Кассіана на добро и зло и его понятіемъ оправданія. Если попытаться опредѣлить, говорить преп. Кассіанъ, къ какому роду добрыхъ дѣлъ принадлежитъ постъ самъ по себѣ, то ясно, что онъ не можетъ быть отнесенъ къ числу добрыхъ дѣлъ самихъ по себѣ, каковы душевные только добродѣтели ³⁾, которые всегда добры и не могутъ быть злы. Его нужно отнести къ числу *среднихъ*, т. е. такихъ, кои сдѣлать иногда полезно, иногда и опустить не предосудительно. Если постъ причислять къ существенно добрымъ вещамъ, то значить употребленіе пищи нужно считать дѣломъ худымъ, ибо что противно главному добру, то непременно зло ⁴⁾). Напротивъ, если кто будетъ поститься на томъ основаніи, что грѣшно употреблять пищу, тотъ дѣйствительно согрѣшаетъ; ибо всякое созданіе Божіе хорошо и ничто не гнушно, что приѣмлется съ благодареніемъ (1 Тим. 4,3). Такимъ образомъ, постъ самъ по себѣ—вещь средняя и соблюденіе его насъ не оправдываетъ и нарушеніе не подвергаетъ осужденію, если, кромѣ употребленія пищи, нѣтъ преступленія заповѣди, достойной наказанія ⁵⁾).

Вещь средняя тѣмъ и отличается отъ доброй самой по себѣ, что она должна быть средствомъ къ достиженію послѣдней, а не наоборотъ; поэтому-то и постъ долженъ быть соблюдаемъ для душевныхъ добродѣтелей и онѣ должны быть охраняемы постомъ. „Итакъ, говорить пр. Кассіанъ, для того полезно сокрушеніе плоти, для того къ нему должно быть присоединяемо врачевство воздержанія отъ пищи, чтобы чрезъ него мы могли достигнуть

¹⁾ Собр. XXI.

²⁾ Собр. VI, 10—11.

³⁾ Собр. XXI, 13.

⁴⁾ Ibid.

⁵⁾ Собр. XXI, 14.

любви, въ которой заключается неизмѣнное благо безъ всякаго исключенія времени. Ибо и изученіе медицины, золотарства и прочихъ искусствъ бываетъ не для инструментовъ, нужныхъ для производства ихъ, а напротивъ, инструменты приготовляются для упражненія въ искусствѣ; они какъ полезны искуснымъ, такъ излишни для незнающихъ самаго искусства ¹⁾). Такимъ образомъ, по мысли пр. Кассіана, постъ и изнуреніе тѣла есть только инструментъ, пользоваться которымъ нужно умѣючи. Надобно стараться, чтобы тѣ добродѣтели, которыя составляютъ истинное добро: любовь, милосеріе и др. были приобретаемы постомъ, а не для поста должны быть совершаемы дѣйствія тѣхъ добродѣтелей. И искусство пользованія постомъ заключается въ томъ, чтобы, соблюдая постъ, не повредить душевной добродѣтели и особенно добродѣтели любви. Первое бываетъ тогда, когда чрезъ неумѣренный постъ и изнуреніе тѣла такъ его ослабляютъ, что случившаяся болѣзнь не позволяетъ уже подвижнику заниматься и чисто духовными упражненіями ²⁾). Второе бываетъ тогда, когда несвоевременнымъ соблюденіемъ поста нарушаютъ добродѣтель гостепріимства и любви ³⁾). Вотъ почему болѣе жестокосердымъ, нежели ревнителемъ благочестія, должно почесть того, кто будетъ сохранять строгій постъ и тогда, когда посѣтитъ его братъ, въ лицѣ коего должно принять Христа; къ самоубійцамъ должно причислить того, кто не измѣняетъ строгихъ правилъ воздержанія и тогда, когда нужно поддержать ослабѣвшія силы принятіемъ пищи ⁴⁾). Поэтому-то принятіе пищи и постъ должно такъ сообразовать, чтобы первое не выходило за предѣлы воздержанія, а второй за предѣлы необходимаго удовлетворенія естественной потребности питанія ⁵⁾). Въ силу же этого собственно строго не можетъ быть установлено одно для всѣхъ правило поста, такъ какъ не только различны у людей силы, но даже и условія климатическія, въ которыхъ приходится имъ

¹⁾ Собр. XXI, 15.

²⁾ Inst. V, 8.

³⁾ Собр. XVIII, 1, 7; Inst. V, 23.

⁴⁾ Собр. XXI, 14.

⁵⁾ Собр. XXI, 22.

жить¹⁾); „но у всѣхъ должно быть, говоритъ пр. Кассіанъ, одно правило укрощенія плоти для воздержанія сердца и укрѣпленія духа“²⁾). И въ данномъ случаѣ понятіе воздержанія шире понятія тѣлеснаго поста: при послѣднемъ необходимо воздержаніе отъ страстей, и это воздержаніе гораздо важнѣе³⁾. Вотъ общее правило для поста: „Весьма справедливо думали отцы, говоритъ преп. Кассіанъ, что постъ и воздержаніе состоятъ въ умѣренности и что всѣ вообще домогающіеся совершенной добродѣтели, принимая пищу, необходимую для поддержанія тѣла, должны воздерживаться, когда еще хочется ѣсть“⁴⁾). Чрезъ это и слабый тѣломъ можетъ сравняться въ добродѣтели съ здоровымъ и крѣпкимъ, если будетъ обуздывать похоти, коихъ не требуетъ немощь плоти. Посему, сущность воздержанія состоитъ не въ томъ только, чтобы соблюдать время употребленія пищи, и не въ качествѣ только пищи, но прежде всего въ разсудительномъ употребленіи оной. Каждый долженъ поститься столько, сколько нужно для укрощенія плотской брани. Полезно и непремѣнно должно соблюдать церковныя правила касательно постовъ, но если послѣ поста не будетъ сохранено умѣренности въ употребленіи пищи, то соблюденіе ихъ не доведетъ до чистоты. Необходимо и полезнѣе соблюдать постоянно одинаковую мѣру воздержанія, такъ какъ очень строгіе посты дѣлаются излишними, если за ними слѣдуетъ неумѣренное употребленіе пищи, переходящее въ пороки чревоугодія. Пищу лучше употреблять питательную, но дешевую и сообразную съ состояніемъ и пользою братій; принимать ее нужно для поддержанія здоровья каждый день, но только непремѣнно въ опредѣленное время и одинаковую съ прочими⁵⁾). Въ праздники постъ долженъ быть нѣсколько ослабляемъ, но не по количеству принятія пищи, а только по времени принятія ея⁶⁾). Такою же разумностію

¹⁾ Inst. V, 5.

²⁾ Ibid.

³⁾ Inst. V, 10, 21

⁴⁾ Inst. V, 8.

⁵⁾ Inst. V, 7, 9, 23. Въ Египтѣ, гов. Кассіанъ, каждый бралъ только два хлѣбца, около 1 ф. вѣсомъ оба. Inst. IV, 16.

⁶⁾ Соб. XXI, 23.

должно отличаться употребленіе и другихъ чисто вѣшнихъ упражненій, направленныхъ къ сокращенію тѣла, каковы, кромѣ поста, бдѣніе и трудъ. Нужно подвижнику помнить, что онъ оправдывается не этими вѣшными истязаніями своей плоти, а перемѣной злой воли на добрую, оправдывается предъ Богомъ не вѣшнымъ образомъ въ смыслѣ прощенія грѣховъ въ награду за свои подвиги, а внутреннимъ образомъ, *когда оправдываетъ самое свое бытіе въ міръ чрезъ возвращеніе къ истинному пути жизни посредствомъ внутренней перемѣны расположеній своей воли* ¹⁾).

Преп. Кассіанъ совершенно хочетъ изгнать изъ христіанскаго міровоззрѣнія юридическую точку зрѣнія на отношеніе между Богомъ и человѣкомъ, особенно въ дѣлѣ осуществленія нравственнаго идеала и достиженія царства небеснаго. Съ этою цѣлію онъ неоднократно приступаетъ къ выясненію различія двухъ нравственныхъ міровоззрѣній или жизнеопредѣленій: Моисеева закона, гдѣ человѣкъ, какъ рабъ, по страху исполняетъ заповѣди, и евангельской благодати ²⁾, когда человѣкъ, дѣлаясь сыномъ Божиимъ, не нуждается въ законѣ. Съ этою же цѣлію онъ специально разсуждаетъ о времени прекращенія покаянія и объ удовлетвореніи за грѣхи ³⁾. И въ данномъ случаѣ онъ опять развиваетъ мысль, что удовлетвореніе за грѣхи нужно понимать не юридически, будто грѣхи только прощаются за подвиги, а такъ, что для оправданія мы сами должны уничтожить грѣхи и расположеніе къ нимъ въ на-

¹⁾ Соб. XX.

²⁾ Соб. XXI. Законъ, гов. Кассіанъ, не истреблялъ грѣха потому, что онъ направлялся противъ вѣшнаго обнаруженія грѣха, а благодать противъ корней ихъ—страстей. Соб. XXI, 33. И отъ насъ зависить быть подъ закономъ, или подъ благодатью, что гораздо выше перваго состоянія. Превосходящихъ законъ воспринимаетъ благодать, а низшихъ—законъ удерживаетъ, какъ должниковъ. Ибо виновный противъ заповѣдей закона никакъ не можетъ достигнуть евангельскаго совершенства, хотя бы и хвалился, что онъ христіанинъ и освобожденъ благодатію, но напрасно. Ибо надобно считать еще состоящимъ подъ закономъ не только того, кто отказывается исполнять заповѣди закона, но и того, кто довольствуется только соблюденіемъ закона, а не приноситъ плодовъ достойныхъ благодати и званія своего христіанскаго. (Соб. XXI, 7).

³⁾ Соб. XX.

шемъ сердцѣ, чрезъ перемѣну худыхъ настроеній на добрыя. И признакомъ прощенія здѣсь служитъ то, если совѣсть наша спокойна и не обличаетъ во грѣхахъ ¹⁾. Значить, человѣкъ долженъ самъ достигать разрѣшенія грѣховъ, получать его въ спокойствіи совѣсти и оправдывать себя предъ Богомъ путемъ искорененія страстей, а не полагать всю силу оправданія во вѣйшихъ только подвигахъ ²⁾. „Надобно помнить, говоритъ преп. Кассіанъ, что тотъ еще не разрѣшенъ отъ грѣховъ, кто во время покаянія и удовлетворенія за грѣхи представляетъ себѣ образцы ихъ и воспоминаетъ о нихъ. Изъ этого слѣдуетъ, что тогда должно почитать себя разрѣшеннымъ и прощеннымъ въ прежнихъ грѣхахъ, когда сердце и воображеніе уже не обольщается ими. Итакъ, въ совѣсти нашей есть неложный свидѣтель, который еще прежде суда увѣряетъ насъ объ окончаніи покаянія и дарованіи намъ прощенія“ ³⁾.

Справедливо поэтому подвижничество можетъ быть названо путемъ оправданія и покаянія. Частныя формы этого покаяннаго подвига или дѣятельной жизни подвижника, при общихъ правилахъ виновійской жизни и послѣ, могутъ быть различны ⁴⁾. Необходимымъ же и общимъ условіемъ, чтобы этотъ подвигъ совершался правильно и велъ къ цѣли, служитъ даръ *разсудительности*, которую можно опредѣлить, на основаніи словъ Кассіана, какъ способность избѣгать въ подвижничествѣ гибельныхъ крайностей ⁵⁾. „Она, говоритъ преп. Кассіанъ, научаегь человѣка идти царскимъ путемъ, удаляясь съ обѣихъ сторонъ крайностей: съ правой не попускаетъ ему обольщаться чрезмѣрнымъ вдержаніемъ, съ лѣвой—увлекаться къ нерадѣнію и разслабленію ⁶⁾. Этотъ даръ ду-

¹⁾ Соб. XX, 5.

²⁾ Соб. XX, 5—7.

³⁾ Соб. XX, 5.

⁴⁾ Соб. XX, 8; ср. Соб. XIV, 4.

⁵⁾ Соб. II, 1, 2, 16.

⁶⁾ Соб. II, 2. Кассіанъ приводитъ примѣръ гибели отъ недостатка разсудительности: два брата умерли отъ неразумнаго общанія не прини-

ховной разсудительности, приобретаемый только смирением ¹⁾, предохранить подвижника не только от гибельных крайностей, но и от тѣхъ явленій въ области нравственной жизни, которыя можно назвать „collisio officiorum“. Эти послѣднія явленія происходятъ отъ недостаточной осмотрительности или духовной разсудительности и часто ставятъ подвижника въ непріятное положеніе. Для избѣжанія подобныхъ явленій совершенные мужи, по мысли пр. Кассіана, не должны безусловно ничего опредѣлять для себя необдуманно ²⁾ особенно, если это не касается исполненія главныхъ заповѣдей, добраго самого по себѣ, а относится къ тѣлеснымъ упражненіямъ ³⁾. Если же когда случится дать неосмотрительное обѣщаніе, исполненіе котораго можетъ явнымъ образомъ вести ко вреду въ нравственномъ отношеніи, то его похвально даже нарушить и перемѣнить на лучшее. Преп. Кассіанъ старается доказать свою мысль о возможности нарушить обѣщаніе примѣрами Св. Писанія. Такъ, ап. Петръ измѣнилъ свое неразумное опредѣленіе: „не умоешь ногъ моихъ во вѣкъ“ (Іоан. 13,8), и за это удостоился безсмертнаго общенія со Христомъ и всѣми святыми. Иродъ, безразсудно соблюдая вѣрность клятвы, сдѣлался убійцей Предтечи Господня и по суетному страху клятвопреступленія подвергъ себя осужденію на вѣчную смерть ⁴⁾. Во всѣхъ дѣлахъ, говоритъ преп. Кассіанъ, надобно смотрѣть на цѣль и къ ней направлять ходъ нашего предположенія. Если увидимъ, что оно направлено въ худую сторону и придетъ болѣе полезная мысль, то, оставивъ не-полезное постановленіе, надобно перейти къ лучшему опредѣленію, нежели, упрямо оставаясь въ прежнемъ постановленіи, запутаться въ тяжкихъ грѣхахъ ⁵⁾. Если возникнуть въ

мать въ пути пищи кромѣ той, которую имъ пошлетъ Самъ Господь (Соб. II, 2, 6—8).

¹⁾ Соб. II, 10,

²⁾ Соб. XVII, 8.

³⁾ Соб. XVII, 29.

⁴⁾ Соб. XVII, 9. Ср. главы 18—23.

⁵⁾ Соб. XVII, 9.

ходъ мыслей пр. Кассіана, которыя онъ развиваетъ въ Собесѣдованіи „объ опредѣленіи“ (17), и взять ихъ въ связи съ его общимъ міровоззрѣніемъ, то никакъ нельзя сдѣлать вывода будто онъ старается защитить *ложь* и дать ей мѣсто во взаимныхъ отношеніяхъ христіанъ. Вѣдь если *ложь* понимается обычно какъ отступленіе отъ истины, а истина, по воззрѣнію пр. Кассіана, только *Богъ и нравственный міропорядокъ, нравственное благо*, то и ложью — то собственно будетъ *отступленіе отъ Бога и нравственного міропорядка*, какъ и діаволъ сдѣлался *лжецомъ* потому именно, что отступилъ отъ Бога, отъ истиннаго бытія и онъ поэтому не только лжець, но и отецъ лжи. Съ этой точки зрѣнія на истину и ложь, отступленіе отъ обѣщанія и перемѣна одного постановленія на другое, но только во имя истины — нравственнаго блага, не будетъ *ложью*; съ человѣческой точки зрѣнія это, пожалуй, будетъ ложью, но въ очахъ Божіихъ это будетъ, напротивъ, возстановленіемъ истины и утвержденіемъ ея. И самая то возможность подобныхъ явленій, — нарушенія обѣщаній, — обусловливается нравственнымъ несовершенствомъ людей, неумѣніемъ ихъ прозрѣвать истину и узнавать нравственное благо; по мѣрѣ же нравственнаго роста эти явленія сами собой будутъ исчезать ¹⁾). Сама природа, говоритъ преп. Кассіанъ, измѣняетъ въ насъ дѣла свои по совѣту божественнаго величія. Ибо изъ младенчества мы переходимъ въ отрочество, изъ отрочества въ юношество, изъ юношества въ дальнѣйшій возрастъ до старости; и это дѣйствіе въ насъ нашего Создателя происходитъ такъ, что изъ за этой перемѣны не приписывается возрасту никакой лжи. Такъ и внутренній нашъ человѣкъ, когда чрезъ разные возрасты жизни отъ одного къ другому дойдетъ до болѣе вѣрнаго и потомъ, достигнувши зрѣлости *смысла мужа совершеннаго и мѣры полного возраста Христова* (Ефес. 4, 13), оставитъ *младенческое, ужели эту перемѣною впадаетъ въ ложь; не лучше-ли думать, что онъ достигаетъ полноты совершенства?* И начальное ученіе Вѣтнаго Завѣта, по распоряженію Бога, переходитъ къ совершенству

¹⁾ Соб. XVII, 14. Ср. гл. 16, 17.

евангельскаго блаженства, однакъжъ нельзя думать, что отъ этого произошло измѣненіе, или разность прежняго закона ¹⁾. Поэтому-то, разумные и опытные отцы, имѣя въ виду истинное благо и только ради его, никогда не были упорны и неизмѣнны въ своихъ опредѣленіяхъ, но по требованію здраваго разсужденія безъ колебанія переходили на лучшую сторону. А какихъ видѣли, что они упрямо оставались въ своихъ опредѣленіяхъ, тѣхъ всегда признавали неразумными, лишенными разсудительности ²⁾.

Изъ представленнаго строя киновійской жизни можно видѣть, что этотъ строй является вполне приноровленнымъ къ достиженію той цѣли, которая должна быть осуществлена въ періодъ трудничества.—Въ киновіи достаточно и уединенія отъ вредныхъ вліяній міра, но нѣтъ недостатка и въ сообществѣ братій, чтобы могли развиваться начала истинной любви къ ближнимъ, смиреніе и терпѣніе. Жизнь подвижниковъ должна быть *содружествомъ*, такъ какъ истинная-то дружба и возможна только между спасающимися ³⁾, на почвѣ общей борьбы съ врагомъ спасенія. Людей соединяетъ прочно не единожителство, а сходство нравовъ, и никогда не можетъ ненарушимо сохраниться миръ тамъ, гдѣ бываетъ разность воли ⁴⁾. Когда же всѣ живущіе вмѣстѣ будутъ исполнять каждый не свою волю, а одну общую волю Божію, то у нихъ не будетъ и причинъ несогласія и раздоровъ, а будетъ любовь, которая въ своемъ существѣ и есть единство воли ⁵⁾. И эта любовь къ ближнимъ, по словамъ преп. Кассіана, должна быть предпочитаема даже личному спасенію ⁶⁾.

¹⁾ Соб. XVII, 14.

²⁾ Соб. XVII, 27.

³⁾ Соб. XVI.

⁴⁾ Соб. XVI, 3.

⁵⁾ Соб. XVI, 8.

⁶⁾ Соб. XVII, 20, 23. Что касается собственно обязанности просвѣщенія и наставленія другихъ, то Кассіанъ такъ смотритъ на дѣло, что сначала нужно самому заручиться своимъ спасеніемъ и усовершенствованіемъ (Соб. XXIV, 13, 14).

Осуществляя обѣты, данныя при поступленіи въ киновію и пользуясь всѣми предложенными здѣсь средствами, подвижникъ дѣйствительно можетъ очистить свое сердце, искоренить страсти, а не только прикрыть ихъ, что бываетъ съ тѣми, которые начинаютъ свое отреченіе прямо удаленіемъ въ пустыню, *отшельничествомъ*. По мысли преп. Кассіана, отшельничество пригодно только для достигшихъ совершенства, возшедшихъ на степень созерцанія и желающихъ непременно предаваться ему. И потому, говоритъ онъ, мы должны знать, что если удаляешься въ пустыню или отдаленныя мѣста, еще не исцѣлившись отъ пороковъ, то прекращается только дѣйствіе ихъ, а страсть не подавляется. Ибо внутри насъ скрывается, даже распространяется корень всѣхъ грѣховъ, который не былъ исторгнутъ, а что онъ живетъ въ насъ, это узнаемъ изъ слѣдующихъ признаковъ: напр., когда, находясь въ пустынѣ, приходишь братій или краткое замедленіе ихъ принимаемъ съ какимъ то неудовольствіемъ смущеннаго духа, то мы узнаемъ, что въ насъ еще жива страсть нетерпѣливости¹⁾. Нужно, поэтому, сначала искоренить страсти чрезъ дѣятельное упражненіе въ киновіи и уже съ чистымъ сердцемъ удаляться въ пустыню, а не переносить страсти туда, иначе прямая цѣль отшельничества — созерцаніе не будетъ достигнута²⁾. Такъ именно и смотритъ преп. Кассіанъ на дѣло, когда, опредѣляя цѣль этихъ двухъ родовъ жизни подвижника, говоритъ: „цѣль общежитія состоитъ въ томъ, чтобы умертвить свою волю и по спасительной заповѣди о евангельскомъ совершенствѣ не имѣть никакой заботы о завтрашнемъ днѣ (Мѡ. VI, 34). Достоверно, что этого совершенства никто не можетъ достигнуть, кромѣ киновитянина. А совершенство пустынножителя состоитъ въ томъ, чтобы имѣть духъ свободный отъ всего земного и соединять его со Христомъ, сколько позволяетъ человѣческая слабость. Итакъ, если кто не стремится къ этой цѣли общежитія и отшельничества, то напрасно вступаютъ въ киновію или отшельничество, ибо ни тотъ, ни другой не исполнить добродѣтели своего

¹⁾ Сѡб. XIX, 12.

²⁾ Сѡб. XIX, 10—12; ср. Inst. V, 36.

званія ¹⁾). Сообразно своей прямой цѣли отшельникъ долженъ избирать и мѣста пустынные, уединенныя и суровыя, чтобы они своимъ плодородіемъ не возбуждали духа его къ развлеченію, не побуждали выходить на работу подъ открытое небо, чтобы онъ такимъ образомъ, „какъ бы въ нѣкоторое открытое пространство выпустивъ помыслы, не уклонился отъ прямого направленія духа и созерцанія высшаго назначенія“ ²⁾). Отшельникъ долженъ заключать свою душу и тѣло внутри стѣнъ келліи и бороться съ круженіемъ помысловъ, долженъ пребывать какъ бы въ затворѣ ³⁾), потому что отъ скитанія тѣла тоска только увеличивается ⁴⁾). „Неудивительно, говоритъ преп. Кассіанъ, если кто, сидя въ кельѣ, какъ бы въ тѣсномъ затворѣ, собравъ помыслы, угнетается большою тоскою, ибо помыслы, вырвавшись вмѣстѣ съ человѣкомъ изъ заключенія въ жилищѣ, постоянно носятся въ разныя стороны какъ разнузданные кони. Въ то время, какъ они вырываются какъ бы изъ своего стойла, получается нѣкоторое краткое или горькое утѣшеніе. Но когда, по возвращеніи тѣла въ свою келью, вся стая помысловъ опять прибѣгаетъ какъ бы къ своему стойлу, то самая застарѣлая привычка къ разсѣянію на волѣ производитъ еще большія мученія“ ⁵⁾). Во избѣжаніе праздности отшельникъ непременно долженъ заниматься какимъ-либо рукодѣліемъ внутри келліи ⁶⁾) и время отъ времени ослаблять свое духовное напряженіе пріемомъ и посѣщеніемъ братій, чтобы не впасть въ болѣзнь ⁷⁾). Часто случается, говоритъ пр. Кассіанъ, не только съ новичками и немощными, но и съ опытными и совершенными, что если напряженіе ихъ духа и строгость не будутъ имѣть какого-либо послабленія въ промежуткахъ отдохновенія, то они впадаютъ или въ холодность духа, или въ гибельную болѣзнь тѣла. И потому благоразумные и совершенные, когда случается даже и частое посѣщеніе братій,

¹⁾ Собр. XIX, 8.

²⁾ Собр. XXIV, 3, 12.

³⁾ Собр. XXIV, 4.

⁴⁾ Собр. XXIV, 5.

⁵⁾ Ibid.

⁶⁾ Inst. V, 34.

⁷⁾ Собр. XXIV, 20.

не только должны терпѣливо сносить, но и радушно принимать ихъ. Въ томъ то и проявляется совершенство подвижника, если онъ, и живя въ пустынѣ, не смущается приходомъ братій, и не малодушествуетъ, отвлекаясь отъ созерцанія, а умѣетъ справляться съ этимъ временнымъ отвлеченіемъ отъ созерцанія ¹⁾.

Противное этому бываетъ съ тѣми, которые, не очистившись въ киновіи отъ пороковъ, переходятъ въ пустыню и переносятъ туда свои страсти, которыя при всякомъ удобномъ случаѣ и заявляютъ себя ²⁾. Истинно совершенъ тотъ, говоритъ преп. Кассіанъ, кто и въ пустынѣ печаль (squalor) уединенія и въ киновіи слабости братій сносить съ равнымъ великодушіемъ ³⁾. Одинъ родъ жизни своими преимуществами восполняетъ другой, и только оба выражаютъ совершенство, каждый внося въ него свои плоды. Отшельничество имѣетъ свою выгоду въ томъ, что, доставляя свободу отъ сообщенія съ людьми, даетъ возможность подвижнику предаваться восторгамъ божественнаго созерцанія ⁴⁾. Но и въ киновіи есть свои выгоды: 1) свобода отъ заботъ о своемъ содержаніи; 2) безопасность отъ тщеславія, тогда какъ въ уединеніи легко подкрадывается даже гордость; 3) умерщвленіе своей воли; наконецъ 4) въ одиночествѣ и то еще неудобство, что пустыльникъ не легко узнаетъ, что онъ грѣшитъ въ чемъ либо, когда ему некому это замѣтить, вразумить и наставить ⁵⁾.

Осуществившихъ тотъ или другой родъ жизни въ совершенствѣ очень немного, а тѣмъ болѣе осуществить въ совершенствѣ оба эти рода жизни, можно сказать, совершенно невозможно человѣку за исключеніемъ немногихъ примѣровъ ⁶⁾. Трудно найти по всему совершеннаго въ томъ или другомъ жителствѣ; ибо ни отшельникъ не можетъ вполне достигнуть нестяжательности или презрѣнія матеріальныхъ вещей, ни киновитянинъ чистоты созерцанія, замѣчаетъ преп. Кас-

¹⁾ Соб. XIX, 10—12.

²⁾ Ibid, 11—12.

³⁾ — XIX, 9.

⁴⁾ Соб. XIX, 4, 5.

⁵⁾ Соб. XIX, 6.

⁶⁾ Соб. XIX, 8, 9.

сіанъ ¹⁾. Впрочемъ, подвижникъ Христовъ не долженъ впадать отъ этого въ уныніе и считать иго Христово бременемъ неудобноносимымъ. Пр. Кассіанъ какъ бы въ цѣляхъ ободренія подвижника помѣстилъ въ концѣ „Собесѣдованій“ особое „Собесѣдованіе“ о томъ, какъ сдѣлать иго Господне благимъ и бремя легкимъ, и указалъ при этомъ, что путь подвижничества при всей видимой трудности имѣетъ преимущества предъ жизнью мірской и доставляетъ награды воину Христову не только на небѣ, но еще и здѣсь на землѣ. Сдѣлать „иго Господне“ благимъ и бремя легкимъ состоитъ во власти каждаго, если только подвижникъ будетъ совершать путь свой законно и по волѣ Христа будетъ проходить его, умерщвляя всѣ желанія свои и отсѣкая вредный произволъ, отвергая всѣ стяжанія мірскія и сознавая, что мы не господа себѣ, чтобы сказать съ апостоломъ: „живу уже не я, но живеть во мнѣ Христосъ“ (Гал. II, 20) ²⁾.

Тяжесть и трудность пути спасительнаго нужно приписывать не тяжести ига Христова, а упорству самого чловека, когда онъ, впавши въ безнадежность и невѣріе, по глушому упорству, вступая на путь спасительный, не отрѣкается совершенно отъ всего прежняго содержанія жизни и оставляетъ у себя какую-либо привязанность, и чаще всего часть внѣшняго имущества. Это уже и препятствуетъ подвижнику пріобрѣтать тѣ необходимыя расположенія духа и настроенія, на которыхъ созидается самая постройка духовнаго зданія, т. е. совершенное смиреніе и умерщвленіе превратной воли. При этихъ только пособіяхъ къ добродѣтели всѣ трудности настоящей жизни и всѣ лишенія, какія врагъ можетъ наносить, переносятся не только терпѣливо, но и съ удовольствіемъ ³⁾. Тотъ, кто, отвергшись этого міра, возложилъ на себя иго Христово и научился отъ Него, что Онъ кротокъ и смиренъ сердцемъ и послѣдовалъ ему въ этихъ качествахъ, тотъ снесетъ все приключающееся съ нимъ радостно, не устрашится ни гоненій, ни обидъ, ни даже самой

¹⁾ Соб. XIX, 9.

²⁾ Соб. XXIV, 23.

³⁾ Соб. XXIV, 24.

смерти ¹⁾. И за это онъ получить не только награду въ жизни будущей, но еще и въ этомъ мірѣ, ибо неложны слова Господа, сказавшаго: „всякій кто оставитъ дома, или братьевъ, или сестеръ, или отца, или мать, или жену, или дѣтей, или земли, ради имени Моего, получить во сто кратъ и наслѣдуетъ жизнь вѣчную“ (Мѡ. 19, 29). Поясняя эти слова Господа и указывая исполненіе ихъ въ настоящей даже жизни, пр. Кассіанъ говоритъ: „всякій получить сторищное количество братьевъ, родителей, кто по оставленіи любви къ одному отцу или матери, или сыну ради имени Христова, входитъ въ искреннюю любовь всѣхъ служащихъ Христу, именно вмѣсто одного находитъ столь много отцевъ и братьевъ, связанныхъ къ нему болѣе горячимъ, превосходнѣйшимъ расположеніемъ. Обогатится также увеличеннымъ владѣніемъ домовъ и полей всякій, кто, оставивъ одинъ домъ изъ любви къ Христу, будетъ владѣть безчисленными обителями монаховъ какъ собственными, во всякой части свѣта вступая какъ бы въ права своего дома. Также сторицею, даже больше получаетъ тотъ, кто, оставивъ невѣрное и принужденное служеніе десяти или двадцати рабовъ, пользуется добровольными услугами столькихъ свободно рожденныхъ и благородныхъ людей“ ²⁾. Но все это земное, конечно, ничто въ сравненіи съ той наградой, которую совершившіе истинно путь подвижничества получать на небѣ въ блаженномъ состояніи сыновъ Божіихъ и въ непосредственномъ общеніи съ Богомъ. На это долженъ главнымъ образомъ смотрѣть подвижникъ и въ сознаніи величія будущей награды считать всѣ свои труды ничтожными и ничего нестоющими ³⁾.

¹⁾ Соб. XXIV, 25.

²⁾ Соб. XXIV, 26. Препод. Кассіанъ въ данномъ случаѣ очень сходенъ со Златоустомъ (см. рѣчь Златоуста къ враждующимъ противъ монаховъ).

³⁾ Ibid.

Общій заключительный взглядъ на аскетическія воззрѣнія преп. І. Кассіана. Источники его аскетическихъ идей, отношеніе его къ нимъ и характеристика его взглядовъ.

Представленнымъ очеркомъ аскетическихъ воззрѣній преп. І. Кассіана имѣлось въ виду систематизировать послѣднія, указать основы и принципы подвижничества по воззрѣнію преп. Кассіана и изложить эти воззрѣнія по возможности въ цѣльной совокупности. Что касается самихъ сочиненій преп. Кассіана, то со стороны собственно внѣшней, порядка изложенія предметовъ, въ нихъ нѣтъ той строгой послѣдовательности, какая обычно предполагается системой при ея изложеніи. Но при всемъ томъ цѣльность аскетическихъ воззрѣній преп. І. Кассіана проглядываетъ онеь ясно во всѣхъ его указанныхъ сочиненіяхъ, посвященныхъ подвижничеству. Правда нужно сказать, что преп. Кассіанъ не творецъ и не первый выразитель и истолкователь подвижничества въ цѣлой совокупности его обнаруженій; эта честь принадлежит Востоку и восточнымъ подвижникамъ и тамъ онъ познакомился съ этою жизнію. Восточные подвижники дѣлали, такъ сказать, открытія въ области жизни спасающагося человѣка своимъ собственнымъ опытомъ жизни и какъ путешественники пишутъ путевыя замѣтки о всемъ, что встрѣчаютъ достойнаго вниманія на пути своемъ, такъ избранники Божіи (первые подвижники Востока), прослѣдившіе въ разныхъ направленіяхъ всѣ тропы духовной жизни, передали этотъ свой духовный опытъ въ назиданіе потомкамъ. Трудъ и заслуга І. Кассіана состоятъ въ томъ, что онъ, дѣятельно усвоивъ подвижническую жизнь Востока, въ своихъ сочиненіяхъ на пользу западнаго монашества представилъ опытъ аскетики въ духѣ воззрѣній и идеаловъ, выработанныхъ Востокомъ въ

лицъ представителей подвижничества IV-го вѣка. Такое отношеніе преп. І. Кассіана къ восточной аскетикѣ, какъ источнику, изъ котораго онъ черпалъ свои воззрѣнія на подвижничество, подтверждается не только данными изъ его жизни, но и данными изъ его собственныхъ сочиненій. Изъ біографіи преп. І. Кассіана видно, что религиозно-нравственное его развитіе началось на Востоку въ Вилеємскомъ монастырѣ, продолжалось среди подвижниковъ Египта, а потомъ въ Константинополѣ у ногъ великаго Златоуста.

Неудивительно поэтому и вполне конечно естественно, что преп. І. Кассіанъ въ своихъ какъ обще христіанскихъ, такъ и въ нравственно-аскетическихъ воззрѣніяхъ обнаруживаетъ тяготѣніе къ Востоку, который былъ для него духовнымъ отечествомъ. Мы уже имѣли случай указать, какъ преп. Кассіанъ отзывался объ І. Златоустѣ въ своемъ сочиненіи „*Contra Nestor.*“ (VII, 31), указывая полнѣйшую зависимость своихъ богословскихъ воззрѣній отъ этого великаго учителя и отца, отъ котораго онъ, какъ и ручей изъ источника, бралъ начало и исходный пунктъ своихъ богословствованій. Вполнѣ конечно естественно также, что преп. Кассіанъ во время своего пребыванія на Востоку имѣлъ возможность познакомиться и съ другими представителями восточной богословской мысли. Въ томъ же сочиненіи „*Cont. Nest.*“¹⁾ онъ дѣлаетъ ссылки кромѣ І. Златоуста еще на Аѳанасія, Григорія Назіанзена, Нектарія и др. Эти ссылки преп. І. Кассіана на восточныхъ христіанскихъ мыслителей и еще на нѣкоторыхъ мыслителей Запада, напр., Амвросія, Іеронима и Августина²⁾, интересны въ двоякомъ отношеніи: во-первыхъ, онѣ показываютъ большую начитанность и знакомство преп. І. Кассіана съ отеческой литературой; во вторыхъ, изъ тѣхъ эпитетовъ, которые Кассіанъ прилагаетъ къ цитуемымъ отцамъ, можно опредѣлить отношеніе его къ нимъ, его склоненіе и предпочтеніе тѣхъ или другихъ изъ нихъ. Такъ, приведши рядъ западныхъ отцевъ съ указаніемъ ихъ ученія о воплощеніи Господа Іисуса Христа отъ Пресвятой Дѣвы, что отъ Нея родился именно Богъ, а не простой человѣкъ³⁾, преп.

¹⁾ «*Contra Nest.*» VII, 31. Mign. t. 50 p. 263.

²⁾ Ibid.

³⁾ Ibid. VII, 24—28.

Кассіанъ говорить: „sed forte quia hi, quos numeravimus viri minus probabiles tibi auctoritate videantur“....; и какъ самыхъ авторитетнѣйшихъ свидѣтелей этого ученія приводитъ уже восточныхъ отцевъ. Григорій Назіанзенъ называется у него „splendidissimum scientiae ac doctrinae jubar (сіяніе, зарница“) ¹⁾; Аѳанасій Александрійскій—„eximium constantiae et virtutis exemplum“ ²⁾. Еще болѣе превозносится І. Златоустъ ³⁾. Какъ изъ этихъ эпитетовъ, такъ и изъ того факта, что на восточныхъ отцевъ преп. Кассіанъ ссылается уже послѣ западныхъ, кои могли казаться менѣе авторитетными, ясно, что и самъ онъ авторитетъ первыхъ ставилъ выше послѣднихъ и предпочтеніе Востока предъ Западомъ по крайней мѣрѣ въ догматическихъ вопросахъ у преп. Кассіана обнаруживается изъ этого достаточно ясно. Если обратиться теперь къ чисто подвижническимъ сочиненіямъ преп. Кассіана для доказательства зависимости его аскетическихъ воззрѣній отъ Востока, то помимо выводного заключенія изъ самыхъ фактовъ его жизни и изъ сравнительнаго анализа содержанія этого рода его сочиненій, она (зависимость) утверждается самимъ преп. І. Кассіаномъ въ общемъ его признаніи, что онъ не свои мысли и воззрѣнія излагаетъ, а тѣхъ восточныхъ отцевъ-аскетовъ, съ которыми онъ былъ знакомъ ⁴⁾. Таково именно было желаніе и тѣхъ лицъ, по просьбѣ которыхъ пр. Кассіанъ предпринялъ свой трудъ ⁵⁾. Для одной части своихъ аскетическихъ трудовъ—для „Institutiones“—преп. Кассіанъ прямо указываетъ и образцы такого рода сочиненій у „Василія Великаго и бл. Іеронима и другихъ, изъ коихъ первый на вопросы братіи о разныхъ правилахъ общежительныхъ отвѣтилъ на основаніи Св. Писанія, а Іеронимъ не только издалъ свое сочиненіе, но еще изданныя на греческомъ языкѣ перевелъ на латинскій“ ⁶⁾. Кто эти „другіе“ кромѣ Василія В. и бл.

¹⁾ Ibid. VII, 28.

²⁾ «Contra Nestor.» VII, 29.

³⁾ Ibid. VII, 30.

⁴⁾ Введ. къ Instit. См. русск. пер. стр. 7—8. Предисл. къ «Собес.» (I—X) русск. перев. 165—166.

⁵⁾ Ibid.

⁶⁾ Предисл. къ Inst. русск. перев. стр. 7—8.

Иеронима; преп. І. Кассіанъ не указываетъ прямо, и вообще у него въ сочиненіяхъ почти нѣтъ совсѣмъ прямыхъ цитатъ изъ восточныхъ аскетовъ, даже и Василия Великаго онъ приводитъ всего два раза: въ „*Instit.*“ VI, 19 и въ VII, 19¹⁾. Но безъ сомнѣнія эти „другіе“, съ которыми преп. І. Кассіанъ былъ знакомъ, никто иные, какъ восточные отцы-аскеты: Антоній Великій, Макарій Великій, мнѣнія которыхъ онъ изрѣдка приводитъ, напр., въ Собес. XXIV, 11, 13; или Евагрій монахъ, подвизавшійся въ концѣ IV в. сначала въ Нитріи, потомъ въ келліяхъ и наконецъ въ Скитѣ; Авва Исаія, современникъ Макарія Вел., подвизавшійся въ пустынь Скитской²⁾ и др. Нужно имѣть въ виду, что свято-отеческая аскетическая литература Востока къ концу IV вѣка и началу V-го, къ каковому времени относится дѣятельность преп. Кассіана, предлагала уже богатый аскетическій матеріалъ и имѣла замѣчательныхъ представителей, изъ которыхъ каждый выяснялъ преимущественно ту или другую сторону подвижничества.

Такъ, въ твореніяхъ св. Антонія Вел. и Макарія Вел. преимущественно, но не исключительно, отмѣчается субъективное исходное начало подвижничества—чувство страха Божія³⁾, въ которомъ выражается, такъ сказать, переломъ и перемѣна въ настроеніи человѣка и которымъ полагается начало пути спасительнаго, указывается также и главный принципъ жизни подвижника—смиреніе⁴⁾. Довольно обстоятельно опредѣляется затѣмъ „трудничество“, и „духовная чистота“, и ихъ взаимное отношеніе.

У Макарія В. замѣчается при этомъ попытка послѣдовательнаго описанія и изображенія самаго пути, процесса подвижничества, какъ процесса постепеннаго духовнаго обновленія человѣка спасающагося. Указывая достаточно ясно, въ чемъ должны выражаться нормальное состояніе человѣка и

¹⁾ Изреченіе о дѣвствѣ Св. Василия В. «я и женщинъ не знаю и не дѣвственникъ» (*Inst.* VII, 19) Слова Вас. В. сенатору, который худо отрекся отъ міра: «ты и сенаторство потерялъ и монахомъ не сдѣлался» (*Inst.* VII, 19).

²⁾ См. Доброт. т. 1, стр. 277 и 563. Нов. изд. 1895 г.

³⁾ Доброт. т. 1, стр. 35 (§ 39). стр. 57 (§ 70) и стр. 109.

⁴⁾ Доброт. т. 1, стр. 110.

его жизнь, Макарій В. анализируетъ состояніе смятенія падшаго человѣка, вызывающее скорбь о нравственномъ состояніи, разсуждаетъ о трудностяхъ внѣшнемъ и внутреннемъ и въ концѣ концовъ характеризуетъ состояніе совершенства подвижника ¹⁾. Главное вниманіе Макарій В. преимущественно обращаетъ на внутреннюю сторону жизни личности подвижника, тогда какъ у Антонія В. удѣляется значительная доля вниманія и внѣшнему строю жизни подвижника, предначертывается уставъ отшельнической жизни ²⁾.

Съ этой послѣдней стороны прекрасное дополненіе Антонію В. представляютъ собою подвижническія сочиненія Василія Вел., который преимущественное вниманіе удѣляетъ внѣшнему строю жизни подвижника, поскольку онъ можетъ опредѣлять собою выработку внутренней доброй христіанской настроенности. Результатомъ этого у него и явился рядъ предписаній и правилъ, опредѣляющихъ собою внѣшній строй жизни подвижника, и тѣ упражненія, которыя могутъ вести къ достиженію чистоты сердца ³⁾. Григорій Нисскій своимъ сочиненіемъ „О природѣ человѣка“, хотя и не относящимся специально къ аскетикѣ, оказалъ однако ей ту громадную услугу, что своей антропологіей указалъ путь къ выясненію субъективной причины подвижничества. Самое же подвижничество, опредѣляемое по существу, должно быть по мысли Григорія Нискаго постояннымъ и напряженнымъ стремленіемъ къ совершенству ⁴⁾; совершенство духовное—цѣль, къ которой долженъ стремиться подвижникъ, а постоянство и напряженность должны составлять необходимое условіе въ достиженіи этой цѣли. Остановка въ добродѣтели есть уже начало порока и уклоненіе отъ совершенствованія, по мѣрѣ осуществленія котораго подвижникъ въ силу безконечности нравственнаго идеала будетъ воспламеняться желаніемъ высшаго, именно постоянного созерцанія Бога ⁵⁾. „Совершенная

¹⁾ Ibid. стр. 156—280.

²⁾ Ibid. стр. 94—104.

³⁾ Твор. Вас. Вел. т. 5. Моск. 1858 г. «Правила пространно излож. въ вопрос. и отв.» «Прав. кратко изложенія»... «Подвижнич. уставы.»

⁴⁾ «О жизни Моисея», «О молитвѣ Господней». Твор. Гр. Ниск.

⁵⁾ Твор. Григ. Ниск. (Изд. Москов. Дух. Ак. 1861 г.) ч. 1 стр. 226,

жизнь такова, что никакое описание совершенства не останавливает дальнейшего преспеяния оной, но непрестанное возрастание в усовершенствовании жизни для души есть путь к совершенству“, говорит Григорій Нисскій ¹⁾. Прекрасную же характеристику выражения духовного совершенства во внутренней жизни подвижника Св. Григорій Нисскій дает в своем сочинении „О молитвѣ“ и главным образом в изъяснении прошеній молитвы Господней ²⁾.

Антропология Григорія Нискаго в своей основѣ перешла и к другимъ аскетамъ, каковы, напр., авва Исаія и монахъ Евагрій ³⁾.

Преимущественное вниманіе этихъ аскетовъ и ихъ служба в томъ, что они обратили вниманіе на противоестественныя состоянія в природѣ человѣка, результатомъ чего и явилось у Евагрія впервые ученіе объ осьми страстяхъ, съ которыми приходится бороться подвижнику ⁴⁾. Психология страстей, ихъ начало, причины и обнаруженіе, а равно и средства къ борьбѣ составляютъ предметъ аскетическихъ сочиненій и Нила Синайскаго, хотя конечно и не исключительный ⁵⁾. Нилъ Синайскій затрогиваетъ разные вопросы и стороны подвижнической жизни и это, конечно, потому, что къ его времени, какъ самая жизнь подвижниковъ, такъ и литература уже представляли много данныхъ для сужденія о подвижничествѣ. Одинъ уже такой великій учитель христіанской жизни, какъ І. Златоустъ, обнималъ своимъ взоромъ и дѣлалъ предметомъ разсмотрѣнія въ своихъ сочиненіяхъ на ряду съ общими принципами истинно нравственной христіанской жизни и частные вопросы аскетики, борьбу со зломъ и возрожденіе души въ процессѣ жизни подвижника.

Принимая во вниманіе указанный рядъ восточныхъ отцовъ-аскетовъ и ихъ труды на пользу подвижничества, можно безъ преувеличенія конечно сказать, что Востокъ въ лицѣ своихъ представителей къ началу V-го вѣка въ общей суммѣ аскетическихъ

¹⁾ Твор. Гр. Нискъ «О жизни Моисея» стр. 343 ч. 1.

²⁾ Ibid. стр. 380.

³⁾ Евагрій. Доброт. т. 1 стр. 579 (§ 61). Онъ самъ говоритъ объ этомъ.

⁴⁾ Ibid. стр. 603—638.

⁵⁾ Твор. Нила Син Москва 1858 г. т. 1. «Объ осьми лукавыхъ духахъ».

твореній выяснилъ и опредѣлилъ подвижничество и со стороны его основъ, и принциповъ, и осуществленія. И если теперь преп. Кассіанъ въ своемъ сочиненіи о подвижничествѣ говорить, что онъ намѣренъ говорить о вещахъ глубокихъ (profundis) и тонкихъ (sublimis) и при томъ такихъ, „quae in usum styli, ut arbitror, antea non venerunt“ ¹⁾, то это не противорѣчитъ его же словамъ, что онъ не свои идеи будетъ излагать, а идеи восточныхъ отцевъ. Востокъ, дѣйствительно, въ лицѣ отдѣльныхъ аскетовъ далъ ему эти идеи, далъ ему всѣ элементы, необходимые для того, чтобы построить цѣлую систему подвижничества, чтобы объять подвижничество во всемъ разнообразіи и совокупности его проявленій, уяснить его смыслъ, начала и осуществленіе, но тотъ же самый Востокъ не имѣлъ у себя еще полной, научной системы аскетики, которая бы съ одинаковой полнотой обнимала всѣ стороны подвижничества, и преп. Кассіанъ правъ, когда свою задачу—представить аскетикѣ въ духѣ идеаловъ и воззрѣній Востока—называетъ трудомъ еще новымъ.

Если же аскетическія идеи преп. І. Кассіана въ своемъ основномъ источникѣ есть идеи цѣлаго ряда восточныхъ отцевъ-аскетовъ по его же собственному заявленію, то вопросъ объ источникѣ его воззрѣній такимъ образомъ рѣшается принципиально очень легко и просто. Но чтобы прагматическая и историческая связь идей І. Кассіана съ идеями Востока была яснѣе и видно было, насколько онъ выполнилъ задачу своихъ сочиненій—перенести духъ восточнаго подвижничества на западъ,—необходимо очевидно путемъ сравнительнаго анализа его собственныхъ аскетическихъ воззрѣній и воззрѣній Востока показать, насколько *типическія черты и содержаніе аскетическихъ воззрѣній преп. І. Кассіана оправдываются восточной аскетикой*.

Не нужно опускать изъ вида и того вѣдъ обстоятельства, что хотя преп. І. Кассіанъ былъ ученикъ Востока по преимуществу и восточныхъ отцевъ имѣетъ источникомъ и образцомъ для своихъ идей, однако онъ былъ уроженецъ запада и тамъ же провелъ послѣдніе годы жизни. Естественно, конечно, предполагать, что и западъ со своимъ духовнымъ богатствомъ и достоинствомъ въ лицѣ такихъ мыслителей, какъ

¹⁾ Praefatio ad «Collat.» (1—X.) Mign. t. 49 p. 478.

св. Амвросій и Августинъ, не остался безъ вліянія и отразился такъ или иначе въ воззрѣніяхъ преп. Кассіана. Сочиненія І. Кассіана даютъ для этого мнѣнія достаточныя основанія и интересно видѣть, какимъ образомъ и въ чемъ проявилось у преп. І. Кассіана сочетаніе идей Востока съ характерными особенностями Запада.

Такимъ образомъ, при выясненіи вопроса объ источникѣ аскетическихъ идей І. Кассіана помимо сравнительнаго анализа воззрѣній его и восточныхъ отцевъ нужно обратить вниманіе и на значеніе для него западной богословской мысли.

Характеристическую особенность аскетическихъ воззрѣній преп. І. Кассіана можно видѣть съ одной стороны въ общемъ взглядѣ его на подвижничество, какъ на внутреннюю главнымъ образомъ жизнь личности, а не какъ на самодовлѣющій по своей чисто внѣшней сторонѣ институтъ, съ другой—въ ученіи о личности подвижающагося, какъ силѣ, активно осуществляющей задачи своей жизни чрезъ сознательное участіе въ предположеніяхъ своего званія, и въ пониманіи задачи подвижничества въ смыслѣ индивидуальнаго главнымъ образомъ совершенствованія.

Сущность подвижничества, какъ особаго рода искусства, заключается по взгляду преп. Кассіана въ субъективномъ отношеніи инока къ предположеніямъ монашескаго званія, во внутренней жизни личности, безъ которой оно (это званіе) лишается своего содержанія и теряетъ свое значеніе ¹⁾. Вотъ почему преп. Кассіанъ, какъ мы уже имѣли случай говорить объ этомъ, не отождествляетъ подвижничество и быть монашескій; въ послѣднемъ видитъ только одну внѣшнюю сторону, саму по себѣ внѣ субъективнаго отношенія къ ней не имѣющую значенія.

Этому пониманію преп. Кассіаномъ сущности подвижничества не противорѣчитъ и то обстоятельство, что онъ замѣтно обнаруживаетъ стремленіе сообщить священную важность разнымъ подробностямъ монашескаго обихода и быта, связавъ ихъ съ какъ бы узаконившими ихъ событіями священной исторіи, словами и поступками тѣхъ, кто былъ въ ней носителемъ божественныхъ опредѣленій, выразителемъ божественной воли ²⁾. Въ этомъ стремленіи преп. Кассіана

¹⁾ Сос. 1, 7; III, 7, 10; IV, 19—20; XIX. 8.

²⁾ Inst. 1.

нельзя видѣть чего-либо кромѣ благочестиваго уваженія его къ древнимъ обычаямъ и благоговѣннѣ предъ тѣми праведниками, которые жили этими обычаями. Это тѣмъ болѣе, что самъ же онъ указываетъ и внутренній смыслъ этихъ обычаевъ и установленій, придавая имъ значеніе символизаціи нравственныхъ идей.

Совершенно чуждый тенденціи преувеличивать и придавать самостоятельное значеніе внѣшней сторонѣ быта подвижника, преп. Кассіанъ разсматриваетъ подвижничество, какъ внутренній процессъ жизни человѣка, а внѣшній строй жизни, въ частности монашество, цѣнитъ только какъ наилучшее средство, наилучшую форму, какъ для выраженія готоваго уже нравственно-психическаго содержанія жизни, такъ и для осуществленія нравственной задачи подвижничества. И не внѣшняя сторона жизни подвижника обращаетъ на себя главное вниманіе І. Кассіана, напротивъ она отодвигается на задній планъ предъ живой личностью инока, внутренній міръ котораго и представляетъ предметъ возможно глубокаго психологическаго анализа. Не душевный складъ подвижника долженъ по мысли преп. Кассіана приспособляться къ внѣшнему (монашескому) строю жизни, а напротивъ этотъ послѣдній долженъ согласоваться съ разнообразными формами перваго. Въ качествѣ иллюстраціи этой мысли преп. Кассіана возьмемъ хотя бы его разсужденіе о подвигѣ поста. „Итакъ, говорить онъ, касательно образа поста не можетъ соблюдаться одинаковое правило, поелику не у всѣхъ тѣль одинаовая крѣпость и соблюдается постъ силою не одной души, какъ прочія добродѣтели.... Различны должны быть время, способъ и качества питанія, именно по неодинаковому состоянію тѣль, или по возрасту и полу, но у всѣхъ должно быть одно правило укрощенія плоти для воздержанія сердца и укрѣпленія духа“¹⁾.

Служебное значеніе для подвижника, а не внѣшнее объективное тяготѣніе надъ его личностью подвига поста ясно подчеркивается здѣсь преп. Кассіаномъ. Это отрицаніе самостоятельнаго значенія за внѣшнимъ, взятымъ внѣ отношенія его къ внутреннему міру инока, ясно показываетъ, что подвижническій идеалъ у І. Кассіана *исключительно нравственнаго свойства*. „Посты, бдѣнія, отшельничество, размышленіе

¹⁾ Inst. V, 5. ср. 7 и 8 гл.

о Св. Писаніи нужны для главной цѣли, т. е. чистоты сердца, которая есть любовь, говорить онъ, и изъ за нихъ не должно нарушать эту главную добродѣтель“ ¹⁾. Но и помимо этихъ названій: чистота сердца, любовь, характеризующихъ идеаль подвижничества, какъ идеаль исключительно нравственный, у преп. І. Кассіана эта мысль выражается очень ясно и прямо: „При цѣломъ, невредимомъ сохраненіи главной добродѣтели (т. е. любви) не будетъ никакого недостатка, если что-либо изъ внѣшнихъ подвиговъ и будетъ опущено“, говоритъ преп. Кассіанъ. „Напротивъ не будетъ никакой пользы все то исполнить (постъ, бдѣніе и пр.), если не будетъ у насъ сказанной главной добродѣтели (любви), для которой то должно быть совершаемо“ ²⁾. „Напрасно будетъ упражняться во внѣшнихъ подвигахъ тотъ, кто довольствуется ими какъ высшимъ благомъ, вниманіе своего сердца будетъ привязывать къ нимъ только.... это значить имѣть орудія для искусства и не знать цѣли, въ которой состоитъ плодъ“ ³⁾.

Это будетъ понятно, если мы припомнимъ, что у преп. Кассіана цѣль подвижничества—достиженіе царства небеснаго—опосредствована третьимъ моментомъ,—нравственнымъ совершенствомъ, которое характеризуется у него какъ „чистота сердца“ ⁴⁾. Отъ подвижника требуется исполнительность въ отношеніи къ его обязанностямъ, но разумная, съ сознаниемъ того, что непосредственной связи между полученіемъ царства небеснаго и этой внѣшней исполнительностью все-таки нѣтъ. Къ вѣчному блаженству ведетъ только душевная чистота и святость, а внѣшніе подвиги только должны служить къ приобрѣтенію послѣдней. Замѣчательно ясно выразилъ эту мысль преп. Кассіанъ въ слѣдующихъ словахъ, вложенныхъ имъ въ уста старца Моисея: „всѣ искусства и науки имѣютъ какую нибудь цѣль (scoron), т. е. назначеніе и свой конецъ (telos).... А вы презрѣвшіе отечество, родъ свой и весь міръ, скажите мнѣ: какая ваша цѣль? и какой конецъ имѣя въ виду вы это сдѣлали?... Мы это сдѣлали ради царства небеснаго. На это авва Моисей сказалъ: вы хорошо сказали о концѣ, но не сказали, какая та цѣль, на которую взирая, мы можемъ по-

¹⁾ Собр. 1, 7.

²⁾ Ibid.

³⁾ Собр. 1, 7.

⁴⁾ Собр. 1, 4.

лучить царство небесное. Когда мы признались, что не знаемъ, старецъ отвѣчалъ: конецъ вашего обѣта есть царство Божіе, а цѣль—чистота сердца, безъ которой невозможно достигнуть онаго конца. Итакъ, къ этой цѣли да будетъ устремленъ всегда нашъ умъ¹⁾.

Насколько же оправдывается теперь указанная черта аскетическихъ воззрѣній преп. Кассіана восточною аскетикой и можно-ли находить въ ней тотъ же самый взглядъ на подвижничество, какъ преимущественно внутреннюю жизнь личности, съ идеаломъ чисто нравственнымъ?

Если обратиться къ восточной аскетикѣ, то уже въ лицѣ самыхъ первыхъ ея представителей: Антонія Вел., Макарія Б., Василия В. и др. можно видѣть тотъ именно взглядъ на подвижничество, по которому значеніе и смыслъ его опредѣляется только внутреннимъ, активнымъ отношеніемъ самого подвижника ко всѣмъ предположеніямъ его званія. У восточныхъ аскетовъ нѣтъ и мысли о томъ, чтобы монашество, взятое во всей совокупности своихъ обнаруженій, какъ внѣшній институтъ, имѣло какое либо значеніе само по себѣ внѣ отношенія къ нему подвижника. Тотъ же, напр., Василій Вел., подвижническія сочиненія котораго имѣютъ своею задачею урегулированіе внѣшняго быта подвижниковъ и предлагаютъ уставъ ихъ жизни, дѣлаетъ это не ради того, что за внѣшней стороною подвижничества признается самостоятельное значеніе и въ ней полагается центръ тяжести, а потому только, что главная цѣль подвижничества, чисто внутренняя нравственная задача (чистота сердца), можетъ осуществляться только путемъ извѣстнаго строя жизни. Это—главная мысль Св. Василия Вел., которая проводится имъ чрезъ всѣ его подвижническіе уставы и выразилась у него въ цѣломъ рядѣ правилъ, опредѣляющихъ собою образъ жизни подвижника²⁾. Понимая идеаль подвижничества, какъ только идеаль чисто нравственнаго характера, Василій В. въ своихъ словахъ подвижническихъ и увѣщательныхъ старается только доказать большую сообразность и большее удобство строя жизни иноческой для осуществленія нравственнаго идеала, нежели строй и обычаи жизни мірской. „Кто въ жизни безгрѣшной (т. е. монашеской) по ея неразвлеченности не имѣлъ силы выдержать борьбу со

¹⁾ Собес. 1. 2—4.

²⁾ Твор. Вас. Вел. Моск. 1858 г. т. 5.

врагомъ, говоритъ онъ, тотъ въ жизни многогрѣшной (мірской) и имъ самимъ управляемой, возмoжетъ-ли преуспѣть въ какой либо добродѣтели?“¹⁾ Это же перенесеніе центра тяжести въ пониманіи подвижничества съ внѣшней стороны, какъ не имѣющей самостоятельнаго значенія, на внутреннюю жизнь личности подвижающагося можно видѣть и у другихъ аскетовъ. Изъ всѣхъ предосторожностей, какія надобно имѣть подвижнику, больше всего, напр. Макарій Вел., внушаетъ ту, чтобы идеаль совершенства не полагался въ одной только внѣшней исправности.

Трудничество съ внѣшней стороны имѣетъ задачу навыкновеніе всѣмъ подвигамъ и всѣмъ добродѣтелямъ не съ тѣмъ, чтобы на этомъ и стоять, но съ тѣмъ, чтобы это самое обращать къ развитію внутренней жизни и стяжанію дѣйственности духа. Потому-то и бываетъ, что нѣкоторые, хотя и несутъ трудъ, но не получаюгъ плода, такъ какъ они останавливаются только на внѣшнемъ, доходятъ только до исправнаго поведенія. „Многіе, говоритъ Макарій Вел., строго наблюдая за внѣшнимъ, упражняясь въ наукахъ и заботясь о жизни правильной, думаютъ, что такой человѣкъ совершенъ, не вникая въ сердце, не примѣчая тамъ пороковъ, какіе обладаютъ душою“²⁾. „Можетъ ли кто бы то ни было сказать: я пощусь, веду сграницескую жизнь, расчитаю имѣніе свое, слѣдовательно уже святъ“³⁾, спрашиваетъ преп. Макарій Вел. и отвѣчаетъ на это отрицательнымъ образомъ.

Насколько прямо и рѣшительно восточные отцы аскеты указываютъ сущность подвижничества въ его внутренней сторонѣ и понимаютъ идеаль совершенства чисто нравственнымъ образомъ, это можно видѣть изъ ихъ *ученія объ отреченіи*. Обычно они различаютъ нѣсколько степеней отреченія, характеризующаго совершенство правда болѣе съ отрицательной стороны, и какъ на совершеннѣйшее отреченіе указываютъ не на внѣшнее стѣсненіе себя и удаленіе отъ мірскаго, а на

¹⁾ Вас Вел. «Слово подв. и увѣщ.» т. 5. стр. 46.

²⁾ Макарь Вел. Бес. 15, 46. Моск. 1852. Ср. 1. Златъ «Слово къ вѣрующему отцу» стр. 109, т. 1. Изд С.-П. Д. Ак. и «О сокрушеніи» стр. 152. т. 1.

³⁾ Мак. В. Бес. 17, 15. Ср. Нилъ Сян т. 2. Стр. 9—10 «Слово подвижъ»

внутреннее. Идеаль этого высшаго внутренняго отреченія отъ міра полагается св. отцами-аскетами въ томъ, чтобы не тѣломъ только оторваться отъ міра и мірскихъ привязанностей, а въ томъ, чтобы самой душой, своими желаніями и мыслями отрѣшиться отъ мірскихъ нравовъ и влеченій тѣла. Вотъ почему, напр., у нихъ воздержаніе понимается отнюдь не въ смыслѣ только воздержанія внѣшняго, а въ смыслѣ внутренняго невиннаго расположенія души: истребленія грѣха и отчужденія отъ страстей ¹⁾. „Самое главное оружіе для борца, говоритъ св. Макарій Вел., и подвижника въ томъ, чтобы, вошедши въ сердце, сотворилъ онъ брань съ сатаною, возненавидѣлъ себя самого, отрекся отъ души своей, гнѣвался на нее, укорялъ ее, противился привычнымъ своимъ пожеланіямъ, препирался съ помыслами, боролся съ самимъ собою“ ²⁾. Путемъ только этого внутренняго отреченія подвижникъ и достигаетъ того состоянія, когда, подавивши въ себѣ всѣ мірскія привязанности, онъ живетъ духомъ въ иномъ горнемъ мірѣ, достигаетъ, такъ называемаго, духовнаго созерцанія, которое у всѣхъ отцевъ признается идеаломъ совершенства, превосходящимъ дѣятельное совершенство.

„Внихни же, что значать сіи двѣ части, представляемая въ лицѣ двухъ женщинъ (Марѣи и Маріи), говоритъ Василій Вел., одна низшая, избравшая для себя служеніе тѣлесному, впрочемъ самое полезное, а другая высшая и болѣе духовная, возшедшая до созерцанія тайнъ..... Если хочешь соревновать Маріи, которая оставила служеніе тѣлу (дѣла милосердія), а востекла къ созерцанію духовныхъ видѣній, то искренно приступи къ дѣлу, оставь тѣло и седи у ногъ Господнихъ... Подражай чему хочешь; будь или служителемъ бѣдныхъ, или любителемъ догматовъ Христовыхъ... Духовное ученіе есть первое, а все прочее—второе по немъ“ ³⁾. Это превосходство духовнаго созерцанія надъ дѣятельнымъ благочестіемъ рѣшительно указывается и Ниломъ Синай-

¹⁾ Васил. Вел. т. V. стр. 140. «Прав. простр. изложени.»

²⁾ Доброт. т. 1. Стр. 218 (§ 165). Ср. Стр. 193—194. Ср. Вас. Вел. т. V. Сгр. 49—50; 108 и т. 6 стр. 8.

³⁾ Вас. Вел. Т. V. стр. 380—381. Ср. 390.

скимъ съ поясненіемъ, что созерцаніе было состояніемъ и превозданнаго человѣка ¹⁾).

Въ силу такого именно пониманія восточными отцами-аскетами идеала подвижничества, какъ идеала чисто нравственнаго, оправдывающая сила подвижничества у нихъ отнюдь не полагается во внѣшнихъ подвигахъ, а только во свидѣтельствѣ чистой совѣсти. „Предавшій сердце свое тому, чтобы искать Бога въ благочестіи истинно, говоритъ авва Исаія, не можетъ тотчасъ возымѣть мысль, что благоугоденъ Богу трудъ его. Ибо пока обличаетъ его совѣсть въ чемъ-либо противоестественномъ, дотоѣ чуждъ онъ свободы. Ибо когда есть обличающій, есть и осуждающій, а гдѣ есть осужденіе, тамъ нѣтъ свободы. Итакъ, когда молясь увидишь, что совершенно ничего не обличаетъ тебя во злѣ, тогда можно сказать, что ты свободенъ и вошелъ въ святой покой Его“ ²⁾. Эту же самую мысль и почти въ такихъ же словахъ очень ясно выразили и другіе восточные аскеты, напр. Василій Вел. въ отвѣтъ на вопросъ: „какъ душа несомнѣнно удостоверяется, что Богъ отпустилъ ей грѣхи“? ³⁾ и Нилъ Синайскій ⁴⁾. Отъ нихъ же она безъ сомнѣнія перешла и къ преп. Кассіану и нашла у него такое подробное развитіе и раскрытіе, какое онъ даетъ ей въ собесѣдованіи „О концѣ покаянія“ (20-е Соб.). Поскольку внѣшніе подвиги и внѣшній бытъ содѣйствуютъ приобрѣтенію этого умиротворенія совѣсти и очищенію сердца отъ тернія и волчцевъ ⁵⁾, постольку они и являются имѣющими свое значеніе и силу и какъ бы лѣкарствомъ, а коль скоро они не приводятъ инока къ благимъ результатамъ, для которыхъ они предназначены, они признаются лишенными содержанія ⁶⁾. Это рѣшительное отри-

¹⁾ Нилъ Син. Твор. Моск. 1858 г. Т. 2. Стр. 37, 104, 117—119; 159—160, 200—217.

²⁾ Доброт. Т. 1. Стр. 461 (§ 18) Ср. Нилъ Син. Т. 2. стр. 5, 247.

³⁾ Вас. Вел. Т. 5 стр. 219 «Правила кратко излож.»

⁴⁾ Твор. Нила Син. Т. 2 стр. 247.

⁵⁾ Мак. Вес. Бесѣда 26 § 21 и 22.

⁶⁾ Вас. Вел. Письмо къ учен. Хилоу. Т. 6 стр. 105—115 ср. Мак. Вел. Бес. 31 § 6.

паніе восточными аскетами значенія въ подвижничествѣ за вѣдшимъ, помимо отношенія его къ внутреннему міру инока, служить яснѣйшимъ доказательствомъ, что идеаль восточной аскетики исключительно нравственнаго свойства. Въ этомъ пунктѣ—въ пониманіи сущности подвижничества и иноческаго идеала—преп. Кассіанъ вполне сходится съ восточными отцами и духъ учителей и наставниковъ былъ очевидно вполне усвоенъ ихъ ученикомъ.

Полагая сущность подвижничества во внутренней жизни подвижника и понимая идеаль этой жизни чисто нравственнымъ образомъ, преп. Кассіанъ въ силу уже этого преимущественное вниманіе сосредоточиваетъ на внутреннемъ мірѣ инока и осуществленіе дѣли подвижничества ставитъ въ зависимость отъ личности самого подвижающагося, подъ условіемъ личнаго активнаго почина и участія въ осуществленіи подвижническаго назначенія. Вотъ почему и условіемъ принятія въ число подвижниковъ служитъ наличность въ душѣ новопоступающаго такихъ данныхъ, которыя ясно бы свидѣтельствовали о свободно составившемся у него рѣшеніи идти путемъ подвижничества ¹⁾. И активность въ выполненіи подвижникомъ своего призванія разумѣется не въ смыслѣ независимаго обсужденія и опредѣленія себя къ тому или другому взятому въ отдѣльности предпріятію, а въ смыслѣ общей готовности и свободно положеннаго согласія на извѣстный, предполагаемый подвижничествомъ рядъ дѣлъ во имя подвижническаго идеала. Только въ этомъ послѣднемъ случаѣ активность инока и не будетъ противорѣчить главному зиждущему принципу въ жизни инока—отреченію отъ своей воли,—и полному послушанію. При этой активности можетъ быть полная волевая раздвоенность, и подвижникъ, выполняя въ силу составившагося ранѣе опредѣленія себя къ извѣстному предположенію, можетъ переживать и испытывать невольное нехотѣніе того, что онъ выполняетъ. Это явленіе волевой раздвоенности есть естественное слѣдствіе нравственнаго несовершенства подвижника съ одной стороны, а съ другой—свободно положеннаго имъ рѣшенія приблизиться къ идеалу подвижничества. И поскольку идеаль нравственнаго совершенства толь-

¹⁾ Inst. IV, 3.

ко еще предносится взору подвижника, какъ прямая цѣль, наличное же содержаніе его духовной жизни вполне противоположно этому идеалу, постоянное самопринужденіе и напряженіе необходимы, чтобы ввести содержаніе нравственнаго идеала въ свою личную жизнь ¹⁾). Въ силу этого путь иночества и является путемъ постоянной сознательной борьбы и страданія, жизнью какъ бы война; сражающагося противъ враговъ, почему преп. Кассіанъ и называетъ подвижника „militem Christi“ ²⁾).

Все дѣло въ собственной волѣ человѣка, въ ней и добро и зло, и помимо свободной воли человѣка и его собственного участія, никто ему не можетъ причинить зла и добра ³⁾), а поэтому задача воспитанія воли въ добръ необходимо предполагаетъ свободное согласіе и принужденіе себя къ тому, что признается для этого необходимымъ. „Ты не долженъ ожидать терпѣнія отъ добродѣтели другихъ, говоритъ преп. Кассіанъ, т. е. что будто ты приобрѣтешь его только тогда, когда никто не будетъ огорчать тебя, что впрочемъ не въ твоей власти, но лучше приобрѣтай его своимъ смиреніемъ и великодушіемъ, кои въ твоей власти“ ⁴⁾). Нравственное совершенствованіе и духовный ростъ, какъ процессъ совершающійся въ живой личности человѣка и въ области свободной воли, не могутъ быть основаны на одномъ только механическомъ воздѣйствіи совѣтъ, а непременно требуютъ, чтобы и сама воля и сознаніе подвижника выступали въ качествѣ положительныхъ факторовъ. Необходимо, чтобы дѣло подвижника было проникнуто сознаніемъ и имѣло оправданіе въ его личной настроенности и въ пониманіи того идеала, къ которому подвижникъ стремится. Идеаль подвижничества и такое живое отношеніе къ нему, „чтобы всѣ дѣйствія подвижника и помысленія всегда направлялись къ нему“ ⁵⁾), и является какъ бы одушевляющимъ началомъ на пути подвижничества. Если жизнь подвижника во всей совокупности ея проявленій мо-

¹⁾ Собр. IV.

²⁾ Inst. I, 2; II, 2; Собр. I; IV.

³⁾ Собр. VI, 4. Inst. IX, 5, 6, 8. Собр. VI, 9; XVIII, 16

⁴⁾ Inst. IV, 42. Ср. Собр. XIX. Inst. VIII, 16, 18; Собр. XVIII, 16.

⁵⁾ Собр. I, 5 ср. гл. 4.

тивируется единственно только этимъ живымъ отношеніемъ инока къ идеалу подвижничества, а это такъ и должно быть непремѣнно ¹⁾, то этимъ само собою устраняется автоматическое и потому бессмысленное прохожденіе пути подвижническаго. Путь подвижничества тогда является процессомъ совершенствованія, въ которомъ воля инока, въ силу свободно положеннаго въ началѣ рѣшенія достичь идеала подвижничества путемъ постоянного самопринужденія и помимо всякихъ другихъ цѣлей кромѣ идеала совершенства, дѣятельно приступаетъ къ исполненію всѣхъ предположеній подвижничества.

Вотъ почему всѣ обѣты иночества и всѣ добродѣтели, хотя и осуществляются съ большимъ насиліемъ надъ собой и при этомъ какъ бы во исполненіе уже сторонней воли (общаго устава или воли настоятеля), остаются и должны оставаться по существу дѣла и по внутреннему отношенію къ нимъ подвижника вполне свободными, какъ мотивируемые исключительно цѣлію достичь идеала нравственнаго совершенства. Отсюда-то требованіе отъ подвижника, которое не разъ высказывается преп. Кассіаномъ, чтобы онъ не ослабѣвалъ и не терялъ той ревности, которая у него была въ началѣ отреченія отъ міра ²⁾, когда онъ, побуждаемый единственнымъ желаніемъ достичь идеала совершенства, проявилъ свободную рѣшимость и готовность ко всему, что нужно будетъ перенести ради этой цѣли. Въ этомъ смыслѣ преп. Кассіанъ и говоритъ, что для подвижника Христова мало отречься однажды, т. е. при началѣ вступленія на путь подвижничества, а нужно отрекаться ежедневно, въ теченіи всей своей жизни ³⁾. Ту самую свободную рѣшимость ко всему, что требуется подвижничествомъ ради идеала совершенства, во время прохожденія пути подвижническаго приходится какъ бы только постоянно повторять и доказывать на дѣлѣ въ приложеніи уже къ частнымъ дѣйствіямъ. Вотъ почему даже такое требованіе отъ подвижника, чтобы онъ совершенно отказался отъ дѣйствій по своей волѣ и всецѣло отдался волѣ старца, отерываая ему каждое свое намѣреніе и каждый шагъ своей жизни

¹⁾ Соб. 1, 2, 4, 5.

²⁾ Inst. IV, 37.

³⁾ Соб XXIV, 2. Справ. Inst. IV.

сообразуя съ его волей, ничуть не говоритъ противъ самостоятельности и активности инока въ дѣлѣ подвижничества, а напротивъ и предполагаетъ ее, если обратить вниманіе на внутреннюю сторону этого послушанія. Сущность и смыслъ этого требованія состоитъ не въ томъ, чтобы механически исполнять повелѣнія старца, подчиняясь власти послѣдняго и не стараясь выработать соотвѣтствующаго душевнаго настроенія, а только, такъ сказать, примиряясь съ необходимостью, а въ томъ, чтобы въ силу сознанный необходимости такого отреченія отъ своей воли для осуществленія идеала совершенства свободно побуждать себя къ этому послушанію, переводя волю старца въ свою личную жизнь, какъ волю Божію, и сообразуя съ этимъ свое настроеніе ¹⁾. Въ силу такого именно отношенія къ обѣту послушанія подвижникъ не только не обращается въ слѣпое орудіе, механически исполняющее волю другого, а напротивъ, какъ и говоритъ преп. Кассіанъ, этимъ онъ и доказываетъ свою личность, свою свободу и мужество ²⁾, именно потому, что онъ поступаетъ такъ по принципу, *имѣ самимъ* свободно положенному. Съ цѣлію выяснитъ и указать подвижнику нормальное отношеніе его къ обѣту послушанія преп. Кассіанъ и разсуждаетъ такъ много о пользѣ послушанія, о необходимости открывать всѣ свои помыслы старцу, какъ лучшею средствѣ въ борьбѣ со врагомъ ³⁾. Преп. Кассіанъ старается ввести въ сознаніе подвижника чрезъ эти разсужденія о пользѣ послушанія ясное представленіе объ отношеніи послушанія и отреченія отъ своей воли къ осуществленію идеала подвижничества, какъ средства къ цѣли, чтобы на почвѣ этого сознанія и могло возникнуть у подвижника свободное рѣшеніе поставить принципомъ своей жизни только волю старца, и постоянное стремленіе осуществлять этотъ принципъ на дѣлѣ и вырабатывать соотвѣтствующее настроеніе. Съ этой точки зрѣнія на послушаніе, какъ на сознательно-активное дѣло самого подвижника, получаютъ свое оправданіе, какъ воспитательныя средства для воли, даже приказанія повидимому совершенно бессмысленныя.

¹⁾ Inst. IV, 39.

²⁾ Собр. XVI, 23.

³⁾ Inst. IV, 8—41. Собр. XIX, 6.

Такъ, напр., рассказываетъ преп. Кассіанъ, одинъ старецъ, желая испытать добродѣтель послушанія аввы Іоанна, бывшаго у него въ молодости послушникомъ, отъ вѣры ли и простоты сердечной она происходитъ, или притворна, принужденна, не при глазахъ ли только онъ покоренъ, приказалъ ему поливать два раза въ день воткнутую въ землю сухую вѣтку, чтобы она отъ непрестанной влажности пустила корни и выросла въ дерево. Юноша Іоаннъ въ теченіе цѣлаго года въ точности и съ такимъ усердіемъ, что ни праздники, ни другія занятія не останавливали его, исполнялъ это приказаніе. Наконецъ старецъ видя, что Іоаннъ исполняетъ приказаніе съ *простосердечнымъ расположеніемъ, безъ смущенія и изслѣдованія причины*, приказалъ ему оставить это занятіе ¹⁾. Въ представленномъ примѣрѣ послушанія, какъ идеалъ исполненія такого подвига, не безъ намѣренія, конечно, отмѣчается и ставится на видъ внутренняя субъективная настроенность юноши Іоанна при исполненіи имъ приказанія, именно *отсутствіе всякаго смущенія, изслѣдованія причинъ, простосердечное расположение и непринужденность*.

Въ этомъ именно внутреннемъ отношеніи подвизающагося къ назначенному ему послушанію и заключается весь смыслъ на видъ совершенно безсмысленнаго дѣла. И не только подвигъ послушанія въ какихъ бы формахъ онъ ни проявлялся, но и все дѣло подвижника необходимо должно быть, по мысли преп. Кассіана, проникнуто сознаніемъ и пониманіемъ своихъ цѣлей и средствъ къ нимъ и по силѣ этого пониманія должно быть активно осуществляемо волей самого подвизающагося. Вотъ что оказалъ одинъ старецъ только что принятому въ общежитіе иноку: „знаешь, говорилъ онъ, сколько дней провелъ ты при вратахъ, а теперь принять. Тебѣ надобно знать, почему ты съ такимъ затрудненіемъ допущенъ, ибо на томъ пути, на который желаешь вступить, ты можешь получить много пользы, *если надлежащимъ образомъ узнавъ оный, будешь исправлять служеніе Христова постепенно и какъ должно*“.

Посему мы долго не принимали тебя, чтобы ты, бывъ принятъ тогда, когда еще не разумѣлъ важности нашего зва-

¹⁾ Inst. IV, 24.

нія, въ послѣдствіи не охладѣлъ или не устоялъ въ обѣтѣ¹⁾. Опредѣливши потомъ сущность и смысл отреченія²⁾, старецъ въ заключеніе дѣлаетъ такое увѣщаніе: „старайся пребыть до конца жизни въ той нищетѣ, которую обѣщаль предъ Богомъ.... Ты не получиши пользы отъ того, что хорошо только начнешь и покажешь ревность только при началѣ отреченія отъ міра, а конецъ не будетъ согласенъ съ началомъ“³⁾. Это наставленіе старца преп. Кассіанъ приводитъ „какъ весьма полезное для всякаго монаха“⁴⁾ и главная мысль, проходящая чрезъ него, та, что дѣло подвижничества должно быть дѣломъ воли самого подвижающагося, которая (воля) направляется къ извѣстнымъ цѣлямъ путемъ сознательнаго самопринужденія, неослабѣвающей ревности. Результатомъ - то этого самодѣтельнаго восхожденія въ подвигъ и является, переживаемое чувствомъ подвижника, мучительное напряженіе воли, отъ котораго и путь подвижничества является путемъ труда, скорби и огорченій. Рѣшившійся служить Богу долженъ приготовить свою душу, *non ad requiem, non ad securitatem, non ad delicias, sed ad tentationes et angustias. Per multas enim tribulationes oportet nos introire in regnum Dei. Angusta namque est porta et arcta via, quae ducit ad vitam, et pauci sunt, qui inveniunt eam*“⁵⁾. Причина этихъ переживаній (*angustias, tribulationes*) въ томъ именно и заключается, что грѣховная воля человѣка, съ выработавшимися въ ней грѣховными навыками и плѣненная „закономъ грѣха“, неподатлива къ той жизни, которая указывается идеаломъ⁶⁾. Этотъ начальный періодъ жизни подвижника, когда производится очищеніе сердца отъ пороковъ, и называется „дѣятельнымъ совершенствомъ“⁷⁾, или, какъ обычно выражаются, „трудничествомъ“.

¹⁾ Inst. IV; 32, 33.

²⁾ Inst. IV, 34—36.

³⁾ Inst. IV; 37.

⁴⁾ Inst. IV, 32.

⁵⁾ Inst. IV, 38. Mign. t 49 p 198. Cp. Coll 1, 2. Mign. t. 49 p. 484 Cp Соб IV.

⁶⁾ Соб. IV ср. Соб XXIII.

⁷⁾ Соб. XIV

Но въ понятіе „дѣятельнаго совершенства“ по мысли преп. Кассіана отнюдь не входятъ занятія, стоящія внѣ прямой связи съ иноческимъ идеаломъ и его прямой задачей, каковы, по существу дѣла, обязанности общественныя. „Дѣятельное совершенство“, по его словамъ, составляется двоякимъ способомъ: первый способъ состоитъ въ томъ, чтобы познать свойство всѣхъ пороковъ и средства врачеванія ихъ; второй— въ томъ, чтобы наблюдался порядокъ добродѣтелей и духъ нашъ усовершенсался въ нихъ... Намъ надобно подвизаться съ двоякимъ намѣреніемъ, какъ для изгнанія пороковъ, такъ и для приобрѣтенія добродѣтелей“ ¹⁾. Что выходитъ за предѣлы единственной для подвижника цѣли жизни и дѣятельности—чистоты сердца, „къ которой всегда долженъ быть устремленъ умъ“, все это отодвигается преп. Кассіаномъ на задній планъ, и идеалъ подвижничества остается въ его пониманіи *идеаломъ личнаго, индивидуальнаго совершенствованія*. Обязанности и дѣятельность общественныя, напр., просвѣщеніе и воспитаніе другихъ, исключаются преп. Кассіаномъ изъ круга *прямыхъ обязанностей* и прямой цѣли подвижника, потому именно, что задача подвижничества есть задача личнаго перевоспитанія ²⁾. Правда преп. Кассіанъ не исключаетъ совершенно возможности заботиться о благѣ ближнихъ, но о благѣ только духовномъ, объ ихъ спасеніи, которое по его словамъ даже дороже своего ³⁾; но и эта забота и дѣятельность на благо другихъ дѣлается возможною и плодотворною тогда только, когда подвижникъ самъ, достигнувъ совершенства и какъ бы обезпечивъ свое собственное спасеніе, вполне закрѣпитъ за собою обладаніе этимъ совершенствомъ ⁴⁾. Въ противномъ случаѣ даже такая дѣятельность, какъ обученіе другихъ духовному совершенству, бываетъ не только бесполезна для обучаемого, но приноситъ и вредъ самому обучающему ⁵⁾. Обязанности въ отношеніи къ ближнимъ для подвижника сводятся у пр. Кас-

¹⁾ Собес. XIV, 3.

²⁾ Соб. I, 4—7.

³⁾ Соб. XVII, 20.

⁴⁾ Соб. XXIV, 13.

⁵⁾ Соб. XIV, 14, 18.

сіана не єь какимъ нибудь частнымъ видамъ дѣятельности на пользу ближнихъ, а єь выработѣ въ подвижникѣ духа любви ко всѣмъ, не исключая и враговъ, и єь добродѣтели терпѣнія. И эта любовь къ ближнимъ вмѣстѣ съ терпѣніемъ отнюдь не является случайно въ зависимости отъ личныхъ качествъ другихъ людей, а напротивъ есть плодъ усилій инока надъ собой, надъ своимъ душевнымъ настроеніемъ и вырабатывается имъ постепенно при сознаніи, что она составляетъ его обязанность; такимъ образомъ и эта обязанность общественная по существу не выходитъ за предѣлы личного совершенствованія. Требованіе отъ подвижника исполненія имъ какихъ нибудь общественныхъ обязанностей, какъ прямого своего долга, далѣе обязанности выработать въ себѣ неизмѣнное чувство одинаковой любви ко всѣмъ и постоянное терпѣніе не простирается, и преп. Кассіанъ нигдѣ не говоритъ особо о какихъ либо частныхъ видахъ дѣятельности на пользу ближнихъ, которые бы вмѣнялись въ прямую обязанность всѣмъ, какъ необходимая принадлежность подвижничества. Уже наличность въ душѣ подвижника указанныхъ настроеній служить лучшимъ ручательствомъ за нормальность отношеній его къ другимъ въ томъ случаѣ, когда представляются къ тому вызывающія обстоятельства. Истинный подвижникъ никогда не осудитъ другого, даже грѣшника ¹⁾, не откажетъ въ помощи больнымъ и нуждающимся, не преминетъ наставить заблуждающагося; вообще сообразно съ своими индивидуальными наклонностями подвижникъ можетъ проявлять чувство любви къ другимъ людямъ въ той или другой формѣ ²⁾.

Этотъ взглядъ преп. Кассіана на общественныя обязанности, какъ на побочныя и не относящіяся по существу дѣла къ прямымъ обязанностямъ подвижника, сведеніе ихъ къ любви и терпѣнію и ученіе о задачѣ подвижника, какъ задачѣ личного нравственнаго перевоспитанія воли, вполне опредѣляется его пониманіемъ той конечной цѣли, къ которой долженъ

¹⁾ Соб. II, 10.

²⁾ Соб. XIV, 4.

стремиться подвижникъ. Конечная цѣль (telos) подвижника— царство небесное— не есть актъ внѣшняго воздаянія со стороны Бога, а есть слѣдствіе пріобрѣтенія человекомъ такихъ душевныхъ настроеній и расположеній, въ совокупности которыхъ и выражается внутреннее содержаніе жизни человека въ качествѣ члена царства Божія. Таковы по опредѣленію преп. Кассіана „правда, миръ и радость о Дусѣ Святѣ“, и кто ихъ имѣетъ, тотъ и находится уже въ царствѣ Божіемъ ¹⁾). Опредѣляемое частіе, это душевное настроеніе человека, вводящее его въ царство Божіе, есть всецѣлая любовь къ Богу и людямъ, дѣлающая его еще здѣсь на землѣ участникомъ того блаженства, которымъ наслаждаются небесныя силы, и сопровождающая его по смерти ²⁾), и тамъ дѣлающая его блаженнымъ. Ясно теперь, что задача подвижника. съ одной стороны, въ виду такого пониманія своей конечной цѣли, а съ другой—, въ виду наличнаго содержанія своей жизни, должна быть дѣломъ чисто индивидуальнаго совершенствованія, должна сводиться къ образованію тѣхъ свойствъ, чрезъ которыя человекъ дѣлается годнымъ вступить въ члены царства Божія и принять участіе въ блаженствѣ горнихъ силъ послѣ смерти. Внѣшнія же нормальныя отношенія къ другимъ сами собой будутъ создаваться на почвѣ выработанныхъ внутреннихъ добрыхъ настроеній. На первомъ планѣ у подвижника должны быть поставлены тѣ именно злыя настроенія его воли, которыя, какъ тернія, выросли въ его сердцѣ ³⁾), и ихъ то нужно имѣть предметомъ прямого воздѣйствія при помощи тѣхъ средствъ, которыя предлагаются подвижничествомъ ⁴⁾). И вотъ, помѣрѣ того, какъ у подвижника будетъ восстанавливаться внутренняя гармонія жизни, у него будутъ устанавливаться правильныя отношенія и ко всему внѣшнему ⁵⁾); миръ уже не вызоветъ разлада въ его душѣ, и онъ, по выраженію преп. Кассіана, будетъ уживаться не только съ людьми, но даже съ дикими звѣрями (Inst. 9, 8). Отсюда-то подвижникъ и долженъ заботиться прежде всего не о просвѣщеніи другихъ, не о служеніи въ

¹⁾ Собес. I, 13.

²⁾ Соб. X, 7; Справ. Соб. I, 13.

³⁾ Соб. XXIII; 11.

⁴⁾ Соб. I.

⁵⁾ Inst. VIII, Соб. XVI, XVIII, XIX.

качествѣ проповѣдника слова Божія, а о томъ, чтобы изъ своей то души изгнать пороки и страсти, при которыхъ не можетъ быть и нормальныхъ христіанскихъ отношеній къ ближнимъ ¹⁾. Таково пониманіе преп. Кассіаномъ задачи подвижника, осуществляемой самимъ подвижникомъ непремѣнно подѣ условіемъ лично-активнаго участія въ предположеніяхъ своего званія. И по существу дѣла эта указанная типическая черта въ возрѣвнн преп. Кассіана на подвижничество есть продуктъ восточной аскетики и перешла къ нему въ силу указанной имъ самимъ зависимости отъ послѣдней.

Достаточно обратить вниманіе на внѣшніе приемы, употребляемые восточными отцами-аскетами при изіюженіи ими своего правоученія и раскрытія своихъ взглядовъ на подвижничество, какъ уже ясно будетъ, что они смотрятъ на жизнь подвижника, какъ на процессъ сознательно совершаемый волею самого подвизающагося. Слова и наставленія Ангонія В., бесѣды Макарія Вел., слова Василия В., Нила Синайскаго и Ефрема Сир. проникнуты тономъ непосредственнаго увѣщанія къ подвижнику, тономъ его ободренія, съ поясненіемъ необходимости того, къ чему онъ обязывается. Восточные аскеты, излагая свое ученіе, обращаютъ его непосредственно къ лицу подвижника, имѣютъ цѣлію пробудить въ немъ личную инициативу, чтобы онъ, выразумѣвъ основы и суть подвижничества, шелъ эгимъ путемъ по личному убѣжденію. „Будемъ бодрствовать и возгрѣвать постоянно благую *ревность* въ домѣ ума нашего, говоритъ Ангоній Вел., чтобы не назвали насъ нерадивыми и лѣнивыми. Надъ ревностнымъ и бодреннымъ страсти никогда не возьмутъ верха“ ²⁾. „Явимъ же усердную готовность къ очищенію себя въ тѣлѣ и духѣ и, принявъ крещеніе Господа І. Христа, будемъ ревнителями добрыхъ дѣлъ, чтобы принести себя самимъ Ему въ жертву пріятную“ ³⁾.

Подобнаго рода увѣщанія и ободренія можно встрѣтить почти на каждой страницѣ наставленій не только у Ангонія В., но и у другихъ. И весь путь подвижничества у нихъ

¹⁾ Inst. X, 2. Срав. Соб. XXIV, 13.

²⁾ Доброт. т. I, стр. 61.

³⁾ Доброт. т. I, стр. 34.

представляется путемъ постояннаго самонасилованія, а ревность и внутренній жаръ являются какъ бы силой, поддерживающей подвижника на этомъ пути: „Будь соревнователемъ живущихъ право, говоритъ Василій В., и дѣла ихъ запиши у себя на сердцѣ..... Царство небесное принадлежитъ употребляющимъ принужденіе и нуждницы восхищаютъ е (Мтѣ. 11 12). Это—евангельское слово.... Поэтому, если хочешь восхитить царство небесное, употреби принужденіе, подклони свою выю подъ иго служенія Христова, стяни яремъ на выю своей; пусть гнететъ онъ твою выю; истончай ее трудомъ добродѣтелей, въ постахъ, въ бдѣніяхъ, въ послушаніи, въ безмолвіи, въ псалмопѣніяхъ, въ молитвахъ, въ слезахъ, въ перенесеніи всякой скорби, наносимой тебѣ демонами и людьми..... Разсматривай дѣла свои каждаго дня, сравнивай ихъ съ дѣлами предшествовавшаго дня и поспѣшай къ исправленію“ ¹⁾. Изъ этихъ словъ Василія Вел. ясно, что подвижничество, понимаемое вообще восточными аскетами, какъ дѣло возсозиданія души и даже всего человѣка ²⁾, есть дѣло личной инициативы подвижника и создается волей самого подвижающагося. Чтобы достичь той или другой степени совершенства, необходимо постоянно понуждать себя къ этому ³⁾, ибо помимо своей собственной воли никто въ человѣкѣ не можетъ произвести ни добра, ни грѣха ⁴⁾. Вотъ почему и нѣтъ пользы для подвижника, если онъ только проявитъ свою ревность и рѣшимость въ началѣ отреченія, а потомъ не будетъ понуждать себя къ концу ⁵⁾. Нужно постепенно затѣмъ входить въ подвигъ; „по-немногу отнимай у себя житейскія наслажденія, говоритъ Василій Вел., истребляя всѣ свои навыки.....; когда возьмешь верхъ надъ пристрастіемъ къ одному удовольствію, тогда вступай въ борьбу съ пристрастіемъ къ другому“ ⁶⁾. Къ добродѣтельнымъ поступкамъ и къ совершенству нужно возбуждаться „самопроизвольнымъ усердіемъ“, говоритъ Нилъ

¹⁾ Твор. Вас. В. т. 5, стр. 62. «Слово подвиж и увѣщ.».

²⁾ Ант. В. Доброт. т. 1, стр. 65 (§ 11)

³⁾ Макарь. В. Доброт. т. 1, стр. 190.

⁴⁾ Ант. В. Доброт. т. 1 стр. 38, 76, ср. I. Злат. т. 1 стр. 41, 85.

⁵⁾ Вас. В. «Письмо къ учен. Хилону» т. VI, 105.

⁶⁾ Ibid.

Синайскій ¹⁾, и это его выраженіе кажется всего лучше передаетъ общій взглядъ восточныхъ аскеговъ на подвижничество, какъ дѣло созидаемое волей подвижающагося. Вотъ почему таже восточная аскетика обратила серьезное вниманіе и даже поставила предметомъ прямого воздѣйствія и борьбы такое состояніе души, которое характеризуется полнѣйшимъ ея изнеможеніемъ и какъ бы разслабленіемъ въ дѣлѣ движенія къ совершенству. На языкѣ аскетики это состояніе извѣстно подъ именемъ *унынія*, которое причисляется къ восьми главнымъ порокамъ ²⁾ „Имя Амаликъ означаетъ уныніе, говоритъ авва Исаія. Ибо, когда начнетъ человѣкъ убѣгать отъ пожеланій своихъ и оставить грѣхи свои и прибѣгнетъ къ Богу, тогда *уныніе*—первое,—воюетъ противъ него, желая опять возвратить его на грѣхи его. Прогоняется сіе уныніе прилежнымъ къ Богу *присѣдніемъ*, присѣднію сему благопріятствуетъ воздержаніе, воздержаніе сохраняется тѣлесными трудами; и чрезъ нихъ то освобождается Израиль“ ³⁾. Въ силу то этого требованія, чтобы подвижничество было дѣломъ воли самого инока „*самопроизвольнымъ усердіемъ*“ оно и является у аскетовъ Востока съ такимъ неизмѣннымъ характеромъ и элементомъ труда, скорби, испытаній ⁴⁾, что и самое достиженіе совершенства обуславливается этимъ именно „трудничествомъ“ ⁵⁾. Трудъ и скорбь не оттого, что жизнь подвижника регулируется помимо его желанія, а въ томъ, что воля его съ трудомъ подчиняется тѣмъ самоопредѣленіямъ, которыя указываются *любомъ* какъ руководителемъ къ истинной жизни ⁶⁾.

Элементъ добровольности и личнаго почина, обуславливаемый полнымъ пониманіемъ дѣла подвижничества, необходимо долженъ быть во всѣхъ подвигахъ ⁷⁾, на которые рѣ-

¹⁾ Нилъ Син. т. 2 стр. 75.

²⁾ Нилъ Син. т. 1 стр. 215—217 Евагріѣ. Доброт. т. 1 стр. 603.

³⁾ Авва Исаія. Добр. т. 1 стр. 305.

⁴⁾ Эти выраженія въ приложеніи къ подвижничеству употребляются отцами весьма часто.

⁵⁾ Доброт. т. 1 стр. 50 (Наст. Ант. В.).

⁶⁾ Ученіе объ умѣ, какъ «владычественномъ», какъ руководителѣ къ истинной жизни, можно находить у всѣхъ отцевъ: Мак. В бес. 46; особенно Григ. Нисск ч. 1 его твореній; Нилъ Син т. 2 стр. 282. Ант. Вел. Доброг. т. 1 стр. 66, 79, 81, 94—100 и др.

⁷⁾ Нилъ Син. твор. т. 2 стр. 99.

шается инокъ, иначе подвижничество, совершаемое механически, теряет свой смысл. „Человѣкъ по природѣ имѣетъ предназначение и его-то взыскуетъ Богъ. И поэтому повелѣваетъ, чтобы человѣкъ сперва понялъ, понявъ возлюбилъ и предназначалъ волей“, говоритъ Макарій Вел.¹⁾ Въ силу такого требованія восточной аскетики, чтобы весь трудъ подвижника носилъ характеръ разумной и сознательной *добровольности*, эта послѣдняя черта дѣятельности подвижника не исключается даже фактомъ полнѣйшаго подчиненія старцу. Требованіе отъ первоначальнаго, чтобы онъ въ видахъ обезпеченія своего спасенія предалъ себя волѣ старца, есть требованіе всѣхъ восточныхъ аскетовъ²⁾. Но даже и при такомъ строгомъ требованіи, чтобы послушникъ уже „ни во что не вмѣнялъ всякую свою волю“³⁾, внутренняя сторона этого послушанія не только не исключаетъ, но предполагаетъ личный починъ, предначинаніе и самопроизвольность подвижника. Путь послушанія со своей внутренней стороны является путемъ свободнаго, постояннаго стѣсненія своей воли въ сознаніи должности этого.

Характерно въ данномъ случаѣ и то, что восточная аскетика предоставляетъ собственной волѣ подвижника исканіе старца—руководителя, такъ что о невольности дальнѣйшаго послушанія не можетъ быть и рѣчи. „Съ великою заботливостью и внимательностью постарайся найти мужа, говоритъ Василій В., который бы непогрѣшительно предшествовалъ тебѣ въ образѣ жизни, хорошо умѣлъ руководить шествующихъ къ Богу, украшенъ былъ добродѣтелями, былъ свѣдущъ въ божественныхъ писаніяхъ, не разсѣянъ, не сребролюбивъ, не озабоченъ многимъ, безмолвенъ и пр... И если найдешь такого, предай ему себя, ни во что вмѣнивъ и отринувъ прочь всякую свою волю.... У добрыхъ учителей и уроки добрые, а у злыхъ конечно злые....: лукавый спѣшитъ убѣдить, чтобы не предавали себя строгой жизни, или такому мужу, который всѣ грѣхи наши выводитъ намъ предъ взоры и исправляетъ ихъ.... И вотъ, если, щадя себя, отъищешь учи-

¹⁾ Доброт. т. 1 стр. 173 ср. 212 (§ 152) также и Нилъ Син и др.

²⁾ Ант. В. Доброт. т. 1 стр. 47—49, 66. Вас. В. т. V, 49—50; Нилъ Син. т. 2 стр. 56—57.

³⁾ Вас. Вел. т. V, 50.

теля снисходительнаго въ страстамъ твоимъ, то напрасно ты вступилъ въ подвижъ отреченія отъ міра..... Поэтому, если найдешь по благодати Божіей учителя добрыхъ дѣлъ, наблюдай за собою, чтобы не дѣлать тебѣ ничего вопреки воли учителя“¹⁾. Главное то, чтобы подвижникъ *самъ имѣлъ заботу* о своемъ спасеніи и въ силу этой заботы пользовался всѣми средствами, предлагаемыми подвижничествомъ, какъ нѣкотораго рода лѣкарствами²⁾. И такъ какъ зло, которое долженъ уничтожить подвижникъ, коренится глубоко въ его душѣ и волѣ³⁾, то человѣкъ долженъ самъ какъ бы войти внутрь себя и сдѣлать предметомъ своей дѣятельности эту внутреннюю свою жизнь, путемъ прямого воздѣйствія на нее. „Нѣкоторые говорятъ, что Господь требуетъ отъ людей однихъ явныхъ плодовъ, а тайное совершаетъ самъ Богъ, но не такъ бываетъ на самомъ дѣлѣ...: Господь требуетъ отъ тебя, чтобы самъ на себя ты былъ гнѣвнъ, велъ брань съ умомъ своимъ“⁴⁾.

Вотъ почему восточные отцы-аскеты тѣ занятія подвижника, которыя выходятъ изъ круга непосредственнаго воздѣйствія на свою внутреннюю личную жизнь, каковы, напр., общественная благотворительность, какъ только благотворительность, или обученіе другихъ въ цѣляхъ только обученія, отодвигаютъ на задній планъ. Идеалъ подвижничества остается у нихъ идеаломъ только личнаго индивидуальнаго совершенствованія, а все, что дѣлается внѣ связи съ этимъ идеаломъ, имѣетъ побочное значеніе. Своя душа прежде всего должна быть предметомъ заботы и врачеванія и когда самъ достигнешь совершенства, тогда уже можно заботиться и о споспѣшествованіи благу другихъ⁵⁾. А такъ какъ высшее для человѣка благо состоитъ въ его спасеніи, то и обязанность къ другимъ подвижника, признавашаго уже для себя лично это благо единственнымъ, должна выражаться очевидно въ духовномъ руководствѣ, на почвѣ искренней любви и сочувствія къ нимъ. Этими двумя требованіями, т. е. требованіемъ любви

¹⁾ Вас. Вел. т. V, стр. 49—51. Срав. Ант. В. Доброт. т. 1 стр. 123—124.

²⁾ Взглядъ на подвижничество какъ на своего рода *iatrosion* общій взглядъ всѣхъ вост. аскетовъ.

³⁾ Ант. В. Добр. т. 1 стр. 80, 82 (§§ 89, 102) Мак В. Добр. т. 1 стр. 219 Григ Нисск ч 1, стр. 224—287, 394. I. Злат. т. 1, стр. 41. 85.

⁴⁾ Макарь Вел. Дорт. т. 1, стр. 207—208 (§ 141).

⁵⁾ Нилъ Син. т. 2, стр. 43, 209, 216.

и сочувствія къ другимъ и, какъ естественнаго слѣдствія этой любви, стремленія духовно руководить ко спасенію и ограничиваются сужденія восточныхъ аскетовъ объ общественныхъ обязанностяхъ подвижника. „Справедливо, говоритъ Нилъ Синайскій, молиться не о собственномъ только своемъ очищеніи, но и объ очищеніи всякаго соплеменника, чтобы подражать въ этомъ ангельскому праву“ ¹⁾. „Блаженъ монахъ, который со всею радостью взираетъ на спасеніе и преслѣзаніе всякаго какъ на свое собственное“; „тотъ-монахъ, кто отъ всѣхъ отлученъ и со всѣми въ согласіи“ ²⁾. Эту же мысль о любви къ ближнимъ, какъ сочувствіи ихъ спасенію, весьма явно раскрываетъ и св. Макарій Вел. ³⁾. У этихъ же отцевъ можно находить мысль и о духовномъ руководствѣ другихъ, но только послѣ достиженія личнаго совершенства. „Когда покорены всѣ страсти, ниоткуда не беспокоятъ уже враги и оборонительныхъ оружій не нужно употреблять въ дѣло; тогда хорошо воздѣлывать души другихъ“ ⁴⁾, говоритъ Нилъ Синайскій. „И почему иные предъ тѣми, которые въ добродѣтели полезны для себя, почитаютъ наиболѣе достойными предпочтенія тѣхъ, которые полезны для другихъ? Мнѣ кажется, что они непременно похвалятъ того, у кого горитъ домъ и все имущество въ домѣ облято пламенемъ, а онъ, послушавшись убѣжденія друзей, идетъ съ ними на сговоръ или еще для сватовства, потому что потребность друзей призналъ болѣе достойной предпочтенія, нежели прекращеніе пожара въ своемъ домѣ“ ⁵⁾.

У св. Макарія Вел. это дѣло духовнаго просвѣщенія и руководства другихъ представляется долгомъ не столько намѣреннаго и спеціальнаго, такъ сказать, миссіонерскаго подвига, а просто какъ бы неизбѣжнымъ слѣдствіемъ, ихъ духовной высоты и свѣта во исполненіе словъ Спасителя, что не можетъ укрыться свѣтильникъ, стоящій на верху горы ⁶⁾. Подобное же можно находить и у св. Антонія В.; онъ

¹⁾ Нилъ Син. т. 1, стр. 180 (§ 39) Слово о молитвѣ.

²⁾ Ibid. стр. 195.

³⁾ См. П. П. Пономаревъ. «Догм. осн. хр. аскет» стр. 180

⁴⁾ Нилъ Син. т. 2 стр. 43.

⁵⁾ Ibid стр. 209, срав стр. 216.

⁶⁾ Макарь. В. Добр. т. 1, стр. 263.

говорить: „люди съ истинно человѣческими достоинствами, должны столько стараться о боголюбивой и добродѣтельной жизни, чтобы ихъ добродѣтельная жизнь сіяла между другими людьми подобно тому, какъ малая порфира, набрасываемая поверхъ бѣлыхъ одеждъ въ украшеніе ихъ, выдается и всѣмъ бываетъ замѣтна“¹⁾). Изъ указанныхъ здѣсь сужденій восточныхъ отцевъ-аскетовъ объ обязанностяхъ подвижника къ ближнимъ, ясно, что прямой идеалъ подвижничества и прямая его задача по мысли восточныхъ аскетовъ все-таки есть задача личнаго совершенствованія²⁾).

Вотъ почему, напр., Пахомій В. правиломъ 139-мъ запрещаетъ инокамъ даже принятіе священства, съ которымъ соединяется учительство, какъ особая обязанность и нѣкоторый родъ начальствованія. Сущность альтруизма восточная аскетика полагаетъ въ выработкѣ такихъ душевныхъ настроеній, которыя уже обезпечивали бы нормальность отношенія личности къ обществу и считаетъ дѣло подвижника осуществленнымъ, если этимъ настроеніямъ сообщена прочность и непоколебимость³⁾). И если принять съ одной стороны во вниманіе ихъ взглядъ на прямую задачу подвижничества—очищеніе сердца, и конечную цѣль его—царствіе Божіе, и пониманіе ими послѣдняго, а съ другой—,имѣть въ виду признаніе ими безусловной зависимости внѣшнихъ отношеній человѣка въ ихъ христіанскомъ характерѣ отъ совершенства въ себѣ самомъ⁴⁾), то такое рѣшеніе вопроса объ общественныхъ обязанностяхъ является вполне логическимъ.

Въ данномъ случаѣ излишне излагать принципиальные взгляды восточной аскетики на спасеніе человѣка, на царствіе небесное, на добро и зло для того, чтобы указать логическія основанія ихъ взгляда на задачу подвижника, какъ на задачу только личнаго совершенствованія. Намъ нужно было только показать, что тѣ общія типическія черты аске-

¹⁾ Ант. Вел. Доброт. т. I. стр. 70 (§ 33) Срав. Вас. В. т. V, 41

²⁾ Само собой понятно, что подвижникъ при обстоятельствахъ можетъ проявлять свою любовь къ ближнимъ въ разнаго рода благодѣяніяхъ. Но здѣсь онъ, такъ сказать, только отзывается на запросы совѣтъ, а не дѣлаетъ ихъ прямою своею обязанностью

³⁾ Мак. В. Доброт. т. I, стр. 236 (§ 207).

⁴⁾ Ibid.

тических возрѣній преп. Кассіана, именно взглядъ на подвижничество какъ главнымъ образомъ внутреннюю жизнь личности съ задачей личнаго совершенствованія, осуществляемой подъ условіемъ активно-сознательной дѣятельности самого инока, дѣйствительно находитъ себѣ оправданіе въ восточной аскетикѣ¹⁾). Восточная аскетика въ этихъ чертахъ цѣликомъ выразилась въ возрѣніяхъ преп. Кассіана, и ученикъ остался вѣренъ духу своихъ учителей.

Если отъ разсмотрѣнія общихъ типическихъ чертъ аскетическихъ возрѣній преп. Кассіана обратиться къ самому содержанию этихъ возрѣній, то путемъ того же сравнительнаго анализа легко можно установить и здѣсь тѣсную связь преп. Кассіана съ восточной аскетикой и дѣйствительное отношеніе его къ ней, какъ источнику своихъ возрѣній. Оставляя въ сторонѣ обще-христіанское міровозрѣніе преп. Кассіана, поскольку оно опредѣлилось вліаніемъ востока, обратимся прямо къ содержанию его аскетическихъ возрѣній.

Опредѣляя подвижничество, какъ искусство достигать чистоты сердца, а чрезъ нее и царства небеснаго и спасенія²⁾), согласно со взглядомъ на подвижничество восточной аскетики³⁾), преп. Кассіанъ *необходимость подвижничества выводитъ изъ состоянія природы падшаго человека и такимъ образомъ указываетъ антропологическую основу подвижничества*. Антропология составляетъ общую почву и основную точку отправления для всѣхъ его аскетическихъ возрѣній, въ частности, она же даетъ ему матеріалъ и для вопроса о причинѣ необходимости подвижничества. Необходимость подвижничества заключается въ самомъ же человѣкѣ, въ томъ внутреннемъ разладѣ, который, явившись прямымъ слѣдствіемъ уклоненія человѣка отъ истинной жизни въ сознаніи единства своей воли съ волей Божіей, дѣлаетъ для него невозможнымъ осуществленіе своего нравственнаго назначенія безъ усиленной борьбы съ собой и чисто искусственныхъ пріемовъ⁴⁾). Какъ

¹⁾ Для знакомства съ вост. аскет. въ ея общихъ чертахъ можетъ служить пособіемъ напечат. въ «Хр. Чт.» за 1895 г. отчетъ проф. стип. Г. Левицкаго

²⁾ Соб. 1.

³⁾ Макарь. В. Доброт. т. 1, стр. 212, (§ 152), Вас. Вел. т. V, 78 (слово о подвижнич.). Нилъ Сина. т. 2, стр. 3. (Слово подвижнич.),

⁴⁾ Собес. IV, XXIII и XXII.

это произошло и что такое сдѣлалось съ человѣкомъ, на это и отвѣчаетъ антропология преп. І. Кассіана, характеризующая намъ состояніе человѣка сначала въ качествѣ члена царства Божія (до паденія), а потомъ послѣ паденія въ качествѣ члена царства діавола. Нужно сказать, что содержаніе антропологическихъ воззрѣній препод. Кассіана, за исключеніемъ нѣкоторыхъ частности, имѣетъ весьма близкое сходство съ антропологіей восточныхъ отцевъ и какъ бы воспроизводитъ ее, обобщая сказанное послѣдними ¹⁾).

Это согласіе антропологическихъ воззрѣній преп. Кассіана съ антропологіей востока опредѣлило собою и совпаденіе его съ восточными отцами-аскетами въ указаніи *причины подвижничества*. Причиной подвижничества, какъ такого рода жизни, гдѣ человѣкъ ведетъ борьбу со страстями ради чистоты сердца, по воззрѣнію восточныхъ отцевъ, тоже является сама природа человѣка, носящая въ себѣ внутреннее противорѣчіе и раздвоенность ²⁾).

Человѣкъ, добровольно уклонившійся отъ истинной жизни по закону ума къ жизни по закону плоти, придалъ неесте-

¹⁾ Наиболее тѣсная связь въ этомъ пунктѣ христіанскаго міровоззрѣнія преп. Кассіана замѣтна у него съ Григоріемъ Нисскимъ, сочиненіе котораго «Объ устроеніи человѣка» и посвящено исключительно антропологии.

Составъ человѣка и его способности указываются преп. Кассіаномъ тѣ же, что и у Григор. Нисск. См. Григ. Нисск. «О жизни Моисея» ч. 1 стр. 230—300. «О молитвѣ» 433 стр. и особенно соч. «Объ устроеніи человѣка». Взглядъ на «умъ» какъ на «владычествующій» въ природѣ человѣка, на стремленіе его къ Богу, какъ законъ его природы, и на необходимость подчинять направленіе всей жизни этому закону богоподобнаго ума, какъ закону истинной жизни человѣка, ясно раскрытъ восточными о. о. раньше преп. Кассіана: Григ. Нисск. въ указанныхъ сочиненіяхъ; Антон. В. см. Доброт. т. 1, 66, 88, 71; «Наставленія о добр. жизни въ 170 гл. Доброт. т. 1 стр. 81—86. У Антонія В. очень ясно выступаетъ выдѣленіе «ума» въ душѣ, какъ особаго Божьяго дара. Умъ богоподобенъ и стремится къ Богу. Доброт. т. 1, стр. 81—82. Прямо говорится, что душа господа тѣла; Доброт. т. 1, стр. 82 (§ 101) и 85 (§ 117). Тоже самое разсужденіе объ «умѣ» и у Макара в. Доброт. т. 1, стр. 155—168 ср. 243—244, 190. Срав. Вас. в. т. V стр. 101; 390—392. І. Злат. т. I, стр. 21—25. Нилъ Син. т. I, стр. 282, т. 2, стр. 209.

²⁾ См. соч. П. П. Пономарева § «Догм. осн. хр. аскет. у о. о. IV в.» стр. 90.

ственное и недолжное значеніе этимъ стремленіямъ, и они оказываютъ противленіе его стремленію снова жить по закону ума, производя „тернія и волчцы“ въ его сердцѣ¹⁾. Послѣ паденія человѣка и послѣ проклятія Божія „на землѣ сердца возродились и возрасли тернія и волчцы. Похищенъ свѣтъ его и облеченъ онъ во тьму. Убили душу его, разсыпали и раздѣлили помыслы его, совлекли умъ его съ высоты, и человѣкъ Израиль сталъ рабомъ истиннаго фараона, и онъ поставилъ надъ человѣкомъ приставниковъ дѣла и досмотрщиковъ—лукавыхъ духовъ, которые понуждаютъ человѣка волею и неволею дѣлать лукавыя дѣла его, составлять брѣніе и плинны“²⁾. Эти слова св. Макарія В., характеризующія нравственное состояніе человѣка падшаго и его положеніе въ отношеніи къ нравственной задачѣ своей жизни, буквально почти повторяются и преп. Кассіаномъ въ его характеристикѣ состоянія внутренняго разлада въ жизни человѣка падшаго³⁾. Внутренній разладъ въ человѣкѣ, борьба существующихъ въ немъ двухъ началъ жизни—доброй и злой,—такихъ началъ, изъ которыхъ одно дано какъ должное и истинное, а другое произведено самимъ человѣкомъ⁴⁾, разсматривается всѣми восточными отцами, какъ причинное основаніе самаго бытія аскетизма и его необходимости. „Если кто, говоритъ Григорій Нисскій, хотя немного, отрѣшивъ свой разумъ отъ тѣла и ставъ чуждъ рабству страстямъ и неразумности, ясною и проницательною мыслію взглянетъ на свою душу, тотъ въ естествѣ ея во всей чистотѣ увидитъ любовь Божію къ намъ и намѣреніе, какое Онъ имѣлъ при созданіи ея.. Онъ найдетъ, что съ самою сущностью и природою человѣка соединено стремленіе желанія къ добру и совершенству и что съ самымъ естествомъ его сопряжена безстрастная и блаженная любовь къ тому умопостигаемому и блаженному образу, ко-

¹⁾ Макарь. в. Доброт. т. I, стр. 161 (§ 27) срав. стр. 247

²⁾ Макарь. в. Доброт. т. I, стр. 161 (§ 27) срав. стр. 247.

³⁾ Собес. XXIII, 11—12.

⁴⁾ Зло по взгляду восточ. отцовъ есть воля человѣка, въ ея отпаденіи отъ Бога и уклоненіи отъ исполненія воли Божіей. Ант. вел. Доброт. т. I, стр. 68. Срав. Макарь. в. Доброт. т. I, стр. 219. Особенно же у Григ. Нисск. «о молитвѣ» стр. 433, т. I, ср. стр. 394. Срав. «о жизни моисея» стр. 284—287.

тораго человѣкъ есть подобіе. Но нѣкое блужданіе сихъ видимыхъ и вѣчно текущихъ вещей, посредствомъ неразумной страсти и горькаго удовольствія обольщая и очаровывая небрежную и нерадивую отъ безпечности душу, влечетъ ее къ тяжкому пороку, раждающемуся отъ удовольствій жизни и раждающему смерть для своихъ любителей“¹⁾. „Есть въ насъ по естеству вождельніе къ Богу, говоритъ авва Исаія, и безъ сего вождельнія къ Богу нѣтъ и любви, но врагъ измѣнилъ его (вождельніе) въ срамное похотѣніе, чтобы похотствовать всякой нечистотѣ. Въ умѣ по естеству есть ревность по Богу и безъ ревности по Богу нѣтъ и преспѣянія, но эта ревность по Богу измѣнилась въ насъ въ ревность неестественную— чтобы ревновать другъ противъ друга, завидовать и лгать другъ другу.... Уму свойственно высокоумдіе по естеству предъ врагами его; такъ: когда нашло оно на Іова, то онъ поношеніемъ покрылъ враговъ своихъ...., но это высокоумдіе предъ врагами измѣнилось въ насъ: смирились мы предъ врагами и возвысокоумдствовали другъ предъ другомъ, уязвляя себя взаимно и праведными себя считая паче ближнихъ“²⁾.

Общая мысль восточныхъ отцевъ о разстроенномъ внутреннемъ состояніи человѣка, дѣлающемъ необходимымъ подвижничество для осуществленія нравственной цѣли жизни человѣка, получила очень ясное выраженіе въ ученіи Григорія Богослова о двухъ умахъ въ человѣкѣ, влекущихъ человѣка по совершенно различнымъ направленіямъ, параллельно чему у преп. Кассіана развивается ученіе о двухъ воляхъ³⁾. „Два, точно два во мнѣ ума, говоритъ Григорій Богословъ; одинъ добрый и онъ слѣдуетъ всему прекрасному; а другой худшій и онъ слѣдуетъ худому. Одинъ умъ идетъ къ свѣту и готовъ покаряться Христу; а другой-умъ плоти и крови и влечетъ во мракъ и согласенъ отдаться въ плѣны веляру. Одинъ увеселяется земнымъ, ищетъ для себя полезнаго не въ постоянномъ,

¹⁾ Григор. Нисскій. «О цѣли жизни по Богѣ» ч. VII, стр. 263—264.

²⁾ Авва Исаія. Доброт. т. I, стр. 284—285. Срав. Макарьевъ. Добр. т. I, стр. 164. Всѣ почти сочиненія Ефрема Сирина проникнуты чувствомъ скорби и плачемъ отъ сознанія грѣховности человѣка и безсилія въ дѣланіи добра. Тоже и у Григор. Богосл. твор. т. 5, стр. 10, («плачь и моленіе ко Христу»); т. 4, стр. 305, («плачь о страданіи души своей»).

³⁾ Соб. IV.

а въ преходящемъ, любить пиршества, ссоры, обременительное пресыщеніе....., а другой восхищается небеснымъ и уповаемымъ какъ настоящимъ, въ одномъ Богъ полагаетъ надежду жизни, любить нищету, труды и благія заботы и идетъ тѣснымъ путемъ жизни“¹⁾. Эта характеристика двухъ умовъ со стороны направленія ихъ дѣятельности почти въ тѣхъ же словахъ прилагается преп. Кассіаномъ къ его „двумъ волямъ“²⁾. И какъ эти двѣ воли преп. Кассіана взаимнымъ самоотрицаніемъ, такъ и два „ума“ восточныхъ отцевъ этимъ же самымъ самоотрицаніемъ и дѣлаютъ невозможнымъ для человѣка такой срединный путь, гдѣ бы безъ трудовъ и усилій достигалось и нравственное совершенство и въ то же время отдавалось бы должное и низшимъ влеченіямъ. Человѣкъ служить или низшимъ влеченіямъ или же, если желаетъ слѣдовать закону добра, долженъ идти путемъ усиленныхъ трудовъ и испытаній³⁾.

Двѣ воли, существующія въ падшемъ человѣкѣ, дѣйствуютъ въ немъ какъ два закона: одинъ законъ „грѣха и смерти“, а другой—„жизни и свободы“, и сила перваго настолько велика, что человѣкъ, ставшій на путь спасительный, рѣшившійся идти къ нравственному совершенству путемъ подвижничества, совершенно безсиленъ самъ побороть въ себѣ законъ грѣха и смерти и необходимо долженъ прибѣгать для этого къ помощи благодати Божіей⁴⁾.

Ученіе о благодати, какъ силѣ помогающей человѣку въ дѣлѣ нравственнаго совершенствованія, и является у преп. Кассіана, какъ мы видѣли, въ качествѣ основанія для возможности осуществленія подвижничества. Убѣжденіе въ томъ, что пройти путь подвижничества и достичь нравственнаго совершенства можно только при помощи Божіей должно по мысли преп. Кассіана входить живымъ звеномъ въ сознаніе подвижника. Чтò принадлежитъ въ дѣлѣ спасенія благодати и чтò силамъ самого человѣка, это, по силѣ возможности, было выяснено въ главѣ: „Осуществленіе подвижничества“. Въ дан-

¹⁾ Твор. Григ. Бог. т. IV, стр. 305—306.

²⁾ Соб. IV, 11.

³⁾ Соб. IV, 12. Срав. Макарь. в. Доброт. т. 1, стр. 195, (§§ 111—112) Вас. вел. т. 5, стр. 93, (правила простр. излож.).

⁴⁾ Собес. XXII, 14 и Собес. XXIII.

номъ случаѣ важнѣе взять нѣсколько параллелей изъ восточныхъ аскетовъ, которые тоже основаніемъ возможности осуществленія подвижничества ставятъ, съ одной стороны, въ известной степени правоспособность собственныхъ природныхъ силъ человѣка къ добру, съ другой,—благодать Божию, какъ необходимое вспомошествоующее средство. Самъ человѣкъ, хотя и не мертвъ совершенно для добра и въ самой своей природѣ носить сѣмена добродѣтелей, какъ говорить І. Златоустъ: „ὁρᾷς ὅτι πρὸς τὴν ἀρετὴν ἔχομεν ἀπὸ τῆς φύσεως σπέρματα“ ¹⁾.., но онъ можетъ давать своей волей только поводъ къ вспомоществованію ему со стороны благодати, можетъ предназначить сопротивляться злу, а всякое добро и успѣхъ въ добродѣтели зависятъ отъ благодати.

„Что дѣлаетъ душа повидимому сама собою, говоритъ св. Макарій В., что предприѣмлетъ и прилагаетъ стараніе совершить, опираясь на собственную только силу и думая, что сама собой безъ содѣйствія Духа можетъ привести дѣло въ совершенство, въ томъ много погрѣшаетъ; потому что неблагопотребна для небесныхъ обитателей, неблагопотребна для царствія та душа, которая думаетъ сама собою и своими только силами безъ Духа преуспѣть въ совершенной чистотѣ“ ²⁾. Но это отнюдь не устраняетъ и собственные усилія человѣка, а напротивъ и самое-то дѣйствіе благодати возможно подѣ условіемъ только собственного исканія и стремленія человѣка осуществить высшіе запросы жизни. Человѣкъ чрезъ это, такъ сказать, показываетъ приспособленность своей природы и своего духовнаго состоянія къ воздѣйствію благодати. „Человѣкъ по природѣ имѣетъ предназначаніе и его-то взыскуетъ Богъ. И поэтому повелѣваетъ, чтобы человѣкъ сперва понималъ, познавъ возлюбилъ и предназначалъ волею“, говоритъ св. Макарій В., но тутъ же продолжаетъ: „а чтобы мысль привести въ дѣйствіе, или перенести трудъ, или совершить дѣло,—сіе благодать Господня даетъ возжелавшему и увѣровавшему. Посему воля человѣческая есть какъ бы существенное условіе; если нѣтъ воли—Самъ Богъ ничего не дѣлаетъ, хотя и можетъ

¹⁾ Іоаннъ Златоустъ, Hom. 2 in Ephes. Mign. t. 62 p. 20. Срав. Hom. 67 in Gen. гл. 49 Mign. t. 54 p. 571—580. Особ. слова „Ἐκαστος ἡμῶν ἐν αὐτῇ τῇ φύσει: ἐν ἀποκατεμένον ἔχει. τὴν γυναικὶ τῆς ἀρετῆς“.

²⁾ Макарь. Вел. Доброт. т. 1 стр. 221 (С 172).

по свободѣ Своей“¹⁾). Эти слова Макарія Вел. самымъ точнымъ образомъ вкратцѣ выражаютъ общее сужденіе восточныхъ отцевъ о положеніи собственныхъ силъ человѣка въ дѣлѣ осуществленія нравственной задачи²⁾). Возможность осуществленія подвижничества и достиженія спасенія имѣетъ за себя основаніе въ силѣ креста Христова и подаваемой Имъ благодати³⁾, а самый процессъ спасенія совершается подъ условіемъ дѣятельнаго участія собственныхъ силъ человѣка. Это—общее убѣжденіе восточныхъ отцевъ, перешедшее и къ преп. Кассіану и у него нашедшее подробное раскрытіе въ виду пелагианскихъ движеній. И поскольку у преп. Кассіана въ качествѣ причины подвижничества указывается разстроенное состояніе природы человѣка падшаго, а въ качествѣ основанія возможности осуществленія подвижничества—ученіе о благодати Божіей, помогающей собственнымъ силамъ человѣка, въ этихъ пунктахъ своихъ воззрѣній онъ согласенъ съ восточными отцами⁴⁾).

Къ вопросу объ осуществленіи подвижничества, послѣ того какъ указано основаніе возможности его, относятся болѣе частные вопросы: вопросъ о внутреннемъ исходномъ началѣ подвижничества и о тѣхъ субъективныхъ побужденіяхъ, кото-

¹⁾ Ibid. стр. 173 (§ 67).

²⁾ Сравни съ этими словами сужденія: Григ. Нисск. т. VII, 265 («о плѣи жизни по Богѣ»), Марк. Подв. 257—258 стр. («о раѣ и законѣ»), Ефрема Сир. «Слово къ отреч. отъ міра». Т. 5 стр. 18, 28 и «Наставл. монахамъ» т. 5 стр. 33—35. Изд. Моск. 1850 г. Иоанн. Златоуста Гомилія 12 на посл. къ Евр. (3). Mign. t. 63 p. 99 изд. 1862 г.

³⁾ Макар. В. Доброт. т. 1 стр. 168.

⁴⁾ Подробное и частнѣйшее сравнительное послѣдованіе вопроса о свободѣ и благодати въ ихъ взаимномъ отношеніи у преп. Кассіана и у восточныхъ о.о. считаемъ въ данномъ случаѣ не уместнымъ; это должно составить совершенно особый трудъ и трудъ обширный. Въ данномъ случаѣ достаточно въ приложеніи къ аскетическимъ воззрѣніямъ ир. Кассіана указать только, что основаніе возможности осуществленія подвижничества у преп. Кассіана восточныхъ аскетовъ одно и то же. Мы указали вкратцѣ и общее рѣшеніе вопроса о взаимоотношеніи свободы и благодати въ процессѣ спасенія у восточныхъ о.о., положенное преп. Кассіаномъ въ основу своихъ взглядовъ на свободу и благодать. Ученіе вост. аскетовъ о благодати можно читать въ сочиненіи Wörter'a: «Der Pelagianismus nach seiner Ursprung und seine Lehre». Freiburg. 1866 г.

рыми руководится подвижникъ въ своемъ дѣлѣ; далѣе, вопросъ о главныхъ внутреннихъ качествахъ и настроеніяхъ, которые должны проходить чрезъ всю жизнь подвижника и наконецъ о тѣхъ переживаніяхъ и явленіяхъ въ области внутренняго и внѣшняго человѣка, изъ которыхъ и слагается жизнь подвижника. Независимо отъ троякаго, совершенно различнаго, способа призванія ко спасенію это вступленіе человѣка на путь спасительный субъективно выражается у всякаго человѣка въ одномъ и томъ же чувствѣ *страха Божія*. Это чувство страха Божія, въ смыслѣ сознанія своей виновности предъ Богомъ и страха за свою участь, и является по воззрѣнію преп. Кассіана внутреннимъ исходнымъ началомъ подвижничества, поддерживающимъ подвижника на пути добродѣтели въ начальное время жизни. По мѣрѣ нравственнаго совершенствованія этотъ страхъ смѣняется болѣе совершенными побужденіями: надеждой и любовью или страхомъ благоговѣнія.

Эти три внутреннія побужденія или начала жизни подвижнической указаны и восточной аскетикой.

„Если человѣкъ желаетъ стяжать любовь Божию, то онъ долженъ возымѣть страхъ Божій, страхъ же раждаетъ и плачь, а плачь раждаетъ мужество“, говоритъ Антоній Вел. ¹⁾. „Будемъ ходить, убѣждаетъ онъ, въ страхѣ Господнемъ, такъ какъ намъ предписано со страхомъ и трепетомъ содѣвать свое спасеніе. Страхъ Господень искореняетъ изъ души всѣ лукавства и грѣхи. Кто же не боится Бога, тотъ впадаетъ во многая злая“ ²⁾. Хотя по своему внутреннему достоинству страхъ Божій характеризующій настроеніе и нравственное состояніе человѣка, и ниже другихъ началъ: надежды и любви ³⁾, но онъ однако разсматривается отцами, какъ исходное начало и первое побужденіе къ добродѣтели. „Блюстителъ исполненія заповѣдей, говоритъ монахъ Евагрій, есть страхъ Божій, который есть плодъ ~~первой~~ вѣры, вѣра же есть внутреннее благо души“ ⁴⁾. Итакъ, по мысли Евагрія первое настроеніе увѣровавшаго человѣка есть страхъ Божій ⁵⁾. Св. І. Златоустъ

¹⁾ Ант. Вел. Доброт. т. I стр. 35 (§ 39).

²⁾ Ibid. стр. 57 ср. 130 стр.

³⁾ Вас. Вел. т. V стр. 91—92.

⁴⁾ Доброт. т. I стр. 578 (§ 53).

⁵⁾ Сравни Инл. Спн. т. I стр. 250—256.

въ своемъ словѣ „О сокрушеніи“ очень ясно раскрываетъ, что исходное начало и охрана добродѣтели есть страхъ Божій, какъ постоянное сознаніе своего недостойнства ¹⁾).

Но такъ какъ страхъ Божій въ дѣлѣ исполненія воли Божіей ставитъ человѣка въ рабское положеніе, при которомъ добраго настроенія, составляющаго главное достояніе человѣка, можетъ и не быть, то у св. отцевъ восточныхъ въ качествахъ высшихъ побужденій къ добродѣтельной жизни указываются надежда и любовь, особенно послѣдняя. Любовь уже ручается за твердость человѣка въ добрѣ, ибо онъ тогда исполняетъ волю Божію не по страху, не въ надеждѣ на награды, а единственно въ силу сердечнаго расположенія и услажденія добромъ; отсюда-то человѣкъ и долженъ отъ страха непременно восходить на степень любви. „Укажу вамъ дѣло, говоритъ Антоній В., которое одно дѣлаетъ человѣка твердымъ въ добрѣ и блюдетъ его такимъ отъ начала до конца, именно: любите Бога всею душею вашею, всѣмъ образомъ вашимъ и всѣмъ умомъ вашимъ и ему единому работайте. Тогда Богъ дастъ силу великую и радость, и всѣ дѣла Божіи станутъ для васъ сладки какъ медъ, всѣ труды тѣлесные, умныя занятія, и бдѣнія, и все вообще иго Божіе будетъ для васъ легко и сладко“ ²⁾). Это превосходство любви, какъ высшаго начала добродѣтельной жизни, съ особенной силой выдвигается Василиемъ Вел., Іоанномъ Златоустомъ и Ниломъ Синайскимъ ³⁾). „Изрекшіи: „да просвѣтитъ свѣтъ вашъ предъ челоуѣки“, замѣчаетъ Нилъ Син., повелѣлъ дѣлу воніять о себѣ, а не дѣлающимъ провозглашать о немъ, чтобы и добродѣтель была славна и намѣреніе было не укоризненно, избравъ доброе не ради челоуѣческой славы, но ради награды отъ Бога, если не достигло оно того предѣла совершенства, чтобы не имѣть нужды и въ послѣдней; потому что святое дѣло,—избирать доброе не ради чего иного, но ради самого добра“ ⁴⁾).

¹⁾ Ин. Злат. т. I стр. 153 и особ. 154. Ср. стр. 169 («Слово къ Стагирію»).

²⁾ Ант. В. Доброт. т. I стр. 49 (§ 57). Срав. Мак. В. Доброт. т. I стр. 265—266.

³⁾ Вас. В. «Правила простр. излож.» твор. т. 5 стр. 91—92. Іоан. Злат. «Слово о сокрушеніи», т. 1 стр. 159; «Слово къ Стагирію». Т. 1 стр. 169; твор. Іоан. Зл. Изд. С.П. Д. Ак. при «Христ. Чтен.». Сравни съ ними І. Кассіана Соб. 11 «О совершенствѣ».

⁴⁾ Нилъ Син. т. I стр. 14 («о тщеславіи»).

Это настроеніе подвижника,—руководствоваться въ дѣлѣ добродѣтели не своимъ интересомъ (наградой), а жить въ отреченіи отъ себя и только для Бога, психологически имѣть свое начало очевидно *въ смиреніи*. Такимъ образомъ, смиреніе вмѣстѣ съ терпѣніемъ является у восточныхъ отцевъ такъ же, какъ и у преп. Кассіана, главнымъ основаніемъ всей жизни подвижника, прочной основой всего его дѣла. Основаніемъ для этого служить у нихъ взглядъ на гордость, въ которой человѣкъ ставитъ свою волю принципомъ своей жизни, какъ на источникъ зла. Поэтому-то и смиреніе, въ которомъ человѣкъ отказывается отъ своей воли и не считаетъ уже себя самостоятельнымъ носителемъ жизни, по противоположности является источникомъ добра.

„Всѣ хотящіе быть принятыми въ первый чинъ, говоритъ св. Антоній В., не иначе могутъ этого достигнуть, какъ *смирениемъ*; такъ какъ въ началѣ то, что свергло съ неба, было движеніемъ гордости. Итакъ, если не будетъ въ человѣкѣ крайняго смиренія, смиренія всѣмъ сердцемъ, всѣмъ умомъ, всѣмъ духомъ, всею душою и тѣломъ—то онъ царствія Божія не наслѣдитъ“¹⁾. Тотъ же Антоній В. убѣждаетъ подвижника выработать въ себѣ терпѣніе, какъ необходимое условіе успѣха дѣла. „Что бы ты ни дѣлалъ, говоритъ онъ, дѣлай то съ терпѣніемъ, и Богъ поможетъ тебѣ во всѣхъ дѣлахъ твоихъ и во всемъ, что ни случится съ тобой. Смотри не малодушествуй“²⁾. Въ терпѣніи и проявляется постоянство добраго расположенія подвижника, постоянство его смиренія и искренней любви къ Богу. Значеніе и смыслъ искушеній, посылаемыхъ Богомъ человѣку, въ томъ и заключается по возрѣнію восточныхъ отцевъ, чтобы выдѣлать подвижающихся и живущихъ добродѣтельно только по искренней любви къ Богу и укрѣпить ихъ въ этой любви, сообщивъ доброй волѣ подвижника устойчивость³⁾. Эта телеологія искушеній восточныхъ отцевъ перешла и къ преп. Кассіану и нашла у него обстоятельное

¹⁾ Антон. В. Доброт. т. I стр. 33. Ср. стр. 110, 134 и 77. Срав. Макарь В. Доброт. т. I стр. 231.

²⁾ Ант. Вел. Доброт. т. I стр. 109 срав. стр. 133 (§ 34—40) срав. Вас. Вел. т. 5, 62.

³⁾ Макарь В. Доброт. т. I стр. 250—251. I. Злат. (Слова къ Стагирію). Нилъ Син. т. I стр. 100—117.

раскрытіе въ „Собесѣдованіи объ убіеніи святыхъ“ (Соб. VI). Въ рѣшеніи этого вопроса преп. Кассіанъ не ограничивается доводами только „*ad hominet*“, какъ это дѣлають І. Златоустъ и Нилъ Синайскій, раскрывающіе свою мысль только на почвѣ библейскихъ примѣровъ, а старается путемъ логическаго опредѣленія понятій о добромъ, зломъ и среднемъ доказать, что искушенія, посылаемыя Богомъ на праведниковъ, не зло, а имѣють цѣлію служить добру, и сами по себѣ вещь средняя. И вся то жизнь подвижника по существу дѣла есть постоянная борьба съ искушеніями, такъ что и мужъ совершенный долженъ быть всегда бдителенъ и постояненъ въ своемъ смиреніи и терпѣніи.

Жизнь подвижника у восточныхъ отцевъ раздѣляется на два періода: періодъ трудничества и борьбы и періодъ свѣтлаго состоянія, какъ переживанія результатовъ, достигнутыхъ путемъ трудничества. Царство Божіе, какъ обитаніе Духа Божія въ сердцахъ людей и какъ состояніе мира и радости ¹⁾, достигается только путемъ усиленныхъ трудовъ, направленныхъ къ очищенію сердца. Это—общая мысль восточныхъ отцевъ—аскетовъ, ее ясно высказываютъ: Антоній Вел., Макарій Вел., Авва Исаія, Василиій Вел., Григорій Нисскій и др. ²⁾.

Вотъ почему и подвижнику по словамъ восточныхъ отцевъ въ началѣ его жизни прилично имя Іакова, какъ запинаемаго пороками, а потомъ уже имя Израіля—зрящаго Бога ³⁾. Борьба подвижника сосредоточивается главнымъ образомъ въ области внутренней его жизни и имѣетъ предметомъ тѣ порочныя наклонности, которыя мѣшаютъ человѣку быть членомъ царства Божія.

Восточная аскетика въ лицѣ своихъ представителей и главнымъ образомъ въ лицѣ монаха Евагрія и Нила Синай-

¹⁾ Ант. В. Доброт. т. 1 стр. 35 (§ 33). Это состояніе есть уже предвкушеніе будущаго блаженства, какимъ наслаждаются теперь горнія силы Т. об. царство небесное еще начинается здѣсь на землѣ, срав. Мак. В. Доброт. т. 1, 264 стр.

²⁾ «Уставъ отшельнической жизни. Доброт. т. 1 стр. 50—54; 94—115, Мак. В. «Бесѣды». Доброт. т. 1 стр. 196—260 Вас. В. «Слова подвиж. и правила», т. 5 стр. 61—63 и др. Григ. Нисск. «О жизни Моисея». Твор. ч. 1 стр. 312, 360. Авва Исаія. Доброт. т. 1 стр. 303, 374.

³⁾ Авва Исаія. Добр. т. 1 стр. 304; Ант. В. Добр. т. 1 стр. 43; Нилъ Син. т. 2 стр. 51. Срав. І. Кассіана предисл. къ 1—X Собес.

скаго предупредила I. Кассіана въ ученіи объ осьми главныхъ порокахъ, съ которыми подвижнику приходится бороться въ періодъ трудничества. Тѣ самыя восемь пороковъ, около которыхъ по Кассіану группируются всѣ страстныя движенія человѣка, указываются уже Евагріемъ и Ниломъ Синайскимъ съ тѣмъ только различіемъ, что у Евагрія четвертымъ по счету порокомъ указывается не *интѣ*, какъ это у преп. Кассіана и Нила Син., а *печаль* ¹⁾). Такимъ образомъ преп. Кассіанъ имѣлъ уже много готовыхъ мыслей и готоваго матеріала для раскрытія своего ученія о страстяхъ. Отличіе его въ этомъ отношеніи отъ восточныхъ аскетовъ можно видѣть только развѣ въ той полнотѣ и подробности, съ какой онъ изслѣдуетъ причины ихъ, описываетъ свойства и указываетъ врачевство ихъ ²⁾). У восточныхъ отцевъ обращается болѣе вниманія на психологію страстей съ цѣлію дать общую психологическую теорію ихъ возникновенія, но частнаго и подробнаго описанія самаго дѣйствія и проявленія страстей у нихъ нѣтъ.

„Возбуждаемая воспоминаніемъ похоть есть корень страстей, родственныхъ тѣмъ“, говоритъ Антоній В. ³⁾). Благодаря этой похоти человѣкъ начинаетъ услаждаться нечистымъ воспоминаніемъ и въ концѣ концовъ даетъ согласіе на грѣхъ. Поэтому-то сѣменемъ грѣха, изъ котораго (сѣмени) на почвѣ похоти вырастаютъ всѣ пороки, является собственно дурной помысль. „Когда воспріимешь мечтаніе о какомъ либо чувственномъ удовольствіи, поберегись, чтобы не быть тотчасъ увлечену имъ ⁴⁾“, совѣтуетъ Антоній В. Тотъ же взглядъ на помысль, какъ сѣмя грѣха, можно находить: у Макарія В. Григорія Нисскаго и особенно Нила Синайскаго ⁵⁾).

У преп. Нила Синайскаго есть уже попытка психологическаго анализа постепеннаго развитія страсти. „Безпорядоч-

¹⁾ Доброт. т. 1 стр. 603 (объ осьми помыслахъ къ Анатолію) и твор. Нила Син. т. 1 стр. 201—219. Срав. преп. Кассіана Inst. V—XII и Соб. V.

²⁾ Inst. V, 1.

³⁾ Доброт. т. 1 стр. 91 (§ 157). Срав. стр. 111—118; 167. Срав. Нила Син. т. 2 стр. 61—62.

⁴⁾ Доброт. т. 1 стр. 93 (§ 167).

⁵⁾ «Всѣды» Мк. В. Доброт. т. 1 стр. 157 (§ 14), стр. 213—216. Григ. Нисск. твор. т. 1 стр. 412—443 «О молигѣ» Нилъ Син. твор. т. 1 стр. 243 «Слово 1-е къ Евлогію», т. 2 стр. 65—69 «Слово подвижническое».

ное стремленіе чувства, говорить онъ, обыкновенно производитъ страстный помысль, а помысль—постыдное вожделѣніе, вожделѣніе же—наслажденіе и еще одобреніе, а за нимъ слѣдуетъ на дѣлѣ совершаемый грѣхъ, который, какъ скоро начинается, должно и прекращать въ первой причинѣ, отвращать взоръ, возбуждающій по порядку все, что выше сказано, прежде нежели будетъ устремленъ онъ и слѣдуетъ отступленіе труднымъ“ ¹⁾. Вотъ почему и Нилъ Синайскій и другіе восточные отцы-аскеты средствомъ къ борьбѣ со страстями считаютъ такую бдительность со стороны подвижника, чтобы не дать уму увлечься дурными помыслами ²⁾.

Блужданіе ума и разсѣянность его сдѣлались какъ бы естественнымъ состояніемъ падшаго человѣка, и вотъ подвижнику нужно бороться съ этой разсѣянностью, останавливаясь только на добрыхъ помыслахъ ³⁾. Надобно стремиться къ тому, чтобы „умъ былъ утвержденъ въ Богѣ“ ⁴⁾, такъ какъ тогда уже не доступны будутъ дурные помыслы, происходящіе и отъ самого человѣка и отъ діавола ⁵⁾.

Основное дѣленіе преп. Кассіаномъ всѣхъ страстей на тѣлесныя и душевныя, ясно намѣчено гораздо раньше его восточной аскетикой. Преп. Кассіанъ, взявъ это дѣленіе, далъ только болѣе точное опредѣленіе различія этихъ страстей; сдѣлалъ попытку новаго подраздѣленія ихъ на естественныя и неестественныя и, сообразно четвероякому способу ихъ дѣйствія, указалъ возможность подраздѣленія ихъ на четыре па-

¹⁾ Нилъ Син. т. 2 стр. 200.

²⁾ Григ. Нисск. т. 1 стр. 442—443. Нилъ Син. т. 1 стр. 242—243, Вас. Вел. т. 5 стр. 399.

³⁾ Макарь В. Доброт т. 1 стр. 213.

⁴⁾ Ibid. стр. 215.

⁵⁾ Восточные отцы указали тѣ самые источники помысловъ, которые указываетъ и преп. Кассіанъ. Василиій В. указываетъ два источника помысловъ: самого человѣка и діавола (т. 5 стр. 424), а монахъ Евагріій различаетъ тройкое происхожденіе помысловъ: отъ ангеловъ (у преп. Кассіана отъ Бога), отъ человѣка и отъ діавола. Доброт. т. 1 стр. 623. Взглядъ преп. Кассіана на отношеніе діавола къ человѣку тотъ же, что и у Апт. В (Доброт. т. 1 стр. 32, 46—47), Мак. В. (Добр. т. 1, 252), Евагрія (Доброт. т. 1 стр. 585, 636), Васил. В. (т. 5 стр. 251) Іоан. Злат. («слово 1-е къ Стагир.» т. 1 стр 172).

ры¹⁾. Благодаря конечно даннымъ восточной аскетики у преп. Кассіана указано довольно ясно внутреннее отношеніе страстей между собой и тотъ порядокъ, въ которомъ слѣдуетъ развитіе одной страсти изъ другой, выдѣлено нѣсколько самыхъ главныхъ страстей и чисто на психологическихъ основаніяхъ указаны лучшіе приемы къ борьбѣ со страстями²⁾. Дѣйствительно, восточная аскетика сдѣлала не мало въ этомъ отношеніи, особенно въ лицѣ Евагрія и Нила Синайскаго. На „душевныя“ страсти указываетъ уже Антоній В. (Доброт. т. 1 стр. 27 и 78), а у св. Василия В. есть указаніе на тѣлесныя страсти (т. 5 стр. 399). У Нила Синайскаго есть и опредѣленіе тѣхъ и другихъ страстей по существу почти одинаковое съ преп. Кассіаномъ. „Страсти тѣлесныя ведутъ начало свое отъ естественныхъ потребностей плоти и противъ нихъ нужно воздержаніе, а страсти душевныя порождаются отъ потребностей душевныхъ и противъ нихъ потребна любовь“ говоритъ Нилъ Синайскій³⁾. Еще ранѣе пр. Кассіана Нилъ Синайскій и Евагрій выдѣляли изъ числа прочихъ страстей три страсти—чревоугодіе, сребролюбіе и тщеславіе, какъ такія, которыми обусловливается возникновеніе всѣхъ другихъ страстей, и въ подтвержденіе своихъ мыслей ссылались на историческій примѣръ искушенія Господа діаволомъ, который старался возбудить въ немъ именно эти страсти⁴⁾. Такимъ образомъ, въ ученіи о страстяхъ преп. Кассіанъ замѣтно сходится съ Евагріемъ и Ниломъ Синайскимъ. Въ подобнаго рода близкомъ отношеніи стоитъ преп. Кассіанъ еще къ Григорію Нисскому, но только въ другомъ пунктѣ, именно по вопросу о молитвѣ. Въ своемъ ученіи о значеніи молитвы въ жизни

¹⁾ Собес. V.

²⁾ Соб. V срав. Inst. V—XII.

³⁾ Нилъ Син. т. 1 стр. 255.

⁴⁾ См. твор. Нила Син. т. 1 стр. 178 («о различ. лук. помыслахъ»). Евагрій см. Доброт. т. 1 стр. 618. Срав. преп. Касс. Соб. V, 6. У Нила Син. чревоугодіе поставляется источникомъ всѣхъ страстей кромѣ двухъ послѣднихъ (твор. т. 2 стр. 75); срав. Касс. Соб. V, 10. О сочиненіяхъ Евагрія кстати замѣтимъ, что онѣ по отзыву бл. Иеронима (Epist 135 ad Ctesiph) читались не только греками по всему Востоку, но и на Западѣ латинянами въ переводѣ Руфина, его ученика. См. Доброт. т. 1 стр. 567. Значить преп. Кассіанъ имѣлъ полную возможность знать паз.

подвижника, видахъ молитвы, условіяхъ ея успѣшности, особенно въ изъясненіи молитвы Господней преп. Кассіанъ сохранилъ не только мысли и духъ восточнаго отца, но часто даже буквально воспроизводитъ его ¹⁾). Въ изображеніи молитвеннаго восхищенія, какъ состоянія отреченія человѣка отъ всего земного, какъ жизни только созерцаніемъ Бога, преп. Кассіанъ слѣдуетъ уже Нилу Синайскому ²⁾).

Ученіе преп. Кассіана о духовномъ совершенствѣ какъ о созерцаніи и о тѣхъ результатахъ, какіе достигаются путемъ трудничества при очищеніи сердца, есть общее ученіе восточныхъ отцевъ-аскетовъ ³⁾). Основаніемъ этого ученія такъ же, какъ и у Кассіана, служить у нихъ взглядъ на состояніе первозданнаго человѣка, какъ на такую жизнь, которая имѣла въ своемъ основаніи подчиненное положеніе воли въ отношеніи къ велѣніямъ богоподобнаго ума, и по своему господствующему настроенію была состояніемъ созерцанія, направленнаго къ Богу ⁴⁾). Путь къ этому созерцанію, или духовному вѣдѣнію, для человѣка падшаго есть уже путь подвига въ добродѣтеляхъ ⁵⁾), а самое созерцаніе Бога, котораго достигаетъ подвижникъ путемъ подвига въ добродѣтеляхъ, выражаетъ собою высшую степень его духовнаго совершенства. Поэтому то и блаженство, получаемое отъ этого созерцанія Бога, таково, что праведникъ, разъ испытавшій его, желаетъ непрерывно наслаждаться имъ ⁶⁾).

¹⁾ Григор. Нисск ч. 1 стр. 331—469 (слова о молитвѣ). Особенно изъясненіе молитвы Господней; срав Григ. Нисск «слово о мол. 2—5 стр. 400—469 ч. 1 съ Собес. I. Касс. IX. Срав. Вас. Вел. т. 5 стр. 379—382 Нилъ Син. т. 2 стр. 135—136.

²⁾ Нил. Син. т. 2 стр. 135. Срав. преп. Кассіан. Соб. IX, 15.

³⁾ У нихъ подвижникъ на степени совершенства называется Израилемъ—взрѣвшимъ Бога. Ант. В. Доброт. т. 1 стр. 43; Авва Исаія Добр. т. 1 стр. 304. Тоже и у преп. Кассіана, предисл. къ Соб. 1—X.

⁴⁾ Нилъ Син. т. 2 стр. 117—119; 159—160 срав. Вас. В. т. 5 стр. 390—392.

⁵⁾ Ант. В. Доброт. т. 1, стр. 68, 91; Мк. В. Доб. т. 1, стр. 219; Григ. Нисск. ч. 1, стр. 265—267; 312—315. «О жизни Моисея». Нилъ Син. т. 2, стр. 3.

⁶⁾ Васил. В. т. 5 стр. 379—381—390. Нил. Син. т. 2 стр. 37, 104. Образъ Марѣи и Маріи, какъ образъ дѣятельнаго совершенства и созерцанія, раньше I. Кассіана упогребл. Вас. Вел. въ указанномъ мѣстѣ его трудовъ и Мак. В. Доброт. т. 1 стр. 253 (252). Нилъ Син. т. 2 стр. 217.

Говоря о высшемъ духовномъ совершенствѣ какъ о созерцаніи Бога или духовномъ вѣдѣніи, восточные отцы употребляютъ еще и другіе термины для характеристики этого совершенства и употребляютъ въ томъ именно смыслѣ, какой они получили у преп. Кассіана въ силу связи его идей съ идеями Востока. Совершенство характеризуется ими, какъ „сыновство“ ¹⁾ и обитаніе въ сердцѣ человека самого Бога ²⁾; какъ любовь ³⁾, истинная свобода и высшее видѣніе ⁴⁾, но преимущество въ опредѣленіи совершенства всетаки отдается „созерцанію“.

Почти въ такихъ же выраженіяхъ представляетъ характеристику духовнаго совершенства и преп. Кассіанъ, какъ это было указано выше. И нужно сказать, что сходство здѣсь не въ терминахъ только, а въ самомъ содержаніи ихъ, что весьма ясно видно будетъ, если взять на себя трудъ привести содержаніе всѣхъ указанныхъ нами мѣстъ святоотеческихъ твореній ⁵⁾.

Къ вопросу объ осуществленіи подвижничества относится еще вопросъ о внѣшней сторонѣ жизни подвижника и о тѣхъ подвигахъ, которые онъ принимаетъ на себя. Характеризуя взглядъ преп. Кассіана на подвижничество, какъ на проявленіе главнымъ образомъ внутренней жизни личности, мы уже указывали на согласіе его съ восточными отцами во взглядѣ на весь внѣшній строй жизни и внѣшніе подвиги, какъ только на лучшее средство къ выработкѣ добраго настроенія или же какъ на естественную форму выраженія этого настроенія. Въ данномъ случаѣ достаточно ограничиться указаніями только на нѣкоторыхъ отцевъ Востока, съ которыми у преп. І. Кассіана

¹⁾ Ант. В. Доброт. т. 1 стр. 27. Мак. В. Доброт. т. 1 стр. 264.

²⁾ Ант. В. Доброт. т. 1 стр. 35, 40. Мак. В. Доброт. т. 1 стр. 255.

³⁾ Мак. В. Доброт. т. 1 стр. 265—266; Авва Исаія и Евагрій. У Нила Син. суть любви—сдѣлать расположеніе всѣхъ единымъ; твор. т. 2 стр. 183, тоже, что кассіановское опредѣленіе любви, какъ единства воли.

⁴⁾ Ант. В. Доброт. т. 1 стр. 61, 73. Мак. В. Добр. т. 1 стр. 255; Григ. Нисск. ч. 1 стр. 265—267 «О жизни Моисея» ср. стр. 312—315, 345.

⁵⁾ Нужно замѣтить, что восточные о.о. считаютъ полное совершенство не достижимымъ (Мак. В. Доброт. т. 1 стр. 259—260; 228—229), а потому даже праведникъ не безгрѣшенъ и долженъ говорить: «остави долги наши» (Григ. Нисск. ч. 1 стр. 458—460) Срав. І. Касс. Собес. XXIII.

можно замѣчать по данному вопросу наибольшее совпаденіе. На Василия В. онъ самъ указываетъ, какъ на источникъ своихъ взглядовъ по вопросу о внѣшней жизни монаховъ ¹⁾). И достаточно просмотрѣть пятый томъ твореній св. Василия Великаго, содержащій въ себѣ его „Слова подвижническія“, „Уставы“ и „Правила“, чтобы видѣть справедливость этого заявленія преп. Кассіана ²⁾).

Въ описаніи одежды подвижника и ихъ символическаго значенія у преп. Кассіана буквальное совпаденіе съ Евагріемъ ³⁾). Въ указаніи происхожденія подвижничества отъ временъ апостольскихъ у преп. Кассіана прямое совпаденіе съ Ниломъ Синайскимъ ⁴⁾).

Въ результатѣ сравнительнаго анализа аскетическихъ воззрѣній преп. Кассіана и воззрѣній восточныхъ отцевъ, какъ со стороны ихъ общихъ типическихъ чертъ, такъ и со стороны содержанія, является полная возможность сказать, что духовное богатство восточной аскетики самымъ существеннымъ образомъ вошло въ содержаніе аскетическихъ твореній І. Кассіана, и идеи послѣдняго есть идеи цѣлаго ряда восточныхъ отцевъ-аскетовъ ⁵⁾).

Это отношеніе преп. Кассіана къ восточной аскетикѣ вполне естественно въ виду поставленной имъ самимъ цѣли своихъ трудовъ, и было бы напротивъ странно, если бы преп. Кассіанъ, поставившій себѣ задачею изложить ученіе о подвижничествѣ въ духѣ восточныхъ отцевъ, въ результатѣ своихъ трудовъ далъ бы что либо совершенно несогласное съ духомъ восточной аскетики. Это могло бы случиться или въ томъ случаѣ, если бы преп. Кассіанъ не въ состояніи былъ проникнуть въ духъ и понять идеалы восточнаго подвижничества, или въ томъ случаѣ, если бы онъ, какъ человѣкъ западный, хотя и

¹⁾ Предисл. къ Instit. русск. перев. стр. 7—8.

²⁾ Наприм. отношеніе къ нищѣ и понятіе воздержанія, взглядъ на собственность, на взаимоотношеніе братіи, о всемъ этомъ преп. Кассіанъ разсуждаетъ согласно съ Василиемъ Вел

³⁾ Доброт. т. 1 стр. 569—570. Срав. Inst. кн. 1 преп. Кассіана.

⁴⁾ Нил. Син. т. 2 стр. 1—10 (слово подвижн.). Срав. преп. Касс. Собес. XVIII.

⁵⁾ Насколько было возможно, мы постарались, чтобы утвержденіе это было не голословнымъ.

воспитавшійся на Востокѣ, задавшійся цѣлію перенести духъ восточнаго подвижничества на западъ и въ кругъ западнаго богословскаго мышленія, не сѣумѣлъ бы справиться съ этой задачей и у него духъ Востока утратился бы подъ преобладающимъ вліяніемъ Запада. Но оба эти предположенія устраняются въ виду указаннаго полнаго согласія аскетическихъ воззрѣній преп. Кассіана съ воззрѣніями Востока. И это согласіе не есть только согласіе компилятора съ тѣми источниками, на основаніи которыхъ дѣлается компиляція. Въ приложеніи къ I. Кассіану нельзя сказать, что онъ рабски слѣдовалъ восточнымъ отцамъ, чисто механически соединялъ выдержки по составленному плану. Заслуга его въ томъ и состоитъ, что его трудъ представляетъ нѣчто органически цѣльное и связанное. Онъ беретъ подвижничество во всей совокупности его обнаруженій, рассматриваетъ его объективно и въ то время, какъ у восточныхъ отцевъ-аскетовъ труды носятъ характеръ или увѣщаній или правилъ, часто отражающихъ чисто субъективное настроеніе автора, у преп. Кассіана весь трудъ носитъ характеръ обстоятельнаго, теоретическаго изслѣдованія подвижничества съ главною задачею—указать всему основаніе во внутренней жизни человѣка при свѣтѣ Слова Божія. И не въ томъ еще только заслуга преп. Кассіана, что онъ перенесъ аскетическія воззрѣнія Востока на Западъ и выполнилъ этимъ прямую свою задачу, а въ томъ, что онъ въ этой работѣ сѣумѣлъ проявить нѣкоторую самостоятельность. Эта послѣдняя проявилась въ томъ, что онъ изъ разрозненнаго матеріала и изъ продуктовъ мысли разныхъ лицъ первый, можно сказать, создалъ довольно цѣльную систему и полную теорію подвижничества, удержавъ всѣ особенности и тотъ характеръ, который былъ присущъ данному матеріалу. Этого мало: самостоятельность и авторское творчество преп. Кассіана проявились еще и въ томъ, что онъ сѣумѣлъ отдать должное въ своемъ трудѣ и Западу съ его духовнымъ богатствомъ, нашелъ возможнымъ сочетать характерные элементы западной богословской мысли съ восточными въ приложеніи ихъ къ подвижничеству, не утративъ духа восточной аскетики.

Западная богословская мысль ко времени преп. Кассіана въ лицѣ такихъ представителей, какъ св. Амвросій Медиоланскій и блаж. Августинъ, выработала уже достаточно много матеріала по вопросамъ нравственной жизни и подвижничества;

только этот матеріалъ не былъ приведенъ въ цѣльную систему и теорію специально подвижническаго міровоззрѣнія, во всей полнотѣ входящихъ въ это міровоззрѣніе вопросовъ. Нельзя отрицать и того, что возникавшее западное монашество въ силу самаго своего происхожденія отъ восточныхъ подвижниковъ въ значительной степени жило тѣмъ, что давалъ ему Востокъ. Вопросы нравственной жизни, раскрываемые св. Амвросіемъ, какъ въ его многочисленныхъ проповѣдяхъ, такъ и въ особыхъ сочиненіяхъ, раскрывались имъ болѣе на почвѣ обще-христіанскаго нравственнаго міровоззрѣнія, а не специально подвижническаго. Опредѣлялся смыслъ нравственныхъ христіанскихъ требованій съ точки зрѣнія общаго идеала нравственнаго христіанскаго совершенства, выяснялось положеніе человѣка въ отношеніи къ нравственной задачѣ его жизни, но вопросы внутренней жизни спасающагося въ самомъ процессѣ ея и ея анализъ не дѣлались предметомъ особеннаго раскрытія. Таковъ характеръ и наиболѣе важнаго въ данномъ отношеніи сочиненія св. Амвросія „De officiis ministrorum“, которое своимъ содержаніемъ можетъ давать богатый матеріалъ для сужденія о нравственныхъ христіанскихъ воззрѣніяхъ св. Амвросія.

Тоже нужно сказать и относительно блаж. Августина. Правда, можно указать, какъ у св. Амвросія Медиоланскаго, такъ и у блаж. Августина нѣсколько трудовъ, которые имѣютъ болѣе или менѣе прямое отношеніе къ подвижничеству. Такъ, у св. Амвросія есть много проповѣдей, посвященныхъ вопросу о дѣвствѣ, которыя онъ потомъ по просьбѣ своей благочестивой сестры и другихъ издалъ въ видѣ „Трехъ книгъ о дѣвахъ“. Позднѣе написалъ особое сочиненіе „О дѣвствѣ“¹⁾, „Наставленіе дѣвѣ“ и пр., посвященные тому же вопросу. Вопросамъ преимущественно нравственнаго характера и раскрытію нравственнаго совершенства посвящены и другія сочиненія: „Объ удаленіи отъ міра“, „О патріархѣ Іаковѣ“, „О блаженной жизни“. Вопросу о дѣвствѣ и его превосходству предъ брачнымъ состояніемъ св. Амвросій посвящаетъ очень значительную долю вниманія и высказываетъ при этомъ довольно оригинальную мысль, что вопреки обвиненіямъ, будто дѣв-

¹⁾ См. Mign. t. XVI-й. «Истор. уч. объ о.о. цер.» Филар. т. 2 стр. 164, 171.

ство можетъ нанести ущербъ размноженію рода человѣческаго, населеніе тамъ то и многочисленнѣе, гдѣ дѣвство почитается. Дѣвство, такимъ образомъ, не только не задерживаетъ ростъ населенія, но даже, по словамъ Амвросія, способствуетъ росту ¹⁾. Доказываетъ св. Амвросій и то, что истинное дѣвство возможно только у христіанъ, а не у язычниковъ, поэтому-то дѣвство языческихъ весталокъ не можетъ сравняться съ христіанскимъ. Если обратиться къ трудамъ блаж. Августина, то и у него найдемъ не много сочиненій, посвященныхъ спеціально подвижничеству, хотя вопросамъ нравственнымъ и выясненію нравственныхъ христіанскихъ требованій онъ посвящаетъ нѣсколько совершенно особыхъ трудовъ ²⁾. Спеціально подвижническое (монашеское) его сочиненіе это „De opere monachorum“ ³⁾. Но какъ написанное по совершенно частному поводу ⁴⁾, это сочиненіе затрогиваетъ только одинъ моментъ изъ жизни монашеской: отношеніе подвижника къ тѣлеснымъ занятіямъ и носитъ характеръ нравственно-аскетической монографіи. Если къ этому труду прибавить еще 211-е (иначе 209) письмо бл. Августина (въ 423 г.) ⁵⁾, состоящее изъ 24-хъ параграфовъ, то этимъ и ограничатся спеціально подвижническіе труды бл. Августина. Въ указанномъ письмѣ бл. Августинъ не касается внутренней стороны жизни подвижающихся, а имѣетъ въ виду урегулировать только внѣшній порядокъ и строй жизни и говорить: о временахъ богослуженія (§ 4), о постахъ (§ 5), объ одеждахъ (§ 6), объ удаленіи отъ сообщенія съ мужчинами (§ 7—9), о послушаніи (§ 10—14), о дисцип-

¹⁾ De virginit. с. 5, 6 и 7. Mign. t. XVI p. 272—277.

²⁾ Таковы сочиненія: «о благочиніи христіанскомъ», «зеркало»—собраніе нравств. изреченій. Сочиненія: «о святомъ дѣвствѣ», о постѣ, терніи, о вѣрѣ и дѣлахъ и пр. См. «Ист. уч. объ о. о. цер.» Филар. т. 3 стр. 17—35.

³⁾ Mign. t. 40 p. 547—592.

⁴⁾ Въ Африкѣ и особенно въ діоцезѣ Карфаг. епископа (Аврелія) образовалась цѣлая партія монаховъ, которая проповѣдывала противъ занятія монаховъ какимъ либо трудомъ. Этотъ епископъ и обратился за помощью къ Августину. См. Montalembert. «Die Monche d. Abend.» т. 1 стр. 207—209.

⁵⁾ Августинъ основалъ женскій монастырь около Иппона, гдѣ его сестра была начальницей. Въ виду безпорядковъ тамъ онъ и писалъ письмо. См. Montalembert ар. В. 1, 5, s. 206. Срав. Zockler op. В. II p. 348—349.

линарныхъ взысканіяхъ съ виновныхъ (§ 15—19), объ отношеніи начальницы къ сестрамъ (§ 20—24) и пр.

Что касается другихъ сочиненій блаж. Августина, и главнымъ образомъ правоучительныхъ, то они имѣютъ отношеніе къ подвижничеству постольку, поскольку послѣднее, осуществляя нравственную задачу жизни, можетъ находить въ нихъ раскрытіе вопросовъ христіанскаго правоученія. Практически и блаж. Августинъ и св. Амвросій выразили ревность и содѣйствіе подвижничеству попеченіемъ о монастыряхъ ¹⁾, но частнѣйшее раскрытіе подвижническаго идеала, выясненіе самыхъ основъ подвижничества и его осуществленія со стороны внутреннего и внѣшняго человѣка тотъ и другой не дѣлали предметомъ непосредственнаго и спеціальнаго изслѣдованія. А между тѣмъ, если и можно говорить о вліяніи на преп. Кассіана западной богословской мысли, то нужно имѣть въ виду вліяніе этихъ именно двухъ великихъ учителей Запада и особенно блаж. Августина. Блаж. Августина обычно признаютъ какъ бы центромъ въ исторіи религіознаго развитія Запада, насколько онъ, съ одной стороны, сосредоточиваетъ въ себѣ особенности западнаго христіанства, которыя можно наблюдать и въ предшествовавшихъ ему представителяхъ западнаго же христіанства, съ другой—опредѣляетъ своимъ вліяніемъ дальнѣйшую его исторію въ области богословской мысли и религіозно-нравственной настроенности, хотя конечно и неисключительно ²⁾. И если теперь говорить о вліяніи на преп. Кассіана западной богословской мысли въ лицѣ указанныхъ мыслителей и особенно блаженнаго Августина, то и нужно имѣть въ виду вліяніе ихъ со стороны именно только особенностей обще-христіанскаго міровоззрѣнія и направленія богословской мысли, насколько

¹⁾ Св. Амвросій заботился о благосостояніи монастыря, находившагося вблизи его епископскаго города; «erat monasterium plenum bonis fratribus extra urbis moenia, Ambrosio nutrito», гов. Августинъ въ «Confess». VIII, 6 Августинъ основалъ въ Иппонѣ мужской и женскій монастыри; а будучи епископомъ основалъ монастырь для образованія духовенства. См. Montalembert «Die Monche d. Abendland». B. 1, s. 189, 200, 206.

²⁾ A. Harnack. Lehrbuch d. Dogmengeschichte. III, 3, 8. Freiburg 1890 г. Срав. Трубецкой. «Религ.-общ. идеалъ западн. христ. въ V в.» ч. 1 Мировоззрѣн. бл. Августина. Моск. 1892 г. стр. 21; 212, 267.

они заявляют себя у преп. Кассіана въ его восточномъ пониманіи подвижничества.

Главная область богословскихъ вопросовъ, около которыхъ сосредоточивается богословская спекуляція Августина это—область антропологіи. Къ антропологіи, какъ дѣйствительной основѣ всѣхъ своихъ воззрѣній, бл. Августинъ сводитъ всѣ свои спекуляціи въ ученіи о Богѣ и о спасеніи. Поэтому то и различіе богословскихъ воззрѣній Востока и Запада, если имѣть въ виду Августина, какъ главнаго представителя этихъ особенностей Запада, выступаетъ всего ярче именно въ области антропологіи: въ ученіи о человѣкѣ вообще, въ опредѣленіи сущности его жизни, въ ученіи о его природѣ, какъ въ невинномъ, такъ и въ падшемъ состояніи. Проводить подробныя параллели ученія восточныхъ отцевъ и Августина по этимъ вопросамъ въ данномъ случаѣ излишне, ограничимся указаніемъ только самаго типическаго, что именно можетъ относиться къ нашей прямой задачѣ ¹⁾.

Самою характерною особенностью Востока и Запада (особенно въ лицѣ бл. Августина) во взглядѣ ихъ на человѣка и его жизнь является взглядъ Востока на человѣка, какъ „умъ“ попреимуществу, и взглядъ Запада на человѣка, какъ „волю“. Этимъ различіемъ во взглядѣ на человѣка можетъ быть и опредѣляется характерное для Запада практическое направленіе жизни и не менѣе характерное для Востока спекулятивное направленіе. Въ этихъ двухъ различныхъ взглядахъ на человѣка могло сказаться общее національное сознаніе Востока и Запада „Умъ“ (*νοῦς*), способность созерцанія, по восточному богословскому воззрѣнію есть главная способность человѣка и онъ указывается попреимуществу всѣми св. отцами для выраженія понятія о духѣ человѣка ²⁾. Въ приложеніи къ аскетикѣ этотъ взглядъ на человѣческій духъ, какъ главнымъ образомъ на „умъ“, выразился въ ученіи объ „умѣ“,

¹⁾ Подробно о различіи западнаго и восточнаго богословія можно читать у Бриллиантова; «Вліяніе восточн. богословія на западное въ произвед. І. Ск. Эригенны» стр. 81—230. С.-П. Б. 1898 г.

²⁾ Это замѣтно уже у Іустина Философа, Климента Алекс., Григорія Нисскаго особенно, и это же перешло въ аскетику, напр. у Мак. В., Антон. В., Нила Синайскаго и др.

какъ „владычественномъ“, какъ правитель всей жизни человека. А такъ какъ „умъ“ по природѣ богоподобенъ и человекъ по „уму“ соприкасается съ божествомъ, то и идеаломъ жизни ставится „созерцаніе Бога“. Къ „созерцанію“ же долженъ восходить и падшій человекъ путемъ подвижничества, возводя умъ отъ множества помысловъ къ единому созерцанію Бога ¹⁾. Благо одареннаго сознаниемъ существа и состоитъ въ сознательномъ слѣдованіи естественному движенію и направленію своего ума къ Богу.

Уклоненіе отъ этого, избраніе другого объекта стремлений и подчиненіе ему себя, есть зло, стремленіе къ неистинному бытію. Грѣхопаденіе въ томъ и состояло, что человекъ отвортился умомъ отъ Бога, обратился къ матеріальному бытію и подчинился ему. Этимъ уже само собою опредѣлились задачи нравственной жизни падшаго человека. Въ отличіе отъ этого, Западъ въ лицѣ блаж. Августина во взглядѣ на человека далъ предпочтеніе другой сторонѣ его жизни и смотрѣлъ на человека преимущественно какъ *на волю*. Каждый человекъ по Августину есть не что иное какъ *воля* ²⁾ и даже чувство у него какъ бы утрачиваетъ свой специфическій характеръ и сводится къ волѣ ³⁾. Процессъ жизни человеческой, состоящей въ объективации содержанія духа, движется извнутри волею, есть развитіе воли. Сдѣлавши исходнымъ пунктомъ въ своемъ ученіи о Богѣ анализъ человеческой природы, изученіе души человека, ибо она есть образъ Божій и познаніе ея должно вести къ познанію Бога, бл. Августинъ, согласно со своимъ взглядомъ на человека какъ на волю, опредѣляетъ и абсолютный Духъ, какъ абсолютную энергію воли.

Воля абсолютнаго существа должна быть закономъ жизни для всего существующаго. Каждое существо и особенно человекъ должны выполнять въ своей жизни и дѣятельности волю Божию, какъ имманентный законъ своей жизни. И толь-

¹⁾ Особенно все это у Григ. Нисск. въ соч. «объ устроеніи человека» ч. 1, твор. Ср. Ант. В. Доброт. т. 1 стр. 63—94. Макарь. В. Доброт. т. 1 стр. 155—158, 243—247 и у др. о.о.

²⁾ De civit. Dei, XIV, 6 «omnes nihil aliud nisi voluntates sunt. Mign. t. 41 p. 409.

³⁾ De Trinit. IX, XII,—18 Mign. t. 42 p. 970—972.

ко выполняя волю Божию въ своей жизни, разумное существо дѣйствуетъ вполне согласно съ внутреннимъ закономъ своей жизни. Нормальность и ненормальность жизни человѣка должна опредѣляться согласіемъ или несогласіемъ воли его съ волей Божіей. Въ согласіи съ волей Божіей—благо жизни человѣка и истинная свобода человѣка ¹⁾. Въ согласіи всѣхъ людей съ волей Божіей заключается и прочная основа взаимной любви ихъ. Грѣхопаденіе человѣка въ томъ и состояло, что человѣкъ во внутреннемъ самоопредѣленіи уклонилъ свою волю отъ воли Божіей, поставивъ себя центромъ и принципомъ своей жизни ²⁾. Это-то движеніе человѣческой воли въ направленіи противоположномъ волѣ Божіей и есть зло, какъ нарушеніе естественнаго и нормальнаго строя жизни. Этотъ частный фактъ грѣхопаденія прародителей не могъ пройти безслѣдно для всей послѣдующей жизни не только самихъ прародителей, но и ихъ потомковъ, ибо всякій актъ внутренней жизни человѣка дѣлается неотъемлемымъ достояніемъ души, переходитъ въ ея природу. А такъ какъ сущность процесса жизни конечнаго духа по Августину состоитъ въ объективациі заключеннаго въ немъ содержанія, то и разъ имѣвшій мѣсто въ жизни фактъ долженъ неизбѣжно оказывать вліяніе на послѣдующую жизнь. Отсюда-то состояніе падшаго человѣка, унаслѣдовавшаго отъ прародителей въ силу естественнаго рожденія это поврежденіе ³⁾, есть состояніе уклоненія воли отъ единства съ волей Божіей и, какъ слѣдствіе этого, разладъ внутри и съ внѣшнимъ міромъ. Нравственная задача человѣка—въ томъ, чтобы снова сдѣлать закономъ своей жизни волю Божию, устранивъ то содержаніе жизни, которое служитъ естественнымъ выраженіемъ жизни по закону воли своей.

Сдѣлавши основою и главною исходною точкою для своихъ богословскихъ спекуляцій антропологию и внутренній міръ душевной жизни человѣка, бл. Августинъ въ отличіе отъ объективно-метафизическаго метода спекуляцій Востока примѣнилъ къ богословію исключительно субъективно-психологическій методъ, такъ что его спекуляціи носятъ характеръ вывода изъ

¹⁾ *Euchir.* XXX. *Mign.* t. 40 (изд. 1841 г.) p. 246—247.

²⁾ *De civit. Dei.* XII, 7 ср. *XIV*, 13, *Mign.* t. 41 p. 355 и 420.

³⁾ *De civit. Dei.* XIII, 3 *Mign.* t. 41 p. 400—409.

наблюдений надъ фактами внутренней жизни ¹⁾. Вотъ почему его сочиненія и могутъ давать богатые выводы для уясненія фактовъ внутренней жизни человѣка. Въ чемъ могла отразиться и какъ могла повліять эта особенность богословскихъ воззрѣній Запада въ приложеніи къ вопросу о подвижничествѣ это и показалъ преп. І. Кассіанъ своими трудами.

Идея двухъ царствъ: Божія и діавола, положенная преп. Кассіаномъ въ основу своего нравственно-аскетическаго міровоззрѣнія, сложилась замѣтно не безъ вліянія подобной же идеи бл. Августина, раскрытой имъ главнымъ образомъ въ сочиненіи „*De civitate Dei*“ и отчасти въ другихъ сочиненіяхъ. При раскрытіи этой идеи онъ стоитъ исключительно на почвѣ антропологии, анализируя при свѣтѣ Божественнаго Откровенія то содержаніе душевной жизни, которымъ характеризовалось состояніе человѣка въ качествѣ члена сначала царства Божія, а потомъ члена царства діавола, и опредѣляя чрезъ это самое понятіе двухъ царствъ въ отношеніи къ человѣку. Было уже указано, что въ антропологии преп. Кассіанъ стоитъ въ очень тѣсной связи съ восточными отцами и въ частности во взглядѣ на „умъ“, какъ на образъ Божій и какъ правителя жизни человѣческой. Въ антропологии же и главнымъ образомъ въ той ея части, которая касается человѣка падшаго, преп. Кассіанъ даетъ вмѣстѣ съ восточными отцами объясненіе и причины подвижничества. Но указывая вмѣстѣ съ восточными отцами причину подвижничества во внутреннемъ разстроенномъ состояніи природы человѣка падшаго, преп. Кассіанъ нѣсколько уклоняется въ данномъ случаѣ отъ нихъ и дѣлаетъ нѣкоторые измѣненія въ духѣ Запада, въ духѣ именно Августина. Оставляя за „умомъ“ человѣка, согласно съ воззрѣніемъ Востока, достоинство правителя въ жизни человѣка, преп. Кассіанъ считаетъ невозможнымъ ограничивать сущность процесса внутренней жизни души дѣятельностью только „ума“, а выдвигаетъ на видъ волю человѣка, какъ силу самоопредѣленія. Жизнь человѣческаго духа есть процессъ развитія воли, которая и можетъ опредѣлять себя, или по закону жизни богоподобнаго ума, или по закону плоти. Умъ самъ по себѣ безсиленъ, человѣкъ можетъ знать истину и истинное направленіе жизни, но воля сама должна сдѣлать умъ съ его закономъ богопо-

¹⁾ «Вліяніе вост. богосл. на Запад. въ соч. І. Ск. Эригены» Бриллиантовъ стр. 90.

добной жизни постояннымъ руководителемъ своей дѣятельности. Вотъ почему у преп. Кассіана внутренній разладъ, переживаемый человѣкомъ падшимъ, переносится *въ область воли* и все дѣло представляется какъ борьба *двухъ воль*, тогда какъ восточные отцы выразили это ученіе о внутренней борьбѣ въ ученіи о *двухъ умахъ*. И различіе двухъ царствъ въ отношеніи къ человѣку представляется у преп. Кассіана, какъ различіе двухъ направленій воли: направленіе единства воли человѣческой съ волей Божіей и направленіе уклоненія отъ воли Божіей. Когда умъ человѣка уклонился отъ своего первоначальнаго нормальнаго состоянія, т. е. отъ созерцанія только Бога, то это не было только теоретическимъ актомъ познавательной дѣятельности человѣка, а вмѣстѣ съ этимъ актомъ *самоположенія воли*, направленія ея энергіи къ иной цѣли, привнесеніемъ новаго содержанія въ жизнь человѣческаго духа. Вотъ почему умъ и остался потомъ безсиленъ опять быть руководителемъ жизни человѣка, и человѣкъ, хотя умомъ и услаждается закону Божію, но волею служитъ иному закону и даже низводитъ самый умъ съ высоты божественнаго созерцанія къ земнымъ предметамъ. Это соединеніе восточной и западной точекъ зрѣнія на человѣка у преп. Кассіана дало ему возможность обстоятельнѣе раскрыть субъективную причину аскетизма. Путь подвижничества у него представляется процессомъ воспитанія воли, попыткою подчинить ее снова закону богоподобнаго ума и изгладить то содержаніе жизни, которое явилось у человѣка выраженіемъ жизни не по волѣ Божіей, а по волѣ своей, и чрезъ это снова ввести его въ царство Божіе. Раскрывая идею двухъ царствъ, Божія и діавола, на почвѣ антропологии и путемъ анализа внутренняго содержанія жизни человѣка и самой его природы при свѣтѣ Слова Божія, преп. Кассіанъ этотъ методъ выдерживаетъ до конца. Въ силу этой же особенности, что антропология остается у преп. Кассіана постоянной почвой для его разсужденій, у него всему, что составляетъ содержаніе жизни подвижника, дается основаніе во внутренней жизни самого подвижника, а данныя Откровенія какъ бы подтверждаютъ и даютъ высшую санкцію этимъ выводамъ изъ фактовъ внутренняго самонаблюденія. Сочетаніе особенностей восточной и западной богословской мысли въ ученіи о человѣкѣ отразилось у преп. Кассіана и въ ученіи о совершенствѣ.

Въ опредѣленіи нравственнаго совершенства преп. Кассіанъ опять не ограничивается характеристикой человѣка со стороны „ума“, а рассматриваетъ, и даже предпочтительно, состояніе воли человѣка, пришедшей путемъ подвиговъ снова къ положенію себя въ Богѣ. „Созерцаніе“ не исключается имъ изъ характеристики совершенства, но *любовь* уже выдвигается на первый планъ. Любовь, понимаемая преп. Кассіаномъ какъ единство воли (воли Божіей и человѣческой), какъ совершенное совпаденіе содержанія жизни человѣческой съ жизнью божественной, глубже и полнѣе опредѣляетъ понятіе совершенства. И самое-то созерцаніе по мысли преп. Кассіана есть и слѣдствіе любви—единенія воли и вмѣстѣ какъ бы сама любовь. Нравственной опытъ по его взгляду есть единственное основаніе и путь къ познанію истины, которая только въ Богѣ ¹⁾, и вотъ въ состояніи совершеннѣйшей любви, когда человѣкъ живетъ уже самой истиной, живетъ единеніемъ съ Богомъ, и осуществляется созерцаніе истины; человѣкъ всѣми силами духа какъ бы прикованъ къ этому царству истины и видитъ ее лицомъ къ лицу. Этотъ взглядъ на любовь, какъ единство воли, и внесеніе ея въ опредѣленіе совершенства, какъ наиболѣе существеннаго элемента, есть безъ сомнѣнія слѣдствіе вліянія на преп. Кассіана Запада съ его ученіемъ о человѣкѣ какъ о волѣ. Въ ученіи о любви, какъ единствѣ воли, и отражается Августиновское сведеніе чувства къ волѣ, ибо при такомъ пониманіи любви ею обнимаются элементы и воли и чувства. Восточные отцы, хотя и вводятъ въ опредѣленіе совершенства любовь, но преобладающее значеніе въ опредѣленіи совершенства у нихъ остается все-таки за созерцаніемъ.

Въ предшествовавшихъ преп. Кассіану опытахъ богословской мысли Запада мы можемъ находить уже достаточно ясное раскрытіе этого пониманія любви какъ единства воли. Достаточно познакомиться хотя съ нѣкоторыми сочиненіями св. Амвросія, чтобы видѣть, съ какой рѣшительностью у него выдвигается любовь, именно какъ союзъ совершенства и исполненіе всего закона. И въ данномъ случаѣ, въ раскрытіи понятія о любви, св. Амвросій предупредилъ отчасти бл. Августина въ его ученіи о жизни человѣка, какъ процессъ раз-

¹⁾ Собес. XIV.

житія и самоположенія воли, и о единствѣ воли человѣка съ волей Божіей, какъ законъ истинной жизни человѣка.

Требованіе отъ человѣка любви, по словамъ Амвросія, есть требованіе, чтобы всѣ желанія и стремленія, вся надежда и всякое чувство человѣка, все это было Богъ ¹⁾. Святая любовь есть единство Христа съ душой человѣка ²⁾, она есть полнѣйшее единство воли человѣка съ волей Божіей, и такова была жизнь человѣка въ невинномъ состояніи ³⁾. Грѣхъ Адама въ томъ и состоялъ, что онъ вмѣсто воли Божіей закономъ жизни захотѣлъ поставить свою волю ⁴⁾, а слѣдствіемъ этого и явилось внутреннее разстройство въ видѣ двухъ противоположныхъ стремленій, борьба плоти и духа. Ясно, что и по мысли св. Амвросія слѣдствія грѣхопаденія выразились главнымъ образомъ въ волѣ человѣка, и у него жизнь человѣка разсматривается преимущественно съ точки зрѣнія на его волю и ея направленіе ⁵⁾; въ этомъ онъ отчасти предупредилъ бл. Августина. Такимъ образомъ, преп. Кассіанъ счумѣлъ взять отъ западной богословской мысли то именно, что составляло главное ея отличие предъ Востокомъ и въ приложенія къ вопросу о подвижничествѣ счумѣлъ сочетать это достояніе Запада съ богатствомъ Востока, не нарушивъ духа восточнаго подвижничества. Благодаря этому онъ съ большею полнотою обнялъ всѣ стороны вопроса о подвижничествѣ, счумѣлъ объяснить всѣ явленія этой жизни и указать ихъ основы.

Выполняя свой трудъ, преп. Кассіанъ ставитъ подвижничество въ тѣсную связь съ христіанскимъ нравственнымъ ученіемъ и у него всѣ проявленія жизни подвижнической находятъ подтвержденіе въ данныхъ Божественнаго Откровенія, которое онъ и считаетъ выраженіемъ абсолютной истины. Обширное же знакомство его съ патристической литературой

¹⁾ Амврос. толк. in psalm 118, 4 sermo 11 Mign. t. 15 p. 1349 и др.

²⁾ Ibid. ep. serm. 4.

³⁾ In. Luca lib. IV, 66 Mign. t. 15 p. 1632.

⁴⁾ In. psalm. 118, 31—33—47. sermo 3. Mign. t. 15.

⁵⁾ Подробное раскрытіе ученія Амвросія о любви въ указанномъ смыслѣ на основаніи его сочиненій можно читать у Pruner's «Die theologie d. heiligen Ambrosius». Eich-tatt, 1862 г.

Востока въ ея лучшихъ представителяхъ ¹⁾ послужило къ лучшему пониманію Св. Писанія, а знакомство со свѣтской философіей дало ему возможность защищать и раскрывать свои положенія чисто логическимъ, научнымъ путемъ ²⁾. И нужно сказать, что Слово Божіе преп. Кассіанъ зналъ въ совершенствѣ, ссылается на него постоянно и при этомъ обнаруживаетъ знакомство съ разными его списками ³⁾. Ни одна мысль и ни одно положеніе относительно внутренней и даже внѣшней жизни подвижника не высказывается преп. Кассіаномъ безъ ссылки въ качествѣ основанія на слова Св. Писанія, и для всѣхъ явленій въ области нравственной жизни подвижника находятся у него какъ бы предуказанія еще раньше въ разныхъ событіяхъ ветхаго и новаго завѣта. Это вполне объясняется его взглядомъ на способы герменевтики: онъ признаетъ два способа толкованія св. Писанія: историческій (буквальный) и духовный (таинственный). Въ послѣднемъ онъ различаетъ три рода знанія: тропологию, аллегорію и анагогію. Первый изъ этихъ родовъ, тропологія, есть изъясненіе нравственное, въ которомъ всякій текстъ слова Божія толкуется примѣнительно къ нравственной жизни человѣка ⁴⁾. И мы видѣли, что, какъ въ рѣшеніи вопроса о необходимости подвижничества, такъ и въ раскрытіи самаго процесса жизни подвижника преп. Кассіанъ всегда основывается на ученіи слова Божія. Такъ, въ качествѣ основанія для такихъ началъ жизни подвижника, какъ смиреніе и любовь, онъ выводитъ: 1) ученіе о Богѣ, какъ любви, и о человѣкѣ, какъ образѣ Божіемъ; 2) ученіе о паденіи чрезъ гордость, которая въ противоположность смиренію является принципомъ зла. Даже внѣшнему быту подвижника, напр его одеждѣ, преп. Кассіанъ даетъ символическое значеніе, на основаніи текстовъ Св. Писанія. И вездѣ у преп. Кассіана проглядываетъ особенная забота и стремленіе со-

¹⁾ Это особенно видно изъ его соч. «De incarn. Christi.», въ которомъ онъ цитуетъ многихъ восточныхъ и западныхъ отцовъ. Справ. «Collationes» VIII. 17, 18; XIII, 2; IXXIV; 11, 13. Instit VII.

²⁾ Знакомство со свѣтской философіей очень ясно проглядываетъ у Кассіана въ Соб. XIII, 5; XXIV, 15 Instit XII, 19

³⁾ Instit. VIII, 20; XII, 3.

⁴⁾ Собес XIV, S. Здѣсь есть и примѣры разныхъ родовъ толкованія Св. Писанія.

общить вѣрный взглядъ и понятіе о самомъ существѣ нравственно-доброй христіанской жизни. Онъ старается установить правильное опредѣленіе самыхъ основныхъ понятій христіанской нравственности, чтобы міровоззрѣніе подвижника вполнѣ соотвѣтствовало духу христіанскаго ученія и его жизнь обосновывалась на разумномъ пониманіи предположеній своего званія ¹⁾. Преп. Кассіанъ видимо старается сдѣлать подвижниковъ разумными христіанами, ясно понимающими задачи христіанской нравственной жизни, чтобы сдѣлать ихъ и разумными подвижниками.

И надо отдать справедливость І. Кассіану, что онъ высказываетъ очень глубокое пониманіе всего христіанства и въ его лицѣ видѣнъ не только монахъ аскетъ, но и глубокій богословъ, проникшій въ духъ Св. Писанія и глубоко изучившій его. Въ то же время онъ и философъ съ чисто даже диалектическими приѣмами разсужденій, всегда выдерживающій поставленный имъ предметъ разсужденія до конца, не уклоняясь въ сторону ²⁾. И вотъ, стоя на высотѣ доступнаго по тому времени богословскаго развитія и въ общемъ кругѣ богословскихъ и философскихъ теченій своего времени, преп. І. Кассіанъ и развиваетъ свою нравственно-аскетическую систему въ соотвѣтствіи съ духомъ и потребностями того времени, но съ явной тенденціей, показать превосходство истиннаго христіанскаго аскетизма и нравственности надъ языческимъ аскетизмомъ и опровергнуть еретическія заблужденія того времени.

Уже въ основной идеѣ его нравственно-аскетическаго міровоззрѣнія, идеѣ двухъ царствъ, какъ она понимается преп. Кассіаномъ, можно усматривать противопоставленіе манихейскому ученію о двухъ царствахъ—добра и зла. И такъ какъ манихейскій дуализмъ и отрицаніе имъ свободы воли всего вреднѣе отражался въ нравственной жизни человѣка, то преп. Кассіанъ, разсуждая объ отношеніи Бога къ міру и о злѣ въ его сущности и происхожденіи ³⁾ съ точки зрѣнія правиль-

¹⁾ Такъ, преп. Кассіанъ опредѣляетъ понятіе святости, какъ уже было указано и отличаетъ ее отъ безгрѣшности; говоритъ объ оправданіи, о царствіи небесномъ и проч.

²⁾ Примѣромъ можетъ служить его Собесѣдованіе «объ удовлетвореніи за грѣхи» (XX, 7) Срав. Соб. I и IV-е.

³⁾ Собес VIII, 6, 7, 24; VI, 3, 4, 16; VII, 8, 28.

наго пониманія ихъ въ христіанствѣ, отстаиваетъ свободу воли въ человѣкѣ и возможность побѣды въ себѣ добраго начала надъ злымъ. И въ дальнѣйшемъ развитіи мыслей преп. Кассіана можно усматривать явную его тенденцію показать превосходство христіанской нравственности и результатовъ христіанскаго аскетизма надъ нравственными и аскетическими воззрѣніями язычниковъ и еретиковъ. Можно думать, что преп. Кассіанъ, характеризуя высшую степень нравственного совершенства, достигаемаго христіанскимъ подвижникомъ, и употребляя разные термины, помимо желанія охарактеризовать состояніе подвижника со стороны различныхъ силъ его духа, имѣлъ въ виду языческій, или еретическій аскетизмъ. Вѣдь и гностики учили о *вышемъ видѣніи*, которое будто только у нихъ; неоплатоники тоже указывали на экстазъ, какъ на принципъ познанія истины и средство единенія человѣческаго духа съ Божествомъ.

Въ противоположность первымъ преп. Кассіанъ доказываетъ, что истинное знаніе доступно только для истиннаго христіанина путемъ нравственнаго развитія и заключено въ Божественномъ Откровеніи ¹⁾. Имѣя въ виду вторыхъ преп. Кассіанъ говоритъ, что христіанинъ на высшей ступени нравственнаго совершенства достигаетъ *созерцанія* и восторженной молитвы, которыя, будучи достигаемы только чистотой сердца, ставятъ подвижника въ ближайшее соотношеніе съ Богомъ и дѣлаютъ его гражданиномъ духовнаго міра. Но какъ это созерцаніе, такъ и высшая степень любви, чрезъ которую по Кассіану осуществляется единство бытія и единство съ Богомъ, не ведетъ къ погашенію человѣческой личности и къ чисто пантеистическому сліянію духа человѣческаго съ божественнымъ, какъ это въ брамаизмѣ или у стоиковъ.

И какъ, затѣмъ, манихеи учили о трехъ отреченіяхъ, а на тѣло человѣка смотрѣли какъ на зло само по себѣ, такъ въ противоположность имъ и преп. Кассіанъ раскрываетъ

¹⁾ Было указано, что противъ Бож. откровенія, какъ источника высшей истины, возставалъ между прочимъ и очень опредѣленно высказывался жрецъ Лонгиніанъ, одинъ изъ реноваторовъ язычества. «Истина есть и она въ Богѣ», эту мысль преп. Кассіанъ рѣшительно утверждаетъ очевидно имѣя въ виду академиковъ-скептиковъ, противъ которыхъ писалъ уже блаж. Августинъ.

истинное понятіе о троякомъ отреченіи христіанскаго подвижника и о чистотѣ тѣла, которой онъ достигаетъ на степени нравственнаго совершенства, приводя его въ полное почти согласіе съ духомъ. Если еще припомнимъ, что преп. Кассіанъ вводитъ въ свои Собесѣдованія довольно обширное разсужденіе о злыхъ и добрыхъ духахъ съ очевиднымъ намѣреніемъ противопоставить христіанское ученіе о духахъ широкому распространенію демонологическихъ идей того времени, то съ несомнѣнностью можно утверждать, что преп. Кассіанъ въ своихъ сочиненіяхъ хотѣлъ удовлетворить духовнымъ запросамъ своего времени. Онъ вполнѣ стоитъ въ кругѣ господствующихъ воззрѣній своего времени, но ихъ вліяніе отражается на немъ съ самой выгодной стороны, заставляя только полнѣе раскрыть истину и превосходство христіанства. Можно, напр., находить въ воззрѣніяхъ преп. Кассіана слѣды вліянія господствующихъ въ то время воззрѣній стоицизма, но это вліяніе не идетъ далѣе только терминологіи, въ которой противопоставляются тѣмъ же стоикамъ чисто христіанскія понятія

У преп. Кассіана такъ же, какъ и у стоиковъ, въ тѣсную связь поставлено истинное знаніе и истинная нравственность, но только въ совершенно обратномъ отношеніи, нежели у стоиковъ. Если у стоиковъ истинное знаніе имѣетъ своимъ послѣдствіемъ нравственность, то у преп. Кассіана истинное и высшее знаніе истины не возможно безъ истинной нравственности. Кто не дѣлаетъ добра, тотъ и не знаетъ истины, а кто знаетъ истину—добро, тотъ, предполагается *eo ipso*, и дѣлаетъ его, но не потому, что узналъ сначала истину, а потому и узналъ истину, что осуществлялъ нравственное добро. По-стоически же преп. Кассіанъ понимаетъ и высшее благо и добродѣтель, какъ само по себѣ благо, говоритъ и о предметахъ среднихъ между добромъ и зломъ и о четырехъ главныхъ чисто стоическихъ добродѣтеляхъ¹⁾. Но это сходство чисто внѣшнее, а содержаніе понятій чисто христіанское. Если, затѣмъ, стоики много говорили о такъ называемомъ „*collisio officiorum*“²⁾, то и преп. Кассіанъ посвящаетъ этому предме-

¹⁾ Соб. XXI 13, 15, 16.

²⁾ См. «Моральная философія стоиковъ въ ея отнош. къ христіанству» Невзоровъ стр. 7.

ту цѣлое Собесѣдованіе (XVII-е). Здѣсь онъ сообразно своему взгляду, что истина есть только нравственное добро, считаетъ допустимой ложь въ нѣкоторыхъ чисто внѣшнихъ обстоятельствахъ жизни ради нравственного добра. Ложь вѣдь въ противоположность правдѣ есть только уклоненіе отъ нравственного добра, какъ истины самой по себѣ, и если ради нравственного добра происходитъ или невѣрное сообщеніе факта, или несдержаніе обѣщанія, то лжи тутъ собственно нѣтъ. Больше существенное сходство преп. Кассіана со стоицизмомъ можно находить въ ученіи о внутренней гармоніи человѣка, происходящей чрезъ подчиненіе разуму всѣхъ силъ человѣка ¹⁾. Отъ этого то и происходитъ цѣлостное добродѣтельное настроеніе (*diáθεσις*), и въ этомъ смыслѣ добродѣтель по взгляду стоиковъ едина, хотя и могутъ быть различныя по предметамъ добродѣтельные поступки ²⁾. Но стоикъ, ставя выше всего разумъ, какъ начало личной дѣятельности и видя въ этомъ высшее благо, опускалъ изъ вниманія, что направленіе разума можетъ опредѣляться не имъ самимъ, какъ божественнымъ, а нисней стороною. Это вотъ именно и имѣетъ въ виду преп. I. Кассіанъ, что разумъ, по существу богоподобный, только путемъ борьбы можетъ быть приведенъ въ состояніе направленія къ высшему благу, и гармонія собственно состоитъ въ подчиненіи волѣ Божіей, а не разуму самому по себѣ.

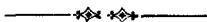
И самое Божество нужно считать не абстрактной и безличной только духовно-разумной величиной, какъ смотрѣли стоики и неоплатоники, а нравственнымъ благомъ, и путь къ нему—путь нравственного развитія, а не экстазъ, единство же съ божествомъ осуществляется безъ потери личности. И если стоическая нравственная философія по существу дѣла поразительно узко смотрѣла на человѣка, ограничивая цѣли его жизни только земнымъ счастіемъ и истину приносила въ жертву счастью, то міровоззрѣніе преп. Кассіана отличается широтою его взгляда на человѣка, какъ существо нравственное, и глубиною сужденій о жизни человѣка и ея задачахъ. Преп. Кассіанъ смотритъ на человѣка какъ на члена великаго царства Божія, члена, поставленнаго между двумя мірами: духовнымъ и ве-

¹⁾ Ibid. стр. 42—44.

²⁾ Ibid. стр. 54

вещественнымъ и предназначеннаго быть носителемъ въ этомъ вещественномъ мірѣ божественнаго начала жизни. И если человѣкъ уклонился отъ этого назначенія, то этимъ прежде всего нарушилъ гармонію въ соотношеніи этихъ двухъ міровъ въ самомъ себѣ, а чрезъ это извратилъ свои отношенія къ обоимъ мірамъ. Впрочемъ настоящая жизнь человѣка не есть сама по себѣ зло, а представляетъ собою только искаженный порядокъ. И если человѣкъ уклонился отъ своего истиннаго бытія и своимъ плачевнымъ состояніемъ не оправдываетъ цѣлей своего бытія, то по милости Божіей онъ снова можетъ исправить себя. Ему нужно стяжать чистоту души, возстановить гармонію между духовнымъ и вещественнымъ началомъ въ себѣ самомъ и снова войти чрезъ это въ члены царства Божія. И царство Божіе по отношенію къ человѣку заключается ни въ чемъ иномъ какъ въ этой внутренней гармоніи, достигаемой чрезъ нравственное усовершенствованіе. Чрезъ это нравственное усовершенствованіе и приобщеніе къ царству *Божію* *человѣкъ спасаетъ самую свою жизнь, ибо жизнь—* *только съ Богомъ, а удаленіе отъ него—смерть. Отсюда идея* *тожества спасенія съ нравственнымъ совершенствованіемъ* очень ясно проглядываетъ у преп. Кассіана. И вотъ, разсматривая человѣка въ процессѣ спасенія или нравственнаго совершенствованія, преп. Кассіанъ обращается къ жизни самой души человѣка и путемъ анализа ея состояній знакомитъ съ той работой, которую приходится производить человѣку надъ собой и съ тѣми средствами, которыя здѣсь дѣйствуютъ. И въ данномъ случаѣ онъ вполне согласенъ съ Божественнымъ Откровеніемъ и ученіемъ Церкви. При помощи благодати Божіей и участія своихъ силъ подвижникъ Христовъ даже въ настоящей жизни можетъ полагать начало будущему блаженству и, избавляясь отъ ига страстей и пороковъ, возвышаться до господства надъ требованіями чувственности и условіями самой физической природы. Однакожъ при неидеальныхъ условіяхъ жизни не обѣщается здѣсь на землѣ человѣку идеальнаго состоянія, ибо здѣсь нѣтъ условій для этого. Пока человѣкъ носитъ плоть, онъ при всемъ совершенствѣ не можетъ быть совершенно свободенъ отъ условій поврежденной природы. Полное блаженство наступитъ въ жизни будущей, которая для человѣка есть прямое продолженіе настоящей и человѣкъ самъ можетъ переносить туда или гнѣзность пороковъ, или кра-

соту добродѣтелей. И подвижникъ достигаетъ полнаго блаженства не погашеніемъ своей личной жизни (какъ это въ восточномъ языческомъ аскетизмѣ), но сохраняетъ всю внутреннюю энергію личности и духовныхъ силъ, только въ направленіи не къ чувственному міру, а къ Богу и міру духовному. И если у преп. Кассіана замѣтно вообще вліяніе мистицизма и созерцательности восточнаго аскетизма, то это вліяніе не языческаго, а христіанскаго восточнаго подвижничества. При томъ же этотъ мистицизмъ значительно сглаженъ у него болѣе реальнымъ направленіемъ Запада и не можетъ равняться въ этомъ отношеніи тому, что представляютъ изъ себя аскетическія воззрѣнія Исаака Сирина или Іоанна Лѣствичника.



Оглавление.

	Стран.
Предисловіе.	1—14.
Введеніе. Біографія преп. І. Кассіана и его литературные труды.	15—71.
Глава 1-я. Понятіе о подвижничествѣ у преп. Кассіана. Ближайшая задача подвижника и его конечная цѣль. Общее христіанское міровоззрѣніе преп. Кассіана, какъ основаніе его взглядовъ на подвижничество. Взглядъ преп. Кассіана на основы христіанскаго подвижничества	72—118.
Глава 2-я. Осуществленіе подвижничества: основная идея жизни подвижнической и ея выраженіе въ сознаніи подвижника и его настроеніи. Основаніе возможности осуществленія подвижничества	119—152.
Глава 3-я. Осуществленіе подвижничества со стороны внутренняго человѣка. Исходное начало, принципы и проявленія внутренней жизни подвижника. Трудничество. Выраженіе въ личной жизни подвижника чистоты сердца, какъ результата трудничества	153—242.
Глава 4-я. Осуществленіе подвижничества со стороны внѣшняго человѣка. Строй внѣшней жизни подвижника, его главные обѣты и отношеніе къ внѣшнимъ подвигамъ	243—269.
Общій заключительный взглядъ на аскетическія воззрѣнія преп. Кассіана. Источники его аскетическихъ идей, отношеніе его къ нимъ (источникамъ) и характеристика его взглядовъ.	270—334.



Важнѣйшія опечатки.

<i>Стр.</i>	<i>Строка:</i>	<i>Напечатано:</i>	<i>Нужно читать:</i>
16	4 снизу (примѣч.)	David Hoeschnelius, primus	David Hoeschnelius primus
29	7 сверху	Collationos	Collationes
44	10 —	offioinae	officinae
47	17 —	Такамъ образомъ	Такимъ образомъ
53	18 —	собственныя	собственные
59	3 —	Итакъ	Итакъ
—	5 —	хитрослове	хитрослове-
65	примѣч. 1-е	De Haeres	De Haeres.
—	примѣч. 3-е	August	August.
72	примѣч. 1-е	Montaembert'a	Montalembert'a
86	18 сверху	какъ его, получило	какъ его получило
87	4 —	обнаруженіи	обнаруженія
94	14 —	приводенное	приведенное
131	1 —	бывается	бываемъ
135	16 —	a naturali	a naturale
138	3 снизу	совершенства сердца	совершенства сердца,
158	22 сверху	добродители	добродѣтели
188	8 —	келію	келлію
197	5 снизу	безъ сомнѣнія, здѣсь	безъ сомнѣнія, что здѣсь
212	6 сверху	принимаются	понимаются
234	7 —	созерцаніе	созерцаніе.
307	3 снизу	первой вѣры	правой вѣры
308	17 сверху	образомъ	сердцемъ
327	примѣч. 3-е	In lusa	In Luca

