

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

Антропология св. Григорія Нисскаго.

(Опытъ изслѣдованія въ области христіанской философіи IV вѣка).

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

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

В В Е Д Е Н І Е.

I.

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

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

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

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

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

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

¹⁾ *Rupp*, op. cit. S. 58—9.

скаго. — О первоначальномъ образованіи Григорія мы не имѣемъ опредѣленныхъ извѣстій; но на основаніи нѣкоторыхъ данныхъ можемъ предполагать, что онъ не получилъ такого блестящаго школьнаго образованія, какъ старшій братъ его, св. Василій. Это и естественно, если принять во вниманіе обычаи родителей того времени — сосредоточивать главнѣйшія заботы по воспитанію на старшемъ сынѣ. А быть можетъ, и недостатокъ матеріальныхъ средствъ съ кончиной отца, послѣдовавшей еще прежде возвращенія св. Василія изъ школы аѳинской, лишилъ нашего Григорія возможности получить высшее школьное образованіе. Какъ-бы-то ни было, но изъ его собственныхъ заявленій и изъ косвенныхъ свидѣтельствъ лицъ къ нему близкихъ можно заключить, что онъ не былъ слушателемъ знаменитыхъ представителей тогдашней науки. Въ одномъ письмѣ къ ритору Ливанію онъ прямо говоритъ, что краснорѣчію ни у кого не учился, кромѣ брата Василія, и что если можетъ назвать себя ученикомъ Ливанія, то потому только, что наставникъ его, Василій, слушалъ уроки Ливанія и часто говорилъ о преподаваемыхъ ему правилахъ краснорѣчія. Но тутъ же прибавляетъ онъ, что и наставленіями Василія по этому предмету пользовался лишь короткое время (*ἐπ' ὀλίγον*) и притомъ — только въ часы досуга (*ἐν ποτὲ σχολῇ ἄρᾳ*) ¹⁾. Трудно, правда, понять въ строго буквальномъ смыслѣ это заявленіе Григорія въ виду того факта, что впоследствии онъ бралъ на себя преподаваніе краснорѣчія въ языческомъ училищѣ ²⁾; а за такое дѣло взялся человѣку съ однимъ домаш-

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

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

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

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

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

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

1) Св. Гр. Бог „похвал. св. Василию“.

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

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

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

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

³⁾ *Rupp*, S. 45.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2) „Объ устр. чел.“ гл. 13, стр. 129.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1) Ibid. col. 832.

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

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

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

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

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

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

¹⁾ Ibid. col. 933. in. fin.

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

³⁾ Contra Eunom. lib. XII, col. 933.

⁴⁾ Ibid. col. 936.

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

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

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

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

2) Объ устр. челов. гл. 11.

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

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

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

²⁾ Ibid.

³⁾ Ibid. стр. 232.

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

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

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

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

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

¹⁾ О душѣ и воскр. стр. 205.

²⁾ Объ устр. челов. гл. 25, стр. 185.

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

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

¹⁾ О душѣ и воскр. стр. 215 и сл.

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

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

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

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

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

¹⁾ О душѣ и воскр. стр. 208.

²⁾ Ibid стр. 284.

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

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

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

²⁾ О жизни Моисея, стр. 262.

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

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

1) О душѣ и воскр. стр. 204—5.

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

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

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

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

1) О жизни Моисея, стр. 296.

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

¹⁾ О душѣ и воскр., стр. 204—5.

²⁾ Ibid. стр. 206.—Migne, col. 20. A.

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

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

¹⁾ Ibid., В.

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

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

Въ дѣйствительныхъ отношеніяхъ къ продуктамъ

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

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

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

²⁾ О душѣ и воскр., стр. 257.

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

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

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

II.

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

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

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

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

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

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

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

¹⁾ Ibid., col. 1341.

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

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

¹⁾ Объ устр. чел. стр 77.

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

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

²⁾ Ibid., t. X, col. 1139 etsq

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁾ *Origen. De Princ.* III, 4, 1.

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

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

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

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

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

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

пунктахъ эсхатологіи существовали болѣе или менѣе значительныя разногласія и неопредѣленности.

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

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

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

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

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

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

¹⁾ *Denis*, op. cit., p. 220.

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

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

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

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

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

1) Объ устр. челов., стр. 78.

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

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

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Первобытное (идеальное) состояніе человѣка.

I.

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁾ Ibid. стр 80—2.

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

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

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

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

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

¹⁾ Contr. Eupom. lib I, col. 333.

²⁾ Оглас. сл. гл. 5.

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

1) Оглас. сл. гл. 5, стр. 15.

2) Ibid, гл. 6, стр. 20.

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

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

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

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

3) Огл. сл. гл. 6, стр. 21.

4) Огл. сл. гл. 6, стр. 21.

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

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

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

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

¹⁾ Обь устр. чел. гл. 8, стр. 101.

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

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

1) Объ устр. чел. гл. 2.

2) Объ устр. чел. гл. 3, стр. 86.

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

II.

Двойкій составъ человѣка. Достоянства его тѣлесной природы.

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

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

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

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

¹⁾ Объ устр. чел., гл. 4, стр. 88.

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

1) Ibid., т. 7, стр. 24.

2) Ibidem.

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

¹⁾ Ibid., стр. 94—96.

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

¹⁾ Ibid., гл. 8, стр. 96.

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

¹⁾ Ibid., стр. 101—102.

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

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

III.

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

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

¹⁾ Ibid., col. 264.

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

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

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

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

¹⁾ О душѣ и воскр., стр. 210.

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

1) Ibid. стр. 211.

2) Ibid. 212.

3) Ibid., стр. 213.

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

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

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

¹⁾ Ibid., стр. 215—17.

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

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

Изъ опроверженія матеріалистическаго возраженія съ необходимостью слѣдуетъ выводъ о субстанціаль-

¹⁾ Ibid., стр. 219—22.

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

Въ сферѣ бытія духовнаго, сверхчувственнаго От-

¹⁾ Ibid., стр. 223.

²⁾ Ibid., стр. 224.

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

1) Ibid., стр. 224.

2) Объ устр. чел. гл. 16, стр. 142.

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

¹⁾ О душѣ и воскр., стр. 225.

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

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

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

¹⁾ Ibid. col. 44 A.

²⁾ Объ устр. чел., гл. 16, стр. 142.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

IV.

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

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

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

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

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

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

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

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

2) Объ устр. чел., гл. 16. стр. 137.

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

4) Объ устр. чел. гл. 16. стр. 138.

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

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

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

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

1) Объ устр. чел. гл. 16, стр. 141.

2) Оглас. сл. гл. 5, стр. 15.

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

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

¹⁾ О млад. похит. см. стр. 341.

²⁾ Оглас. слов., гл. 5, стр. 16.

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

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

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

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

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

2) Объ устр. чел. гл. 15, стр. 133—4.

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

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

5) О душ. и воскр., стр. 266.

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

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

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

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

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

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

1) Оглас. сл. гл. 5, стр. 18.

2) Объ устр. чел., гл. 16, стр. 141.

3) Оглас. сл., гл. 5, стр. 16.

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

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

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

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

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

2) Ibid., гл. 31, стр. 97.

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

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

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

²⁾ Объ устр. чел., гл 16.

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

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

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

¹⁾ Объ устр. чел., гл. 4.

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

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

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

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

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

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

¹⁾ Ibid. in. fin.

²⁾ Ibid. col. 1336.

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

¹⁾ Ibid. col. 1337

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁾ Ibid. p. 464.

V.

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

Попытка примиренія этихъ затрудненій.

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

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

²⁾ Ibid., IV, 32.

³⁾ Ibid., II, 9, 6.

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

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

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

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

¹⁾ Ritter, op. cit. S. 123—4.

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

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

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

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

¹⁾ Объ устр. чел., гл. 16, стр. 139.

²⁾ Ibid., стр. 140.

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

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

¹⁾ Stigler, S. 13

²⁾ Объ устр. чел., гл. 16, стр. 143.

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

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

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

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

1) *Stigler*, S. 9.

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

3) *Ibid.* гл. 22, стр. 164.

4) *Ibid.*, стр. 144.

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

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

¹⁾ Ibid., гл. 22, стр. 165.

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

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

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

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

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

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

VI.

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

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

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

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

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

1) Объ устр. чел. гл. 17, стр. 145.

2) Ibid., стр. 146.

3) Ibid., стр. 146. 147.

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

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

¹⁾ Ibid., стр. 147.

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

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

Тяготѣніе къ оригенизму ясно сказывается и въ

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

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

¹⁾ Ibid., гл. 19, стр. 154—5.

²⁾ Ibid., стр. 155.

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

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

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

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

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

²⁾ Ibid., стр. 502—3.

³⁾ Ibid., стр. 502.

⁴⁾ Ibid., стр. 494.

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

¹⁾ Ibid.

²⁾ Объ устр. чел. гл. 18 стр 150—1.

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

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

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

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

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

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

²⁾ Ibid. Or. I, col. 1126.

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

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

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

VII.

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

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

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

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

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

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

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

¹⁾ О душѣ и воскр., стр. 283—292.

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

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

1) Объ устр. чел. гл. 12, стр. 117.

2) *Denis*, p. 469.

3) Объ устр. чел. гл. 13.

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

¹⁾ Ibid., гл. 12.—Migne, col. 164, A.

²⁾ Ibid., гл. 14, стр. 132.

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

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

¹⁾ Ibid., гл. 16.

²⁾ О душѣ и воскр., стр. 241.

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁾ О душѣ и воскр., стр. 298.—Св. Объ устр. чел. гл. 29.

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

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

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

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

¹⁾ Оглас. сл., гл. 21.

²⁾ Оглас. сл., гл. 8.

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

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

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

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

¹⁾ Объ устр. чело. ст. 18.

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁾ Оглас. сл. гл. 6.

²⁾ Ibid., гл. 5.

³⁾ Объ устр. чел. гл. 17.

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

¹⁾ О душѣ и воскр. стр. 314—15.

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

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

¹⁾ Ibid., стр. 316.

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

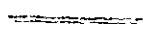
соотвѣтствуетъ достоинству человѣка первозданнаго. Это достоинство онъ понималъ преувеличенно—идеалистически, а потому отнесъ въ сторону недостойнаго, и слѣд. изначала не бывшаго, много такого, что въ дѣйствительности является необходимымъ условіемъ тѣлесной жизни и что, по церковно-библейскому воззрѣнію,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

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

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

А. Мартыновъ.

(Продолженіе будетъ).



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